Александр Буздалов

От обожения к обмирщению

Буздалов А.В. «От обожения к обмирщению». — Пенза, «История идей», 2021. — 407 с.

Новый сборник статей Александра Буздалова посвящен отечественной церковной мысли, современное состояние которой автор определяет как «новое богословское сознание» (по аналогии с «новым религиозным сознанием» эпохи декаданса и западной «новой теологией» эпохи Второго Ватиканского собора). Основным принципом нового богословия выступает секуляризация (или обмирщение), спекулятивное смешение традиционного (святоотеческого) богословия Восточной Церкви с различными светскими религиозно-философскими учениями Нового времени. В этой подмене самого духа Священного Предания автор видит подобие религиозного синкретизма переходной эллинистическо-христианской эпохи первых веков н.э. Отсюда другой термин — «новый гностицизм», или «неогностицизм», которым А.Буздалов обозначает новое (секуляризированное) христианство и богословский модернизм.

Книга написана в характерном для автора жанре истории идей и в полемике с современными публикациями представителей таких форм нового гностицизма как «православный экуменизм», «нравственный монизм», «православный социализм», «богословие общения», «богословие личности» и др. Большинство статей сборника впервые были обнародованы на сайтах «Антимодернизм.ру» и «История идей.ру».

Содержание

Национал-мистицизм Фанара.....6-10
Апокрифические основания модернизма.....11-16
Христианство в зазеркалье модернизма.....17-22
«Человеческое предание» модернизма.....23-29
«Бронзовый век» богословского декаданса.....30-33
Символы современной истории Церкви.....34-37
Обмирщение вместо обожения.....38-42
«Нирвана» нравственного монизма.....43-49
Духовный «карантин».....50-53
«Смертные грехи» Поместных Церквей.....54-56
Пандемия как всеединство.....57-61
Стрим-литургия и онлайн-таинства.....62-67
Патриотизм как религия.....68-73
Катехон.....74-84
Постхристианство в царстве общения.....85-96
Внутренний монолог гностицизма.....97-104
Сказки братства Ын.....105-114
Танцующая Саломея гностицизма.....115-126
«Константинополь должен быть наш».....127-135
«Эволюция советского режима».....136-142
«Последнее время».....143-149
Первородство и «развитие личности».....150-156
«Конструкция идеального мира»….....157-166
«Оправдание Бога» в новом гностицизме.....167-174
«Истинная суть христианства».....175-188
Природа оптимизма нового богословия.....189-197
Наместник Христа на русской земле.....198-212
Молох свободы.....213-217
Криптоэкуменизм Хомякова.....218-222
«Рукописание грехов».....223-234
Теология человека.....235-243
Натуртеология.....244-250
Всечеловек единосущный и нераздельный..... 251-259
Иудео-язычество «православного социализма».....260-267
Рецепция греха.....268-275
«Вселенское Божество» Человек.....276-280
Осторожно, «традиционные ценности»….....281-288
«Царский путь» конформизма….....289-294
Зачем Зосима «провонял».....295-303
«Царский путь» о. Георгия Максимова….....304-308

Второе «латинское пленение».....309-315
Ницшеанство в «овечьей шкуре».....316-322
Новые рубежи обмирщения.....323-330
«Пресвитерианство восточного обряда»….....331-336
«Традиционные ценности» Свободы, Равенства и Братства….....337-347
«Превращение Христа – в мир».....348-352
«Нравственный монизм» и сергианство ….....353-361
«Декларации» митр. Сергия (Страгородского) и Гаванская декларация: общие принципы и последствия для Церкви.....362-368
«Иезуитство восточного обряда»: кесарю – Божие, а Богу – кесарево.....
.....369-377
От перемены мест слагаемых «сумма теологии» не меняется.....378-384
Единственные боги во вселенной, или Явление «абсолюта» народу.....
.....385-393
«Народ-богоносец».....394-401
«Нравственный консенсус» и «благодать на благодать».....402-406

«Ознакомься с духом времени, изучи его, чтоб по возможности избегнуть влияния его»

свт. Игнатий (Брянчанинов)

Национал-мистицизм Фанара

Выступая на городском совете греческой общины Стамбула, патриарх Варфоломей в обоснование позиции Константинопольского Патриархата по вопросу церковной ситуации на Украине привел следующий довод:

> «*Ромиосини (Ромейство) Града (Константинополя) есть часть вселенского Ромейства. В которое и мы включены. Но это необычная часть вселенского Ромейства, а избранная я бы сказал, пусть это и покажется некоторым о себе говорением. Итак, это избранная часть Ромейства, так как здесь бьется сердце этноса, здесь колыбель (букв. матка) этноса, здесь Вселенский патриархат. Отсюда исходят наши идеалы, наша слава, страдания и мученичества нашего этноса. Все это имеет источник здесь. Здесь мы служим Всемирному Православию. Помогаем христианскому единству, помогаем миру во всем мире. <…> не принимают наши братья славяне того первенства, которое имеет Вселенский патриархат, а следовательно и род наш во Всемирном Православии. Гордимся этим, умиляемся этим, и стараемся ежедневной борьбой держать эти преимущества, которыми Божественный Промысел, посредством решений вселенских соборов увенчал Всечестной Вселенский престол, первопрестольную Церковь Православия*».1

Таким образом, первенство Константинополя, по мнению патриарха Варфоломея, неразрывно связано с преимуществом самого греческого этноса среди других этносов в семье всех Православных Поместных Церквей, «того первенства, которое имеет Вселенский патриархат, а следовательно и род наш во Всемирном Православии». Как Царьград является «колыбелью» греческого народа, его элитной «частью», так и сам греческий народ является «избранной частью» в отношении других народов вселенского Православия. Чем, как считает Константинопольский патриарх, по праву могут «гордиться» все этнические греки, потому что «Божественный Промысел, посредством решений Вселенских соборов увенчал» их этим преимуществом.

В таком воззрении мы можем видеть переплетение истины с ложью, которое многое объясняет в тех церковно-политических (и просто политических) решениях, которые Фанар принимает. Из Священного Писания мы, конечно, не знаем в Церкви Христовой никакого табеля о рангах по национальному признаку. «…не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос. Итак облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благость,

---

1 Источник: https://orthodoxia.info/news/βαρθολομαιοσ-καλοπληρωμένα-άρθρα-κα/; русский перевод: https://rwmios-f.livejournal.com/251982.html).

смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг другу и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы» (Кол 3:9-13). Дарование Халкидонским собором определенных полномочий Константинополю в вопросе судебной власти в масштабах Вселенской Церкви (а именно, наделение его функцией последнего арбитража в спорах, не решаемых на уровне Поместных Церквей), как и все прочие дарования в Церкви Христовой, есть, по определению, дар Божий, то есть благодать. Перенесение этих божественных дарований на этнос означает смешение сверхъестественного с естественным, потому что каждый народ обладает всеми своими особенностями по природе, а не по благодати. Провозглашение греческого этноса «источником» Православия для других народов, которому они должны подчиняться по причине этого его «первородства», и означает, что сам провозглашающий это не до конца «совлекся ветхого человека» и поэтому впадает в смертный грех «гордости», рефлексируя как «родовые» те преимущества, которые Константинопольский патриархат действительно получил в Церкви по благодати Божией.

Между тем подобный национал-мистицизм является неотъемлемым атрибутом всех лжеучений подобного рода. Прежде всего, это касается, конечно, иудаизма, особенно – в его каббалистическом изводе, который можно рассматривать как архетип доктрин данного типа.

> «…*еврейский народ всегда был главным действующим лицом истории человечества, а Творец <…> не меняет актеров, взятых на главные роли. <…> Это знают и я, и каждый ученый-каббалист, изучивший основные законы мироздания. <…> Человечество разделено на две части – евреи и остальные народы. Я полагаю, что в этом нет сомнения даже у современного светского человека. <…> Цель творения заключена в том, чтобы привести человечество и каждого человека в отдельности на другой уровень существования – на уровень Творца, привести его к управлению природой, управлению миром. Мы для этого созданы и ни для чего другого. Человечество, приближаясь к тому, чтобы начать управлять природой, всем мирозданием (сроки подходят), входит в противоречие с общими законами мироздания, потому что не знает их. Постижение этих законов – а это автоматически означает освоение высших миров и Творца – возложено на евреев (излишне напоминать, что и основные научные законы нашего мира были открыты евреями – не потому, что они самые умные и талантливые математики, физики, врачи, а потому, что такова наша миссия)*».2

По этому же принципу построены национал-мессианские идеологии «немецкого классического идеализма», русского «славянофильства» и «почвенничества», «украинства» и т.п. Принцип всех этих лжеучений один и тот же: богоизбранный народ является авангардом духовной эволюции всего человечества, обладая онтологическими преимуществами перед всеми

2 Михаил Лайтман. Интервью: Угроза уничтожения. Газета «Вести». 04.11.2000.

другими нациями. Отсюда «диалектическое единство противоположностей» этих неогностических мифологий истории, сочетание несочетаемого в них, в частности, непомерной гордыни и пафоса «служения всему человечеству», требование всеобщего подчинения себе как «избраннику небес» и верховному прорабу всемирного «братства» и т.п. «парадоксы», когда самому себе кажется, что «бьется сердце», а потом оказывается, это была «матка», банальная «воля к власти»…

> «…*учитель мужика "в деле веры его" – это сама почва, это вся земля русская, <…> верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнию*».3

> «*Кто верит в Русь, тот знает, что вынесет она всё решительно <…> и останется в сути своей такою же прежнею, святою нашей Русью, как и была до сих пор, и, сколь ни изменился бы, пожалуй, облик ее, но изменения облика бояться нечего, и задерживать, отдалять вопросы вовсе не надо: кто верит в Русь, тому даже стыдно это. Ее назначение столь высоко, и ее внутреннее предчувствие этого назначения столь ясно (особенно теперь, в нашу эпоху, в теперешнюю минуту главное), что тот, кто верует в это назначение, должен стоять выше всех сомнении и опасений. "Здесь терпение и вера святых", как говорится в священной книге*».4

Как бы ни менялся облик Руси (например, из самодержавного – в социалистический, а теперь – в либеральный), богоизбранность ее пребывает вовеки, будучи свойством самой «земли русской». Даже постыдное для «святого» по естеству не стыдно, а «стыдно» русскому человеку лишь не верить в высшее предназначение своего рода… Про это – все «священные книги». Например, «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга:

> «…*представить себе гарантированное существование даже отдельного государственного устройства, пусть даже совершенного по своей идее, невозможно без организации, стоящей над отдельными государствами, без федерации всех государств, гарантирующих друг другу нерушимость их строя <…> Таким образом, мы пришли к новому пониманию истории, а именно к тому, что существует лишь история таких существ, которые видят перед собой идеал, недостижимый для индивидуума, но достижимый для рода. Из этого следует, что каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если то, что должно быть реализовано в историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны также традиция и передача*

3 Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4, I / Д.,XXV,168.

4 Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877, июль-август, гл.1, I / Д.,XXV,1174-175.

достигнутого. <…> прогрессивный процесс, который мыслится во всякой истории, не допускает закономерности такого рода, которая ограничивала бы свободную деятельность рамками определенной, все время возвращающейся к самой себе последовательности действий; <…> Теория и история в корне противоположны друг другу. Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол <…> с расширения границ великой Римской республики; с этого времени разнузданнейший произвол, который выражался во всеобщей жажде завоеваний и угнетения, впервые объединив народы и приведя в соприкосновение все то, что до того существовало обособленно в области нравов, законов, искусства и науки, вынужден был бессознательно и даже против своего желания служить выполнению плана природы, который в полном своем раскрытии должен завершиться созданием всеобщего союза народов и всемирного государства. <…> Когда наступит этот период, <…> тогда приидет Бог».5

То есть, божественный логос истории («создание всемирного государства», которое одновременно будет и глобальной церковью) осуществиться в любом случае, и поэтому непрерывно осуществляется посредством человеческого «произвола»…

«*По русскому же пониманию и упованию <…> государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле. <…> От Востока звезда сия воссияет*».6

«*Россия есть лишь олицетворение души православия. Христианство. В ней живут крестьяне. <…> Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Энох и Илия…*».7

Еще ближе параллель националистического заявления Фанара с идеологией почвенничества делает то, что в последнем ощущение себя «не таким как прочие человецы», мистическое переживания родовой исключительности, тоже ассоциировалось с резиденцией в Царьграде, что, опять же, преподносилось в сублимированном виде самого жертвенного «служения», в приторной риторике «просвещения» и «освобождения» других народов как аутсайдеров духовного развития.

«…*драгоценность, которую мы, верхний культурный слой русский,*

5 Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1. С.450-462.

6 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. I,1,V / Д.,XIV,58-62.

7 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI, 167-168.

несем народу», «это именно нечто одному лишь народу русскому свойственное»; «это потребность наша всеслужения человечеству»; «мы сознали тем самым всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве, и не могли не сознать, что назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения»; «в этом величие наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества»; «и не для захвата, не для насилия это единение, не для уничтожения славянских личностей перед русским колоссом, а для того, чтоб их же воссоздать и поставить в надлежащее отношение к Европе и к человечеству, дать им, наконец, возможность <…> собраться с духом и, ощутив свою новую силу, принести и свою лепту в сокровищницу духа человеческого, сказать и свое слово в цивилизации <…> именно для их полной личной свободы» [автокефалии] *«и воскрешения их духа <…> и для этой же цели, Константинополь — рано ли, поздно ли, должен быть наш. <…> это случится само собой, именно потому, что время пришло, а если не пришло еще и теперь, то действительно время близко, все к тому признаки. Это выход естественный, это, так сказать, слово самой природы*».8

В случае КП эта гностическая диалектика выражается в противоречивом сочетании политики этнофилетизма и экуменизма; сложной коллизии личных амбиций, национальных, государственных интересов, с одной стороны, и осуществления макрокорпоративных проектов (вспоможения «миру всему миру») – с другой; когда Фанар своей деятельностью производит расколы на местах (или поддерживает самые дикие, вроде «Живой церкви» или УАПЦ) и, одновременно, тщится «уврачевать» вселенские расколы (с Римом и нехалкидонитами, в частности). Но суть в том, что сами противоречия эти мнимые, потому что и то, и другое есть выражение одно и того же обмирщения; различные «облачения» из гардероба одного и того же «ветхого человека»; разные гримасы единого спектра греховных страстей.

Так пали с небес силы бесплотные («Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: “взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему”» (Ис 14:12-14)). «Так рушился Иерусалим, и пал Иуда, потому что язык их и дела их — против Господа, оскорбительны для очей славы Его. Выражение лиц их свидетельствует против них, и о грехе своем они рассказывают открыто, как Содомляне, не скрывают» (Ис 3:8-9). Так пал в папоцезаризм первый Рим. Так пали в омут гностицизма первые лица немецкого и русского идеализма (ставшего «колыбелью» немецкого национал-большевизма и русского социал-мессианства). Тем же путем с известных пор идет и Фанар.

8 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь, гл.2, IV / Д.,XXIII,46-48.

Апокрифические основания модернизма

Одной из характерных спекуляций богословского модернизма является следующий прием, или аргумент.

Наличие рудиментов гностицизма у христианских апологетов 2-3 вв. (александрийской школы, в первую очередь) используется как церковно-исторический прецедент для широкого использования этих мотивов в новом богословии. Софизм здесь заключается в том, что некорректные формулировки христианских писателей первых веков, еще одной ногой стоящих в языческой философии, преподносятся, как минимум, как одно из традиционных направлений святоотеческой мысли, а в крайних формах – как истинная «патристика» или даже как «эзотерическое» (закрытое для «темных масс») учение Церкви. Иными словами, те законные заблуждения ранней христианской мысли, которые были отчасти простительны для эпохи до Вселенских соборов (то есть в самом начале богословского осмысления сложнейших вопросов вероучения), эти самые заблуждения модернизм теперь и «возрождает» как норму, на том основании, что они, дескать, не были же соборно осуждены, значит, допустимы и теперь (уже после вынесения соборных решений, произнесения однозначных богословских формулировок и отсеивания ложных идей). Однако то, что было еще недомыслием у александрийцев, после определений Вселенских соборов – это, разумеется, уже не недомыслие, но самое настоящее инакомыслие. Если тогда это было еще неосознанным искажением христианских истин, то теперь это уже сознательная греховная деятельность, или самый настоящий нигилизм в отношении догматического учения Церкви.

Вот несколько ярких примеров такой спекулятивной аргументации в построениях модернизма.

> «…*при вынесении церковной оценки трудов Меня стоило бы проявлять ту же меры терпимости, которую Церковь проявляет при оценке взглядов, например, до-никейских церковных писателей. Пока некий богословский вопрос не становится в центре внимания церковной мысли и полемики — очертания его православного решения как бы размыты (как размыты предметы, находящиеся вне фокуса зрения, на периферии нашего взгляда). Так вопрос о Троичности Божества не попадал в центр церковного внимания до начала арианских споров. Церковные писатели II-III столетий при случае касались темы об отношениях Отца и Сына — но в таких выражениях, которые к четвертому столетию стали уже двусмысленными или даже осужденными. Тем не менее, церковная память с благодарностью относится и к тем, первым поколениям богословов, ибо понимает, что неточность выражений не то же самое, что и ересь (ересь есть*

прямое противление уже установленному церковному вероваию)».9

Вот именно, что неточность выражения в процессе еще только поиска выражения точного – это не то же самое, что та же неточность после соборного определения правильной вероучительной формулы. И очевидно, что возвращение к «двусмысленным или даже осужденным» богословским выражениям и идеям после их церковного осуждения это и есть «прямое противление уже установленному церковному верованию».

Притягательным в доникейских апокрифах для модернизма является именно их религиозный синкретизм и адогматизм, неопределенность и незаконченность, трактуемая как «творческая свобода», атмосфера «научного эксперимента» и «поиска» и т.п. чисто эллинистические (софистические, либеральные, светские) ценности. Отсюда и такая принципиальная оппозиция модернизма церковной «схоластике» как «*точному изложению православной веры*» (кавычки Кураева). Поэтому все модернисты

«*хотели бы* [или] *воспроизвести формы церковной жизни II-III веков*»,10

(как, например, «православный социализм» в неохилиазме), или (чаще) саму двусмысленность этой идеологически переходной эпохи, где так удобно прятать свой собственный скепсис. Поэтому после того, как Кураев объективно показал в своей книге всю несовместимость с учением Церкви апологии оккультизма у о. А. Меня, но следом ему захотелось великодушно «воцерковить» это «наследство», он не нашел ничего лучшего, как прибегнуть к стандартному для модернизма аргументы «доникейской эпохи».

Между тем степень лукавства этой апелляции сполна демонстрирует то, что и сам прот. А. Мень аналогичным образом аргументировал свою терпимость к гностическому «богоискательству» (обличению чего, повторим, посвящены лучшие страницы книги Кураева).

> *«Апокрифы совдавались любознательностью, воображением, творчеством людей. <…> Нередко в антирелигиозной литературе и вообще в исторической литературе можно найти следующие замечания: что Церковь сурово расправлялась с раннехристианскими Евангелиями, апокрифами, уничтожая их и отбирая только те, которые соответствовали ее взглядам. В какой-то степени это верно. Да, отбирали. И отбирали то, что соответствовало. Но давайте посмотрим, что же получилось в результате этого отбора. Вот перед нами апокрифические Евангелия. Они все-таки сохранились. Более того, они бесконечное количество раз переводились почти на все древние языки, на все языки, на которых говорили в средние века. Весь цивилизованный мир Старого света читал эти апокрифы на своих языках! В библиотеке Соловецкого монастыря ученые еще в*

9 д. Андрей Кураев. Вызов экуменизма. Гл. «Александр Мень: потерявшийся миссионер». Цит. по изд.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 384 с.

10 Там же.

прошлом веке нашли огромное собрание этих апокрифов, и оказалось, что <…> там масса новозаветных [апокрифов], написанных в первые века христианства. Те самые, которые назывались "отреченными", которые считались неканоническими, псевдописаниями. Однако их любили и их сохранили. Потому что это была – литература. Это была древняя художественная литература. Самое раннее из них – "Евангелие Иакова". <…> эта история наконец насытила и любопытство и воображение и, так сказать, желание заглянуть туда, в эту тайну, куда евангелисты нас не пустили. Здесь работало воображение людей. <…> "Евангелие Фомы Израильтянина" или "Евангелие Фомы – израильского философа". Оно тоже было написано в Египте около II века нашей эры. И тоже стремилось заглянуть туда, куда евангелисты нас не особенно пускали. <…> Появляются и другие книги, в которых мы находим сборники изречений Христа. <…> Встречаются отдельные яркие изречения, например, Христос в одном из таких Евангелии говорит. "Мир это мост", то есть через него надо пройти. <…> Слова хорошие».11

Эта непреодолимая тяга к «богословскому творчеству» и в нем желание припасть к альтернативным (нецерковным) источникам «духовного знания» свойственны каждому поколению модернистов (несмотря на все предостережения Священного Писания и вывешенный над каждым таким «кастальским источником» святоотеческий баннер «Не пей, козленочком станешь!»).

«*В течение никейского периода для большинства людей “распалась связь времен” и воцарилась – в области культуры – чудовищная дисгармония. Два мира – христианство и эллинизм – противостояли друг другу, вступив друг с другом в конфликт. Современным историкам свойственно недооценивать боль существовавшего тогда напряжения и глубину конфликта. Церковь — в принципе — не отрицала культуру. Уже находилась в процессе становления христианская культура. В каком–то смысле христианство уже внесло свой вклад в сокровищницу эллинистической цивилизации. Александрийская школа оказала значительное влияние на современные ей течения в области философии. Но эллинизм не был готов уступить Церкви что бы то ни было. Отношения между Климентом Александрийским и Оригеном, с одной стороны, и Кельсом (Цельсом) и Порфирием, с другой, были типичны и показательны. Основную роль в этом конфликте играла не внешняя борьба. Гораздо более трудной и трагичной была борьба внутренняя: каждый последователь эллинистической традиции был вынужден в то время пережить и преодолеть внутренний раздор и*

---

11 прот. Александр Мень. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. Беседа 8-я. Цит. по изд.: М., «Фонд имени Александра Меня», 1995. – 671 с.

разлад».12

Несомненно, этот «разлад и раздор» является основным мотивом «неопатристического синтеза» у самого Флоровского, вся цель которого и заключалась в соединении «распавшейся цепи времен», то есть в желании воцерковить эллинизм (вернее – уже новый эллинизм), скрестить гностическую философию (в частности, «немецкий классический идеализм») с Христианством, представить их модусами одного Откровения, различными «эманациями» одного «абсолюта», «воплощениями» одной истины. Так чувствовать «боль» александрийцев мог только тот, кто сам испытывал аналогичную «дисгармонию». Потому что если Церковь требует именно «распада связей» с миром (отречения от язычества и его «лжеименного разума»), то модернизм слишком привязан ко всему этому, поэтому сублимирует эту страсть своего ума в такие тонкие богословский софизмы как «неопатристический синтез», «единый организм» и т.п.13

В других случаях богословское синтезирование неогностицизма, как было сказано, даже не прибегает к подобным сублимациям, но непосредственно обращается к «апокрифическому» богословию первых веков как к «истинному

12 прот. Георгий Флоровский. Христианство и цивилизация. Цит. по изд.: Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. – М., «Пробел», 2000. – 268с.

13 Ср.: «*Я помню, лет двадцать назад у нас с группой богословов была длительная оживленная переписка на тему Вознесения Христова. Пытаясь как-то объяснить это, один из них говорил, что Христос летел через все слои стратосферы, чтобы освятить космос. Я не думаю, чтобы в этом был какой-то смысл, в таком понимании. Восхождение к Богу означало и означает, что бытие Богочеловека стало полностью иным. Оно стало таким же универсальным, вселенским, как бытие божественное. Иисус Назарянин во дни Своей земной жизни был ограничен в пространстве и во времени. <…> А когда происходит Вознесение, то Он одновременно бывает повсюду. Он обретает, как Он Сам сказал, явившись ученикам, обретает всякую власть на небе и на земле. "Дана мне всякая власть", – говорит Он. Дана – значит, до этого Он ею не располагал. Теперь Он уже всевластен. Он управляет Вселенной, она проникается духом Христовым. Начинается одухотворение мира. С Его пришествием. Постепенное одухотворение мира. Недаром Тейяр де Шарден, известный ученый-богослов нашего времени, говорил о космическом Христе. Что вся плоть мира стала плотью Христовой, все тварное материальное мироздание стало Его плотью. И в этом тайна Вознесения. Поэтому, когда Тейяр де Шарден находился в пустыне в экспедиции, и в качестве священника он должен был совершать литургию, и у него не было ни чаши, ни хлеба, ни вина, т.к. это было в глубинах Азии в Монголии, то он поднялся на одну из гор до восхода солнца и наблюдал, как пробуждается мир, как приходит свет на небосклон, как оживает пустыня, как уходит серп луны и поднимается солнце. Он переживал эти события как литургию. Подобно Святым Дарам поднимается солнце, и он так и чувствовал, что это Святые Дары. Потому что вся тварь – и воздух, и горы, и живые существа становится плотью божественной. Вот почему наша Евхаристия – это космическое таинство*» (прот. Александр Мень. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. Беседа 4-я. Цит. изд.).

христианству».

«*Первым христианским текстом, который мне довелось прочесть (в конце 1970-х), было Евангелие от Фомы, и с тех пор моей путеводной нитью остаются слова Христа, которыми оно открывается: “Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем”. Такая установка встречала отталкивание в церковной среде и мешала мне с ней отождествиться. Мне говорили, что искать хорошо и правильно, пока поиск не увенчался приходом в Церковь, а в Церкви надо уже не искать, а подвизаться в смирении и послушании. В какой-то момент я уже начал думать, что православие не для меня. Тем более что в информационно-закрытом, зомбированном мёртвой идеологией советском обществе у меня выработалось стойкое неприятие любого догматизма. Поэтому когда в 1989 году, читая привезённый мною тогда из Штатов, в числе других книг, которым суждено было круто изменить моё [анти-]советское сознание, конспект курса лекций о. Иоанна Мейендорфа “Введение в святоотеческое богословие”, я впервые узнал о Клименте, сразу его полюбил. Шутка ли сказать: “Климент считает знание прерогативой избранных... Из его писаний создается впечатление, что богопознание в истинном смысле доступно только немногим образованным и интеллигентным людям, что одним лишь им дано постичь мистические вершины общения с Богом..." Я узнал в этом образе Климента родственную себе душу интеллигента, являющую живой полюс сопротивления гносеомахии и верности Христу Евангелия от Фомы в самой глубине церковного Предания. Это узнавание было вскоре вытеснено другими впечатлениями того – богатого ими – времени. Следующий “сигнал” пришёл в 1992 году, когда, пролистывая оставлявшие меня безучастными страницы томов серии “Доникейские и посленикейские отцы” в читальном зале Свято-Владимирской семинарии под Нью-Йорком, я неожиданно испытал, что называется, “полный улёт”, будучи захвачен непохожим ни на что мною до тех пор читанное описанием духовного опыта. Как выяснилось, я попал в 7-ю книгу “Строматт” Климента*».14

Еще более откровенен был А.Хомяков, стоявший у истоков отечественного богословского модернизма и прямо заявлявший, что для преодоления «схоластического пленения» школьного русского богословия (то есть Православия как такового) следует черпать идеи не только из александрийского религиозного синкретизма

(«*Святой Климент Александрийский, защищая изучение философии говорит: “Иное идет от Бога непосредственно, иное посредственно. К последнему разряду принадлежит философия; но не зная, не должно ли сказать, что она опосредованна шла от воли Божией; ибо как Евреев*

14 Интервью с А.М. Шуфриным: можно ли православному быть "гностиком"?

воспитал Закон, так Эллинов воспитала Философия о Христе". Да будет позволено и нам повторить эти слова учителя древней Церкви, бывшего светилом первых веков Христианства, и поверить ему, когда он говорит, что это учение принял он от своего великого учителя Пантена, который в таких важных вещах имел обычай высказывать не свое мнение, но то, что получил от ближайших преемников Апостольских»,15

но и непосредственно у столпов гностицизма

(«*ересиархи и многие святые Отцы Церкви, которых мышление так важно и скрывает так много чисто философских положений в форме и объяснении догматов. Из ересиархов между прочим назову Валентина, о котором с таким высоким сочувствием и с таким благородным беспристрастием отозвались некоторые из ранних Святых Отцов. Это струя непочатая и обещающая большое богатство*»).16

Собственно, все это гностическое «богатство» подлинной «христианской культуры» и явило нам следующее поколение модернистов (Карсавин, Булгаков, Флоренский и др.).

---

15 Хомяков А. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению в России» / Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. – М., 1900. Т.1. – С.200-201.

16 Хомяков А. О современных явлениях в области философии / Там же; с. 307.

Христианство в зазеркалье модернизма

Архимандрит Савва (Мажуко) – один из ведущих авторов портала «Православие и мир», ресурса, известного своей ярко выраженной модернистской направленностью, в самом названии которого выражена концепция церковной секуляризации, адаптированной к современности версии православия, московского «аджорнаменто» (итальян.: aggiornamento, обновление)… Поэтому публикации данного автора носят характер не только практики православного модернизма, но и его теории, то есть идеологии «актуального христианства», «обмирщенного православия».

о. Савва (Мажуко)

Так, один из программных тезисов «православного аджорнаменто» формулируется им следующим образом:

> «*Православие не может быть завершено, не может быть загнано в жесткие рамки законченной системы*» (архим. Савва (Мажуко). Постное письмо №9. Христианство без анафемы).

Это, безусловно, само кредо православного модернизма. Поэтому это звучит как один из членов «символа веры» Лютера, и, одновременно, по духу напоминает фразу «Мы требуем, а не просим», которую в романе Достоевского скандировали незадачливые мошенники (предтечи «сыновей

лейтенанта Шмидта»), пытавшиеся «отжать» у князя Мышкина часть наследства.

Отчего же, спрашивается, лайт-православие «не может быть завершено и загнано в жесткие рамки»? – Оттого что «не может быть завершена и не может быть загнана в жесткие рамки» какой бы то ни было «системы» сама душа модерниста, беспокойная мысль религиозного авангардиста. «Православие» же здесь – это то, что называется «объективация», когда чему-то сугубо субъективному, существующему исключительно в сознании человека (не совсем здравого духовного, как правило), придается форма чего-то реального, существующего в объективном мире. Другой термин для обозначения этого идеологического приема – это «сублимация», когда та же объективация осуществляется с элементами идеализации, с целью легализации какого-то психологического контрафакта софиста, например, каких-то нераскаянных смертных грехов, каких-то «вытесненных в подкорку» неприглядных пристрастий, поэтому они и «вылезают с другого бока» как «идеалы», в данном случае – как тезисы религиозного модернизма о том, каковым должно быть «истинное православие». Поэтому для описания богословского модернизма мы также используем термин «неогностицизм», потому что сущность гностицизма это как раз религиозная софистика; лжеименное духовное знание («гносис»); мистический солипсизм под личиной христианства; неверие, принявшее форму церковной реформы; миролюбие под маской богопочитания; гуманизм в овечьей шкуре возрождения духа «древней церкви» и т.д. Ср.: «Здесь [у греческих софистов V в. до н.э.] на первый план выступила человеческая жизнь и человеческая личность с их бесконечным хаосом и пестротой, с их непостоянством, далеким от космического величия [классики]. Однако и эта человеческая жизнь со всем своим хаосом и непостоянством продолжает у софистов трактоваться как объективная реальность, в которой они чрезвычайно заинтересованы, на которую они никак не могут налюбоваться и с которой ведут постоянную художественную игру».17

Такая объективация-сублимация и является основным занятием гностика-модерниста. Новый гностицизм (как и древний) софистически подменяет значение всех христианских терминов на квазихристианские (гностические), которые «мирские», «ветхие», плотские, душевные, посюсторонние, одним словом, греховные, по своей сути.

> «*Если мы называем Торжеством Православия победу восточного христианства, то в чем же она состоит? …имеет хождение версия о “малом стаде”, задача которого хранить истину, причем – только хранить, потому что добавить к тому, что сказали отцы уже нечего... Праздник Торжества Православия стал знаменем охранителей. Это идеология законченности Православия, его завершенности*…» (архим. Савва (Мажуко). Постное письмо №9).

17 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., «АСТ», 2000. С.53.

Соответственно, гностическое «торжество православия» – это, наоборот, торжество непрерывного обновления как разрушения Церкви.

Отсюда культ будущего в модернизме как культ нераздельной истории мира и Церкви, которая должна длиться еще века и тысячелетия, «ныне и присно и во веки веков», потому что именно этого по-настоящему и желает сердце нового гностика, а не чего-то другого.

> «*Апостол Павел был пророком, и я верю, что гимн из послания к Евреям [11:33-38] – пророческий. Он и про иудейских пророков и мучеников, и про египетских монахов, и про печерских затворников, и про русских юродивых, и про новомучеников нашей земли. Но не только о них. Этот гимн о тех неведомых святых и мудрецах, которые придут после нас, когда, может быть, умрёт последний носитель русской речи и в неизвестной нам сейчас стране, среди неродившегося ещё народа проснётся неведомая юная империя, которая будет знать взлёты и падения, войны, расцвет искусства и научные прорывы и много другого, чему нет пока даже названия. И эта империя состарится, и рядом с ней созреют другие, молодые*» (архим. Савва (Мажуко). Постное письмо №9).

Действительно, св. ап. Павел в указанном фрагменте прославлял не только ветхозаветных праведников, но и пророчествовал о будущей Церкви. Но в том-то и дело, что этот грядущий для него духовный расцвет Православия – для нас уже историческое прошлое... Это же так очевидно для трезвого взгляда на состояние современного христианина (в лице самого архимандрита с мандатом модернизма, например).

> «*Один из моих любимых стихов книги Притч звучит так: “В злохудожну душу не внидет премудрость и не будут обитать в теле, порабощенном греху” (Прем. 1:4). Так будет по-славянски. По-русски “злохудожную душу” нарекли “лукавой”. В латинском тексте душа стала “дурноволящей” – malivolam animam. Славянский тут ближе греческому оригиналу “какотехнон псюхэн”: “како-технон” – словно дурная техника, злое искусство, извращенное художество. Изощренность во зле отпугивает Божию премудрость*» (архим. Савва (Мажуко). Постное письмо №13. Монахи и поэты).

Но поскольку гностическое неоправославие это буквально христианство-наоборот, православие-навыворот, поэтому лучшего определения для внутреннего мира самого модерниста, чем «злохудожная душа», не найти, потому что, опять же, все это очень точное описание его софистического (иррационального, адогматического, экзальтированного) сознания. Падший (ветхий) разум гностика порождает богословски неопределенные, двусмысленные тексты с помощью своего злого искусства религиозной подмены, спекуляции, софистики именно потому, что он сам по себе «дурноволящий», лукавый, духовно извращенный.

> «*Когда святитель Григорий Палама взялся защищать исихазм, самому исихазму было уже более тысячи лет. Эта традиция родилась вместе*

с монашеством, хранилась монахами, бережно передавалась от старца к ученику. А что такое исихазм? Объяснить очень сложно. Однако именно из-за этой загадочной практики афонских монахов в далеком четырнадцатом веке разгорелся нешуточный богословский спор, каждая из сторон которого обвиняла противника в ереси» (архим. Савва (Мажуко). Постное письмо №13. Монахи и поэты).

От кого же святитель Григорий защищал исихазм? – От «латинствующих» варлаамитов, которые пытались насадить на православном Востоке латинское учение о благодати – в рамках подготовки богословской почвы для «восстановления единства церквей» (как это лукаво называется в неоправославии, или для унии, как это называлось во времена св. Паламы и вообще в Христианстве), о чем упоминает здесь же сам архим. Савва:

«*Враги афонских подвижников смеялись над ними, выставляли их шутами, ссылались на мудрейшего Аквината*»,

то есть на отца латинской догматики Фому Аквинского... Между тем буквально в предыдущей своей публикации на «Правмире» тот же архимандрит утверждал противоположное:

«*католиков, кстати, мы и еретиками назвать не можем, – нет соборного решения о еретичности католицизма, просто нет*…» (архим. Савва (Мажуко). Молитва с инославными – когда жизнь сложнее правил).

Против чего же тогда восставал святитель Григорий, инициировавший Константинопольские соборы 1331-1341 гг. для осуждения ссылавшихся на Аквината варлаамитов? «Святый Григорий Палама есть один из великих подвижников благочестия Христианского, учителей и ревностных защитников Греческой церкви в борьбе ея с папизмом за православие и за свою самостоятельность. …его непоколебимая ревность по православию против Западной церкви, не уступающие ревности Фотия и Михаила Келуллария…»18 А нужен этот очередной фортель софистического злохудожества, еще один «какотехнон псюхэн» неоправославному архимандриту для того, чтобы «объективировать» антиканоническую молитву новых гностиков с «инославными», или (в переводе на язык Христианства) с соборно осужденными еретиками. Отчего же, спрашивается, приспичило модернисту злостно попирать Апостольские правила и каноны Вселенских соборов? – А все по той же причине страстного миролюбия, неверия в Бога и веры в Человека. Ради мира с миром (в лице «инославных») приходится и святые соборы, осудившие именно те ереси, с носителями которых неоправославный совместно молится, похулить как внесшие «греховные христианские разделения».

«*Например, есть католики, которых, кстати, мы и еретиками назвать*

18 игумен Модест (Стрельбицкий), магистр Киевской духовной академии. «Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник Православного учения о Фаворском свете и о действиях Божиих». Цит. по изд.: Киев, типография Антона Гаммершмида, 1860.

не можем, – нет соборного решения о еретичности католицизма, просто нет, – но и совершать вместе литургию мы тоже не дерзаем, поскольку раны, наносимые Церкви нашими совместными усилиями, заживают веками».

Получается, святой Григорий Палама самим своим «восстанием» и «нанес Церкви раны совместно» с варлаамитами (которые, на самом деле, аквинаты) … Поэтому паламитский (ортодоксальный)

«*аргумент "пусть принимают нашу веру и тогда молятся" не работает*»

в неоправославии. «Работает» же здесь (приносит плоды гностического всеединства) только методика «открытости» миру вообще и инославию (ереси), в частности.

«*Мы, взрослые люди, слишком хорошо знаем, что жизнь куда сложнее любых правил* [канонов и догматов Церкви. – А.Б.]… *Мир стал слишком тесным. Нам никуда не спрятаться друг от друга. Наши жизни и молитвы переплелись, и слава Богу! Тот, кто собственные страхи и болезненное недоверие маскирует за древними канонами, вряд ли подходит на роль хранителя Предания*» (архим. Савва (Мажуко). Молитва с инославными – когда жизнь сложнее правил).

Но мы, славу Богу, уже выяснили, кто здесь, на самом деле, «болезненно недоверует», за что это прячет и чем маскирует. «Мир стал слишком тесным», поэтому «новое православие» стало таким широким… Это снова демонстрирует нам до какой степени в религии неогностицизма все по-другому, все не так, как в Христианстве. Новое «православие» и «мир» настолько «переплелись», что новым «христианам» и еретикам уже «не жить друг без друга», как любовникам в советской песне… Поэтому «хранить предание» в этом «христианстве без анафем» значит непрерывно предавать Христа, отлучать Его Самого от своей экуменической «церкви», продавать Его миру за дешевую дружбу с ним и похоть к нему.

Иными словами, речь у богослова-софиста идет, опять-таки, о своем, неогностическом «предании», а не о Предании Церкви. Священный Синод Константинополя в 1054 г. предал анафеме папистов за «филиокве» как возрожденную «дерзость Македония» (то есть, ересь, осужденную Вселенским собором). Все последующее Священное Предание подтвердило это осуждение католицизма как ереси. Константинопольские соборы XIV в. отлучили варлаамитов как аквинатов. Неоправославие не только отрицает это («*нет соборного решения о еретичности католицизма*»), но даже предлагает заимствовать ново-католический опыт радикальной секуляризации:

«*Должна быть проговорена концепция обновления <…> монашеской жизни… <…> Есть замечательный текст, которым можно было бы смело пользоваться как подсказкой – "Декрет об обновлении монашеской жизни", принятый Вторым Ватиканским собором*» (архим.

Савва (Мажуко). О положении монашества, или конец триумфа).

Церковь осудила софиологию прот. Сергия Булгакова как ересь. «Православие с человеческим лицом» не признает и это.

> *«Протоиерей Сергий Булгаков – человек, который нашей Церковью оставлен впрок, недопонят. Однажды священнику Павлу Флоренскому приснился маленький человек в черном, который объяснил ему тексты Булгакова. Вот так же и нам нужен такой человек, который расскажет о Булгакове*» (архим. Савва (Мажуко). Страсть к жизни нужно беречь).

Вот на этом гностическом «предании», неотъемлемой частью которого являются астральные «люди в черном», и осуществляет свое «домостроительство» новая религия «страсти к жизни».

«Человеческое предание» модернизма

В евангельской полемике Христа с фарисеями и книжниками (то есть в том диалоге, который воплотившийся Сын Божий вел с ветхозаветными богословами по Своему человечеству, как представитель Израиля) имело место противопоставление традиции патриархов и пророков (на которых Христос постоянно ссылался и свидетельствами которых обосновывал Свою миссию: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно. Есть другой, свидетельствующий о Мне; <…> Впрочем Я не от человека принимаю свидетельство, но говорю это для того, чтобы вы спаслись» (Ин 5:31-34)), и того, что Он определяет в иудаизме как «предание человеческое» (Мк 7-1:13). Эта оппозиция двух преданий может быть нам полезна в анализе современного состояния уже новозаветной Церкви, где просматривается схожая коллизия.

Если Христос как Израильтянин опирается на Священное Писание ветхозаветной Церкви, то есть на Божественное откровение книг Моисея, Исайи, Иеремии и других великих пророков (в которых присутствует тот же самый «консенсус патрум», который составляет главное отличительное свойство Священного Предания и новозаветной Церкви, принципиально отличающее их от противоречивых творений человеческого разума), то фарисеи и книжники, «уча учениям, заповедям человеческим» (Мф 15:9), были представителями уже секуляризации, обусловленной, прежде всего, смертными грехами (тщеславием, гордостью, сребролюбием), которые приводили к искажению толкований Закона даже без влияния других религиозных традиций, то есть языческих представлений тех народов, в среде которых иудеи обитали в различные периоды своей истории.

В свою очередь, секуляризация составляет основной принцип и богословского модернизма. Например, «парижская школа» – это во многом плод «вавилонского пленения» отечественных богословов, то есть восприятия ими концепций западной (либерально-протестантской и новой католической) теологии, в свою очередь детерминированной идеями немецкой классической философии, масонства и каббалы. Конечно, причинно-следственные связи там были сложнее, и порою имело место обратное влияние (уже самих «парижан» на новую теологию), но сути дела это меняет: основной характеристикой этого нового фарисейства, так же как и ветхозаветного, была «книжность» как чисто светская ученость, «плотское мудрование» кичащегося своим «лжеименным знанием» падшего разума, что породило новую, ложную традицию («предание человеческое»), мнимую ученость мнимых духовных авторитетов, которая паразитировала на подлинной Традиции, истинном Предании, что неосознанно делало этих книжников разрушителями той самой Церкви, элитой которой они себя осознавали, «устраняя заповедь Божию» своим «преданием» (Мф 15:6).

* * *

Теперь рассмотрим, как работает этот механизм, на конкретном примере.

Свящ. Георгий Кочетков, например, сомневается в бессмертии души.

> «*Не исключено, что становясь прахом, он [человек-грешник] уходит в небытие. Как знать, но, скорее, и это происходит не сразу. Он, может быть, еще долго блуждает астральными останками своей души в падшем, объективированном мире <…> Это больше походит на вечную муку постепенного и полного исчезновения*» (свящ. Георгий Кочетков. Катехизис для катехизаторов).19

Откуда он это взял? – Разумеется, вычитал, скорее всего, у Флоровского, который, в свою очередь, тоже позаимствовали это в новых и «древних» книгах.

> «*Следует ли христианам, как христианам, непременно верить в бессмертие человеческой души? И что на самом деле означает бессмертие в пространстве христианской мысли? Подобные вопросы только кажутся риторическими. Этьенн Жильсон в своих Гиффордских лекциях счел необходимым сделать следующее поразительное заявление: “В общем, — сказал он, — христианство без бессмертия вполне осмысленно, и доказательство этому то, что поначалу оно осмыслялось именно так. По-настоящему бессмысленно христианство*

19 свящ. Георгий Кочетков. Катехизис для катехизаторов. М., 1999. С.595.

без воскресения человека". Удивительной чертой раннего периода истории христианского представления о человеке было, по всей видимости, подчеркнутое отрицание ярчайшими авторами второго века природного бессмертия души» (прот. Георгий Флоровский. Бессмертие души).

Конечно, модернистское учение о смертности души не следует напрямую отождествлять с вульгарным саддукейским неверием («саддукеи, по Иосифу Флавию, не верили в жизнь души после смерти тела»),20 поскольку речь в данном случае идет о, действительно, непростом вопросе антропологии, а именно, о том, природным ли свойством тварной души является бессмертие или это акциденция, то есть дополнительное свойство, которое душа приобретает по благодати, а значит, может его и потерять, согрешив и отпав от Бога. И в этом вопросе даже у святых отцов встречается разночтение. «Св. Отцы и учители Церкви проповедовали бессмертие души все единогласно, с тем лишь различием, что одни признавали ее бессмертие по естеству, а другие по благодати Божией» (митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие).21 И тем не менее даже в таких дискуссионных в самой Церкви богословских вопросах есть неверное и верное их решение, которое рано или поздно появляется по принципу «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1Кор 11:19). И, в частности, в данном вопросе ортодоксальным (то есть окончательным, полагающим конец дискуссии) явилось разъяснение преп. Максима Исповедника: «Поскольку первой целью Бога было создать человека "по образу Божию и подобию" — а "по образу" означает **нетленность, бессмертие, невидимость**, [то есть] то, что отображает Божество, — **Он передал это душе**, передав ей вместе с этим владычество и самовластие [качества,] которые все являются отображениями Божией сущности <…> Так вот то, что относится к Его сущности — то, что обозначают [слова] "по образу" — **это Он естественным образом передал душе**. То же, что относится к Божией энергии, — [это] то, что отображается [словами] "по подобию", — это Он оставил нашему самовластному решению, ожидая конца человека: сделает ли он себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели? Поэтому Священное Писание и опустило во втором случае слова "по подобию"» (преп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения).22 Противоречие данной формулировки с другой святоотеческой формулой «бессмертен не по природе, но по благодати» («душа есть сущность живая, простая и бестелесная; невидимая, по своей природе, телесными очами; бессмертная <…> Все это душа получила **естественно по благодати**

20 Пономарев А.В. Душа. Иудейская литература послепленного периода / Православная энциклопедия. Т.15 С.440-502.

21 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Ч.I. §81 / митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Изд. 4-е. СПб., 1883. Т.I. С.453.

22 преп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. III. 1 / Д. А. Черноглазов, пер.; Г. И. Беневич, Д. А. Поспелов, ред. М., 2010. С. 220.

Создавшего, по которой получила и бытие, и определенную природу» (преп. Иоанн Дамаскин. ТИПВ, 2, III (17); 2, XII (26)),23 – данное противоречие разрешается тем, что ошибочно понимается само выражение «по благодати». Суть здесь в том, что, как видно из приведенной цитаты преп. Максима, несмотря на то, что следует различать естественные дары Творца, которыми наделяется сама тварная разумная природа (как свойства «образа Божия»), и сверхъестественные дары обожения (как свойства «подобия Божия), о тех, и других говорится, что они получены «по благодати», приобретены «по благодати», сотворены действием благодати. Поэтому противопоставление «природы» и «благодати» в формуле Дамаскина призвано лишь различить бессмертие нетварной и тварной духовной природы, как имеющее причину в самой себе (в первом случае) и приобретенную (во втором). Но это вовсе не означает, что прекращение действием благодати (греховный разрыв с Богом) лишает тварный дух этого свойство. В том-то и дело, что нет. «…бессмертие… Он передал… душе, передав ей вместе с этим владычество и самовластие [качества,] которые все являются отображениями Божией сущности» (Максим). В том-то и суть, что бессмертие тварного духа как его природное качество «**естественно по благодати**» (Дамаскин), то есть оно никак не зависит от его «самовластного решения», от того, какой путь самоопределения он выберет: быть с Богом или пуститься в «свободное плавание» греха и даже прямого богоборчества. В любом случае бессмертие навсегда останется с душой и ангелом как непреложный дар Божий самой их сущности. Поэтому никакого умаления «бессмертия» не происходит, например, в падших ангелах: они, так же и человеческие души, **«по благодати» сотворены бессмертными «в себе»**, имеющими начало и не имеющими конца своего бытия. «Знай, что ты имеешь душу свободную, творение Божие прекрасное, сотворенное по образу Создателя, **бессмертное по благодати Бога, который делает оное бессмертным**, творение живое, разумное, нетленное, **по благодати Того, Который даровал сие**» (свт. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения),24 где «бессмертие по благодати» означает именно дарование этого свойства непосредственно (или безусловно) самой природе души, сотворение («соделывание») благодатью бессмертной души, а вовсе не дар опосредованного (условного, или относительного) бессмертия, то есть бессмертия до тех пор, пока благодать оказывает соответствующее действие на смертную по своей природе душу, как это ошибочно понял Флоровский и все последующие поколения модернистов.

Для сравнения вот еще несколько святоотеческих цитат по этому вопросу, прямо говорящих о том, что бессмертие является непреходящим свойством самой природы души. «Испытай себя самого, кто ты; познай, что тело твое смертно, а душа бессмертна; что жизнь наша двояка: одна, свойственная

23 Цит. по изд.: «Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания». Изд.-во «Индрик», 2002.

24 свт. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения. IV, 69 / митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Изд. 4-е. СПб., 1883. Т.I. С.453.

плоти, скоропреходяща, а другая, сродная душе, не допускает предела. <…> Не радей о плоти, потому что преходит; заботься о душе, **существе бессмертном**» (свт. Василий Великий. Беседы).25 То есть, и в состоянии падения человека его душа, оставленная Божественной благодатью, все равно остается бессмертной, потому что это неотъемлемое качество самой ее природы, с которым она была создана раз и навсегда. «Если нерожденность есть нечто; то и бессмертие, некончаемость <…> будет также нечто. Поэтому Бог тем, что нерожден, будет превосходить всех, а по другим свойствам будет тождествен с Ангелами, духами и душами; ибо и они бессмертны и нескончаемы» (свт. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Кн.4). «Так как одно из благ Божеского естества есть вечность, то надлежало, чтобы устроение нашей природы не было лишено в ней участия, но чтобы **она сама в себе самой имела бессмертие** и **вложенною в нее силою** познавала Превысшего и взыскала вечности Божией» (свт. Григорий Нисский. Orat. cat., 5).26 «Взыскание вечности Божией» означает оставленное свободному выбору души качества своего бессмертия (вечности с Богом или вечности без Бога), а не взыскание вечности как таковой, как это, опять же, можно неверно истолковать, потому что бессмертие души именно не имеет никакой онтологической альтернативы (то есть реального небытия), поскольку бессмертие вложено Творцом в саму природу души.

«Прекрасно многознающий в божественном Максим говорит, что “и существование и жизнь и святость и добродетель суть деяния Божии, не сделанные во времени” [Максим Исповедник. Сто глав против гностиков. 1, 48]; а чтобы никто не подумал, что они существуют в веке, хотя и не во времени, продолжает: “Никогда не было, когда не было бы добродетели, благости, святости и бессмертия” [там же; 1, 50]. Опять же чтобы никто не счел, будто он именует безначальным человеческое, святой прибавляет, что “делаемое и существует, и именуется по причастию несделанному; ибо всякой жизни и бессмертия, святости и добродетели”, то есть природно нам присущих, “Творец есть Бог”» (свт. Григорий Палама. Триады).27 И снова мы видим, что в данном случае «по благодати» («по причастию несделанному») означает именно «природно нам присущее», «сделанное (Творцом) бессмертие».

* * *

Однако для нашего более общего вопроса (самой методологии модернизма) главное здесь то, что модернизм в подобных спорных богословских вопросах всегда выберет теологумен, а не догматическое учение, то есть то мнение из

25 свт. Василий Великий. Беседа 3. Цит. по изд.: Творения в 2 т. М., «Сибирская благозвонница», 2008.

26 свт. Григорий Нисский. Orat. cat., 5. Цит. по кн.: Флоровский Г., прот. Догмат и история.М., 1999, с. 190.

27 свт. Григорий Палама. Триады. III,2,7. Цит. по изд.: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М.: Канон, 1995.

двух, которое Церковь, в конце концов, не признала своим, как ошибочное, то есть человеческое. Более того, модернизм выберет теологумен и – догматизирует его, а истинное учение Церкви, подлинный догмат – упразднит как «схоластическую» ошибку исторической Церкви.

> «*Епископ Андерс Нигрен (Anders Nygren) в своей знаменитой книге Den kristna karlekstanken genom tiderna восхваляет апологетов второго века именно за эту смелую мысль и видит в ней выражение подлинно евангельского духа. Основной акцент ставился в те годы, а, по мнению Нигрена, должен был ставиться всегда, на "воскресении тела," а не на "бессмертии души." Ученый-англиканин XVII-го века Генри Додуэлл (Henry Dodwell, 1641-1711, бывший Camden "Praelector" истории Оксфордского университета) издал в Лондоне любопытную книгу под весьма озадачивающим названием: Эпистолярные рассуждения, доказывающие из Писаний и ранних Отцов, что душа — исходно смертное начало, делаемое, однако, бессмертным или на вечную муку — по божественному изволению, — или на жизнь вечную — сочетанием с Божественным Крещающим Духом. <…> Додуэлл был, очевидно, первым, кто собрал огромное количество информации по раннехристианскому учению о человеке <…> И он абсолютно прав, когда утверждает, что христианство признает, скорее, не естественное "бессмертие," а сверхъестественное соединение с Богом, который "единый имеющий бессмертие" (1 Тим 6:16)*» (прот. Георгий Флоровский. Бессмертие души).28

То есть, как всегда, «неопатристический синтез» оказывается «синтезом» православия, инославия и «раннего-христианского» гностицизма. Если для христиан «предания старцев» – это святоотеческий консенсус, то для кочетковцев (как модернистов последнего поколения) «предание» – это именно Хомяков в качестве «патриарха», Флоровский – в качестве «апостола» и Булгаков – в качестве «златоуста». И этим они так же, как и ветхие «книжники», «отменяют заповедь Божию, чтобы соблюсти свое предание», «оставив заповедь Божию, держатся предания человеческого» (Мк 7:8-9).

При этом другие направления модернизма могут придерживаться противоположного мнения по тому же самому вопросу, так же как среди ветхозаветных книжников существовали конкурирующие секты евсеев, фарисеев и саддукеев. Более того, сугубо «человеческая» природа этого явления даже предполагает софистическое разнообразие мнений, максимально широкий диапазон версий и творческих «исканий». В частности, в других направлениях модернистской (или неогностической) антропологии душа может обладать уже не тварным, но нетварным природным бессмертием, будучи в прямом смысле «частицей Бога». «Напротив, иудеи диаспоры, находясь в окружении эллинистической культуры, усваивают распространенные в ней идеи. Душа здесь чаще понимается как отдельная от тела и более значимая часть человеческой природы. <…> Как центр природы человека, его подлинное "я", душа бессмертна, только временно связана с

28 прот. Георгий Флоровский. Бессмертие души. Цит. изд.

телом и тяготится им…» (Пономарев А.В. Душа. Иудейская литература послепленного периода).29 То есть, ментальность среды или круг чтения определяют характер искажения истинного сакрального учения. И русское богословие в изгнании («парижская школа») методологически лишь печально повторило судьбы «вавилонского пленения» иудеев.

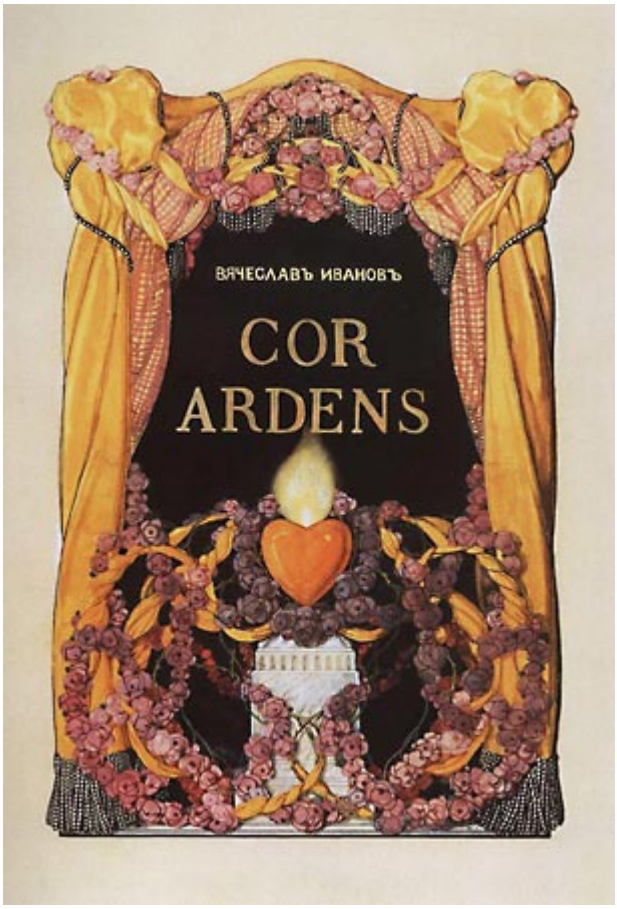
Поэтому и Священное Предание Христовой Церкви подвергается в новом фарисействе схожей двусмысленной процедуре. Как ветхозаветными книжниками пророки формально почитались, но духовно они были их самыми настоящими антагонистами («строите гробницы пророкам, которых избили отцы ваши: сим вы свидетельствуете о делах отцов ваших и соглашаетесь с ними, ибо они избили пророков, а вы строите им гробницы» (Лк 11:47-48)), нечто подобное происходит и в модернистском богословии под лозунгом «неопатристического синтеза» (или «Вперед! к отцам»), в результате которого св. Отцы мало что узнали бы в этом «синтезе» своего. Именно этот подспудный скепсис или прямой нигилизм в отношении Священного Предания и является главным мотивом реформы модернизма: ортодоксальное святоотеческое толкование Священного Писания отвергается обмирщенным сознанием нового богословия и вместо него предлагается свое, чисто «человеческое предание», то есть религиозный гуманизм как новый гностицизм или новое фарисейство.

> «…*учение о бессмертии души человека <…> настолько вошло в плоть и кровь людей, как и в разные церковные и околоцерковные писания и предания, что кажется, что если этого бессмертия нет, то разрушаются самые основы веры*» (свящ. Георгий Кочетков. В поисках смысла истории).30

Какие именно это «околоцерковные предания и писания», которым модернизм «в поисках смысла истории» отказывает в подлинной церковности, мы уже видели. «Святоотеческое наследие в книгах свящ. Георгия Кочеткова либо остается невостребованным, либо подвергается критике» (Заключение Комиссии по богословским изысканиям священника Георгия Кочеткова).

29 Пономарев А.В. Душа. Иудейская литература послепленного периода. Цит. изд.

30 свящ. Георгий Кочетков. В поисках смысла истории. Газета «Кифа», 2005. № 6 (33). С.10.



К. Сомов. Фронтиспис книги стихов В.И. Иванова Cor ardens. 1911 г.

Еще одно сравнение, которое напрашивается в нашем стремлении описать природу богословского модернизма, это сравнение его с декадансом, вернее – с такой его формой, как символизм Серебряного века. Не случайно эти направления отечественной философско-богословской мысли и культурной жизни возникают практически одновременно и развиваются параллельно.

Декадентство, в целом, – это упадническая стадия романтизма. Символизм же – это как бы «высшая» (квазирелигиозная) «степень» этого упадка, когда в предсмертной агонии декадентства начинаются «духовные» галлюцинации. Декадентский символизм это полуоккультная субкультура, порождение каббалы, масонства, теософии и других разновидностей неогностицизма Нового времени, когда в результате тления падшего ума рождается лжеименное «духовное знание». «Если будешь призывать знание и взывать к разуму; если будешь искать его, как серебра, и отыскивать его, как сокровище: то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге» (Прит 2:3-6). Соответственно, полная потеря «страха Господня» в декадансе и богословском модернизме – это верные признаки их религиозного безумия,

внутренне переживаемого как обретение истинного знания. Сущность это явления – ложное религиозное мнение человека о себе как «избраннике небес», «любимце богов» («Учителей Человечества», «Махатм»), как представителе особой касты «высших людей», наделенного потенциальными сверхчеловеческими способностями, которые надо только в себе «раскрыть». «Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя» (Гал 6:3). Одним словом, символизм как религиозный декаданс характеризуется, прежде всего, «бесовской прелестью» как типично гностическим самосознанием, диаметрально противоположным ортодоксальному смиренномудрию и трезвлению. Здесь же, напротив, все построено именно на нетрезвости, на культивировании состояния «экстаза» как духовного опьянения человека. Отсюда речь декадентов – сомнамбулическая, «пророческая» заумь, понятная только для «посвященных», то есть находящихся в той же «астральной связи» с «душами звезд» и «высшими духами», в которой находятся сами «оракулы» религиозного декаданса. Вот стандартный набор речевых штампов этого символического «санскрита», на котором говорили эти последние потомки вымерших «арийцев», они же – предтечи «духовных» людей «новой расы» («эпохи Водолея»): «единый организм», «живые токи», «потоки энергии», «магнетическая сфера», «астральный план», «лучи духовного света», «эманации», «сила мысли», «светоносный», «животворящий», «жизнепоток» и т.д.

Объективно – это сленг Эммочки-Людоедки из «Двенадцати стульев», точно описанного Ильфов и Петровым социального типа все той же эпохи революционного хаоса, прежде всего – хаоса человеческого сознания. То есть, Эммочка – это тоже жертва декаданса, или другая его форма; она пребывает в той же непоколебимой уверенности своего принципиального отличия от «простых смертных» и, в частности, уверенности в том, что язык, на котором она говорит, это «язык богов» (жителей «местечка Парижес», в частности, а это то же самое в этой субкультуре, что «махатмы» – в теософии). В декадентском символизме – аналогичная ситуация. Зинаида Гиппиус (и даже Марина Цветаева) – это та же Эммочка, но на «другом уровне» прелести. Декадентская речь – это речь духовно больного человека, патологическая «глоссолалия» как говорение на реально не существующем языке, но который представляется говорящему (и завороженному массовому слушателю) как пока еще «незнакомый», или забытый («древний»). Неясность, иррационализм, импульсивность, алогизм, экспрессия, бессвязность, адогматизм, экзальтированность – вот основные признаки этой речи. На этом же самом языке «звезд» написано подавляющее большинство текстов современных песен рок- и поп-культуры (например, Земфира – очередная реинкарнация Эммочки-людоедки: два связанных по смыслу предложения здесь – уже большая редкость; какие-то обрывки впечатлений; клочки мыслей; словом, сплошной «поток сознания» медиума). Все это тоже продолжающаяся агония декаданса (романтизма), «бронзовый век» все той «мировой культуры» Нового времени, все той же массовой религии «развитого» гуманизма, хотя уже и на последнем историческом издыхании его идей и декламаций.

Так вот, богословский модернизм – это тоже не что иное, как религиозный декаданс. Не случайно Ф. Достоевский и В. Соловьев стоят у истоков и того, и другого движения: декаданса Серебряного века и нового отечественного богословия. «Пушкинская речь» Достоевского – это просто «евангелие» декадентской зауми, речь безумного «всечеловека» с его патологической «всеотзывчивостью» (как отзывчивостью «всем духам»), только в силу всеобщего «сдвига по фазе» воспринимающая как эталон «классической культуры». И именно по этой причине следом явились Мережковские и Розановы с их «фаллическим христианством», Бальмонты и Брюсовы с их желанием «прославить и Господа, и дьявола», – потому что эпилептический декаданс Достоевского был единодушно признан эталоном разумной мысли и речи. Крестоборчество «нравственного монизма» Храповицкого – это именно богословский декаданс, тление богословского ума, догматический упадок и распад. Постоянные отсылки Флоровского к апологетам 2-3 веков (то есть к еще полуязыческому сознанию переходной эпохи от эллинистической к христианской мысли) это тоже не что иное, как богословский декаданс, иррационализация догматического учения Церкви (отсюда – борьба со «схоластикой» как основной тренд этого направления).

И, опять же, в полной аналогии с эволюцией декаданса в светской культуре современное состояние богословского модернизма являет нам уже «бронзовый век» этого явления, то есть декадентскую агонию лжеименного «христианства», которое характеризуется, прежде всего, еще более патологической речью: политизированной, бюрократической, даже уже не богословски выхолощенной, но просто лишенной всякого содержания. Вот яркий образчик такой речи:

> «*Церковь ещё раз свидетельствует о том, что счастье в отношениях мужчины и женщины достижимо только на началах любви и взаимной ответственности, которую закрепляет в том числе и брак, регистрируемый государством*» (В РПЦ призвали не воспринимать буквально слова протоиерея Смирнова о гражданских женах). –

Так замглавы синодального отдела по взаимоотношениям церкви с обществом и СМИ Вахтанг Кипшидзе прокомментировал скандальную проповедь прот. Димитрия Смирнова, в которой он в резкой форме осудил блудные сожительства как норму современного российского общества. А замглавы синодального отдела, как и положено во «взаимоотношениях церкви и общества», нейтрализовал этот православный фундаментализм. И суть здесь в том, что этот комментарий – это торжество «нравственного монизма»: никто уже в самой Церкви не говорит о том, что блуд – это грех; что грех – это нарушение заповеди Божией; что блуд – это беззаконие, за которым неотвратимо последует страшное наказание, потому что блудниками переполнен ад. Так «церкви» с «обществом» говорить не следует, это некультурно. Поэтому все сводится (даже у самого критика этой «общественной проблемы» о. Димитрия) к «безответственности мужчин» и нежелании «строить отношения» на «началах любви». Следовательно, «позиция церкви» по этому вопросу уже ничем не отличается от позиции

масонства и других форм гностической религии самоспасения, где все должно «строиться» на тех же самых «началах». И это самый настоящий богословский декаданс, или (как мы знаем из истории культуры) стадия уже необратимого распада христианского сознания.

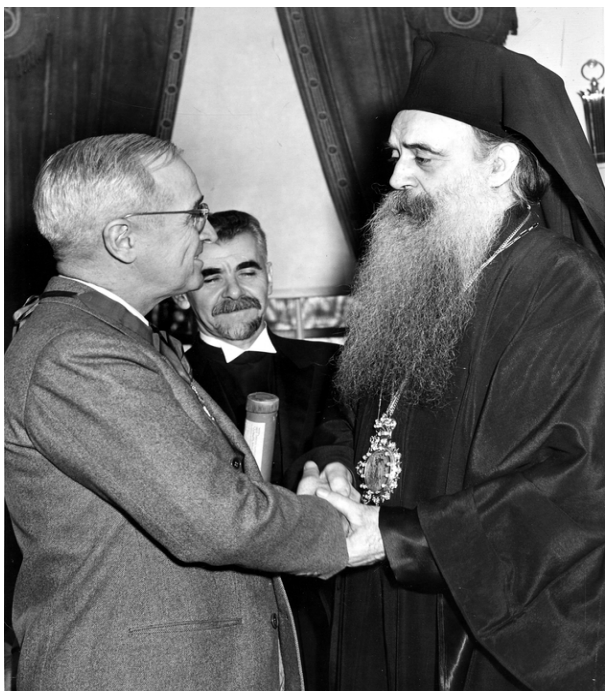
Символы современной истории Церкви

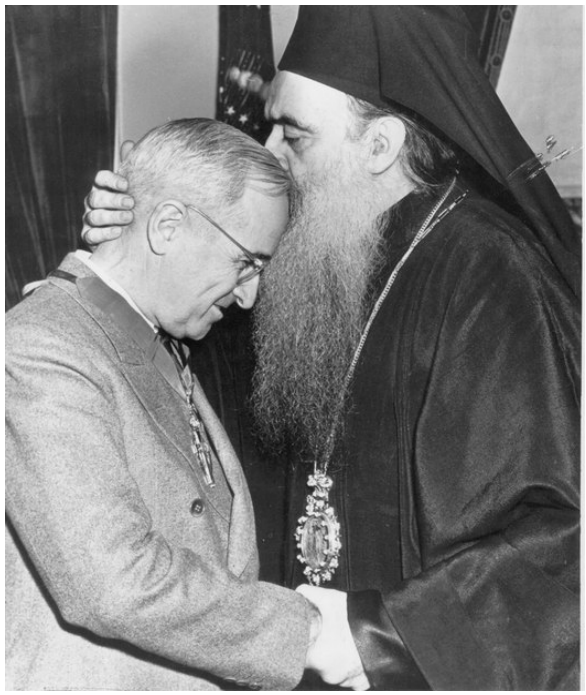
Все церковные люди со стажем, конечно, помнят или хотя бы слышали про историю о расправе сектой свящ. Георгия Кочеткова над о. Михаилом Дубовицким, учиненной в 1997 году в помещении одного московского храма, после чего последовало запрещение первого в священнослужении (впоследствии снятое). Особенно возмутительным для христиан в том глумлении над иереем Божием было то, что физическое насилие сопровождалось еще и психологическим, поскольку о. Михаил после долгого измывательства «прихожанами» по настоянию сектарха был «недобровольно госпитализирован» в психиатрическую больницу как «социально опасный гражданин». Вспомнить же еще раз те события захотелось не потому, что новый церковный скандал в Тверской епархии снова связан с революционной деятельностью Кочеткова, но по причине того, что в той истории самой по себе содержалась своего рода архетипичность, на которую ранее, может быть, не обращалось должного внимания.

«Вначале напомним читателю основную канву тех давних событий. Отец Михаил Дубовицкий был вторым священником в храме Успения Божией Матери в Печатниках, где настоятелем служил свящ. Г. Кочетков. В момент, когда он в очередной раз позволил себе высказать несогласие с модернистской ломкой богослужения и его русификацией, которая практиковалась в том храме, настоятель приказал вызвать скорую психиатрическую помощь, и с помощью одной из “прихожанок” Кочеткова, выдававшей себя за опытного психиатра, священник-ревнитель был госпитализирован с диагнозом “острый приступ шизофрении”. За три года, что он пробыл под запретом, никаких следов покаяния им проявлено не было; однако в силу беспрецедентного давления, оказанного на патриарха Алексия II с помощью либеральной прессы, разного рода приближенных Ельцина, а также иностранных дипломатов (в частности, тогдашнего госсекретаря США Мадлен Олбрайт), запрет в итоге был снят, и “виновник торжества” был просто отправлен за штат».31 Второй (то есть, православный) священник (о. Михаил) был направлен в общину Кочеткова для того, чтобы как бы «сдерживать» реформаторский радикализм настоятеля (Кочеткова)… И в этой ситуации уже содержится изрядная доля церковно-исторического символичности, поскольку подобная двусмысленность, как уже неоднократно отмечалось, проходит красной нитью через всю политику и идеологию священноначалия РПЦ последнего времени, которое, с одной стороны, само ратует за широкие реформы в Церкви, а с другой – никак не может для себя определить их меру… С одной стороны, вроде, и каноны нужно «смело ломать» и «в ногу со временем шагать», а с другой – и с «темными» церковными массами (не поспевающими за прогрессом церковной жизни) следует считаться, да и

31 Семенко В. События в Твери могут стать началом качественно нового, организованного консервативного движения в РПЦ.

совсем без иконостаса как-то, того, «стрёмно»… Отсюда такая ситуация, когда в одном приходе сослужат представитель «нетрадиционной богословской ориентации» Георгий Кочетков и ортодокс Михаил Десницкий. То есть, священноначалие само своей иррациональной политикой и богословским «шатанием» спровоцировало тот скандал, создав такую ситуацию, которая не могла разрешиться никак иначе, кроме того, как она разрешилась, потому что «какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» (2Кор 6:15-16).





Будущий Патриарх Афинагор вручает президенту США Трумэну наперсный крест с частицей Животворящего Креста. Вашингтон, 10 февраля 1947 года.

Однако символизм того конфликта в храме Успения Божией Матери этими наблюдениями и соображениями отнюдь не исчерпывается. Как выясняется, в схожих обстоятельствах происходила замена Константинопольского патриарха Михаила V на более «передового» Нью-Йоркского архиепископа Афинагора ровно за полвека до московских событий. То есть, имело место аналогичное столкновение церковного модернизма и консерватизма, богословского авангарда и ортодоксии уже на уровне Поместной и даже Вселенской Церкви, а не одного московского прихода. При этом и там в ход было пущено средство «карательной психиатрии» (В. Семенко), и там интересы «православного авангарда» лоббировались международными политическими кругами можно-догадаться-какой религиозной ориентации. «Более года большое число митрополитов в Священном Синоде пытались сместить Максима с патриаршества… Настроенные против Максима митрополиты обращались к греческому правительству с частыми письмами по этому вопросу и неоднократно призывали к созыву генерального Синода, чтобы заставить его уйти в отставку. <…> Греческие СМИ распространили известие о психическом заболевании Патриарха [Михаила] 29 декабря 1946 года. На следующий день Фанар всё отрицал, заявляя: “Его Святейшество в добром здравии…”. 3

января 1947 года известия достигли Соединённых Штатов. “Чикаго Трибьюн” (*The ChicagoTribune*) сообщила о специальной комиссии экспертов по психическому здоровью, которая провела обследование Патриарха и определила, что он “страдает нервным расстройством”. <…> 20 марта ЦРУ сообщило о возможности назначения правительством Турции медицинской комиссии для определения того, сможет ли в дальнейшем патриарх Максим выполнять свои обязанности. <…> 9 мая газета “Нью-Йорк Таймс” сообщила, что у патриарха Максима случился “острый нервный срыв”, и архиепископ Афинагор назывался наиболее вероятным кандидатом в его преемники. Заинтересованность разведки США в этом деле не осталась незамеченной газетой “Таймс”: “Официально американцы никак не выражали свою поддержку архиепископу Афинагору, хотя военная разведка США внимательно следит за ходом развития ситуации”. Издание подчёркивало, что “Турки называли архиепископа неофициальным послом Турции в США, настолько тёплыми были отношения между иерархом и турецким правительством… Правительство Греции благосклонно относится к архиепископу Афинагору, но не желает, чтобы такой успешный деятель покинул США и его богатых спонсоров из-за греческих дел”. Девять дней спустя, 18 мая, издание “Чикаго Трибьюн” опубликовало новость о том, что патриарх Максим “оставляет свой трон” и отправляется в Грецию. Озвучивались предположения, что он уже никогда не вернётся на Фанар» (Нейми М. Заменяя Вселенского патриарха: смещение Патриарха Максима Пятого согласно документам ЦРУ).

Таким образом, разница между этими историями (кроме, конечно, масштаба) только в том, что в московском варианте имели место «качели» (когда то православная, то модернистская сторона брала верх в противостоянии) и на какое-то время даже произошла обратная замена настоятеля-модерниста на настоятеля-ортодокса; тогда как в греческом варианте на модернистскую чашу весов сразу была брошена жидомасонская золотая гиря, а на православную – ничего, или, как теперь бы сказали, дырка от рулона туалетной бумаги…

И, наконец, еще одна общая черта этих, казалось бы, никак не связанных между собой событий в истории Русской и Константинопольской Церкви, которая обращает на себя внимание. В свете ускорившегося в последние годы «сближения» РПЦ с еретическим Ватиканом и использования в этих целях таких инструментов как бартер святынями и «братские» пиар-поцелуи, не менее символическими начинают выглядеть и следующие греческие эпизоды: «За несколько дней до выхода упомянутого доклада [ЦРУ] архиепископ Афинагор находился в Вашингтоне, где наградил президента Трумэна частицей Креста Господня. Именно в ходе церемонии награждения была сделана известная фотография, на которой Афинагор целует лоб Трумэна». «Президент Трумэн и избранный патриарх Афинагор провели встречу 16 декабря. Возможно, именно на этой встрече Трумэн предложил отпустить Афинагора в Стамбул на борту президентского самолета. 23 января 1949 года Афинагор поднялся на борт самолета Трумэна, причудливо названного “Священная корова”» (Нейми М. Заменяя Вселенского патриарха: смещение Патриарха Максима Пятого согласно документам ЦРУ). Более символическим

было бы только, если бы тот самолет назывался «Троянский конь»… или «Пломбированный вагон».

Обмирщение вместо обожения

или «от обожения к обмирщению» – вот еще одна формула, которой можно точно и емко описать основной принцип богословского модернизма.

Если в Христианстве высшим смыслом и целью человеческой жизни было «обожение», «стяжание благодати» как сущности спасения, то в неогностической религии модерна им негласно стало «стяжание» противоположного состояния «обмирщения», то есть обретение единства с миром, а не с Богом, как в Христианстве. Суицидальный (с христианской точки зрения) характер такого целеполагания человеческой жизни в религиозном модернизме обусловлен тем, что в основе его лежит ложное, а именно, пантеистическое понимание мира как воплощения Бога. Иными словами, под обмирщением новый гностицизм тоже понимает форму обожения, поскольку полагает, что Божество внутренне присуще миру; что природа мира и природа Бога едины, вернее – что это одна и та же божественная субстанция, только в различных состояниях. «*Разум*», – пишет Шеллинг (а, с ортодоксальной точки зрения, разум Шеллинга или разум Спинозы, на которого Шеллинг в данном случае опирается, это «падший», или «лжеименный», разум, который тщится осуществить архетипическую утопию человеческого рода – утопию «становления Богом» путем «познания», или, одним словом, гностический разум), –

> «*хотел реализовать этот переход от бесконечного к конечному, чтобы тем самым привнести единство в свое познание. Он стремился найти промежуточное звено между бесконечным и конечным, чтобы объединить их в единство знания*».32

«Бесконечное и конечное» в философии всеединства это не что иное, как «нетварное» и «тварное» – в терминологии Христианства. Соответственно, «проблема перехода» от первого ко второму, которая решается в этой неокаббалистике, это и есть точное повторение ситуации эдемского грехопадения. То есть, Шеллинг вслед за Спинозой решает ту же самую «общечеловеческую проблему» естественного «становления богами», рассуждая при этом, как первый Адам:

> «*Поскольку найти это промежуточное звено разум не в состоянии, он, не отказываясь от своего высшего интереса*» [стать Богом], «*который заключается в единстве познания, хочет вообще не нуждаться в таком звене. Поэтому стремление разума реализовать этот переход находит свое выражение в абсолютном требовании: перехода от бесконечного к конечному быть не должно. Сколь отлично это требование от противоположного — такой переход должен быть! Это последнее трансцендентно, оно хочет повелевать там, куда не доходит его сила, — в области бесконечного. Таково требование слепого догматицизма. Первое же требование, напротив, имманентно,*

32 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо седьмое / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1. С.64-65.

оно хочет, чтобы я не допустил перехода. Здесь догматизм и критицизм объединяются в одном и том же постулате. Философия действительно не может перейти от бесконечного к конечному, но может совершить обратное — перейти от конечного к бесконечному».33

Как ни дико это звучит для христианского уха, но данная «проблематика» постепенно увлекает не только неогностическую философию Нового времени, но и новое богословие. В частности, именно решением этой же «проблемы перехода от конечного к бесконечному», или от человеческого к божественному, мотивирован переход нового богословия от ортодоксального обожения к модернистскому обмирщению как основному принципу этой религиозной системы.

В результате традиционная христианская формула вездесущности Бога под влиянием неогностической философии всеединства спекулятивно истолковывается в богословском модернизме именно как формула имманентности. Тогда как, на самом деле, это, напротив, формула трансцедентности Бога миру, потому что «проникновение принадлежит собственно естеству Божескому, ибо оно через все проходит и проникает, как хочет, а через него ничто (не проходит и не проникает)».34 Бог присутствует везде в мире, но от этого Его природа никоим образом не смешивается с природой мира, ни – тем более – отождествляется с ней. Непричастуемость Божественной сущности (природы) для твари – это один из основных принципов паламизма как догматически итогового учения Церкви. Поэтому христианский дуализм Бога и мира и предполагает отказ от последнего ради спасения как обретения единства с Богом по благодати.

Вот некоторые выражения этой квазихристианской идеологии обмирщения в ново-богословском дискурсе, которые сразу приходят на память.

«*С самого начала подготовка человечества к будущему воссозданию всего творения Божия (Откр 21:5) животворящей энергией богочеловечества происходит двумя различными путями: непосредственно в Церкви, или в “граде Божием”, и за ее видимыми границами — в “земном граде”. Конечно, ближайшим и ценнейшим плодом пересоздающей мир Божественной деятельности является Церковь, но область Царства Божия шире, чем область собственно церковной жизни. Христос — Спаситель всех человеков (1Тим 4:10), будучи Главой Церкви, действует и явно, и сокровенно в душах всех людей, ради спасения коих Он пришел на землю (1Тим 2:4). Но отсюда следует, что и Церковь, как Его тело, простирает свое действие в той или иной степени на все человечество. За пределами “града Божия” происходит также постепенное обновление мира, состоящее в созидании сокровенных элементов Царства Божия, на основе*

33 Там же. С.65.

34 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн.3, гл. VII (51). Цит. по изд.: св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., «Наука», 2006.

рассеянных среди “земного града” и зреющих в нем “сперматических логосов” истины и добра. <…> Христиане и другие люди доброй воли могут, таким образом, являться как бы естественными союзниками в этой священной борьбе, будучи разумными орудиями или даже служителями и соработниками Божиими в Его преобразующей человечество деятельности» .35

Данный пример богословского имманентизма особенно показателен, поскольку он осуществляется в прямой полемике с ортодоксальным дуализмом (учением блж. Августина о «двух градах» как традиционным для Священного Предания пониманием смысла мировой истории).

Другой пример.

«*Достоинство человеческой личности, проистекающее из сотворения человека по образу Божию для участия в исполнении Божественного замысла о человеке и мире, было источником вдохновения для отцов Церкви, которые углублялись в таинство Божественного домостроительства. <…> Целью вочеловечения Слова Божия является обожение человека. Христос, обновив в Себе Самом ветхого Адама (ср. Еф. 2:15), “сообожил в Себе человека, начаток нашего упования” (Евсевий Кесарийский. Доказательство в пользу Евангелия. 4, 14. PG 22, 289). Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род: “Единородный стал человеком для того, чтобы <…> собрать воедино и возвратить к первозданному состоянию погибший род, то есть, человечество” (Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна, кн. 9. PG 74, 273D-275A). Это учение Церкви является источником всякого христианского устремления к сохранению достоинства и величия человека*» (Миссия Православной Церкви в современном мире. А1.).

Здесь основной принцип искажения догматики уже не открытая полемика, но спекуляция, или софизм, ложное толкование, принцип которого заключается как раз в отождествлении обмирщения и обожения: онтологическое (природное) единство человеческого рода в ветхом Адаме якобы тождественно единству этого же рода во Христе (то есть сакраментальному единству Церкви).

Но это цитаты уже, что называется, «классические»; это уже фактически «догматика» богословского имманентизма, или всеединства (достигнутого «тождества конечного и бесконечного»). Обыденные же примеры этого явления в современной церковной жизни уже просто бесчисленны. Например, отказ от иконостаса в «пилотных проектах» храмов нового поколения – это не что иное, как очередная форма «перехода от конченого к бесконечному», то есть ускорение этого «перехода», где иконостас как граница между святым местом (как трансценденцией) и церковным «миром» (как кающимися грешниками) воспринимается новым богословским сознанием как преграда,

35 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.22.

требующая демонтажа (в «блаженном» представлении гностика, что это облегчит ему «переход» к «божественному началу»). Или отказ от церковно-славянского языка – это тоже форма «выхода в астрал», вернее – наоборот – форма низведения «бесконечного» в «конечное», форсированного насаждения Царствия Божия на земле (дескать, не нам надо учить язык ангелов, а пусть ангелы говорят на национальных языках, потому что последние не менее «божественны» по своему происхождению, или «по своей природе», чем язык горнего мира). Или – различные формы постепенного ослабления нравственных норм, – тут снова задействована логика неогностического «перехода»: человеку мира сего не нужно как-то принципиально меняться, чтобы «соединиться с Абсолютом», как того требовала пресловутая «схоластика» (то есть церковная догматика). Если мир («конечное») – это лишь «модификация» Божества, то и все мирское – тоже лишь модусы «бесконечного».

> «*Отсюда и нехорошее слово “миряне” — не выношу его, не принимаю! Это не просто слово, это своего рода “символ веры”, вероисповедальная концепция, которая раскрывается в книжках под общим названием “Как спастись в миру?” — то есть, если ты не принадлежишь к одному из духовных сословий, ты уже не дитя Божие, а человек, внешний Церкви. И не подумайте, что духовенство, говоря “Церковь”, имеет в виду церковную организацию, нет, сама церковная организация и есть в глазах клерикалов Тело Христово. Только клерикалами я называю не священников, а всякого человека, даже неверующего, который сознательно или бессознательно отождествляет Церковь с духовным сословием, остальных относя к категории мирян, “собирающих крошки с трапезы господ”*» (архим. Савва (Мажуко). Князь Церкви, Ваше Преосвященство и владыка).

Иными словами, модернист-антиклерикал не приемлет ортодоксальную иерархию, отрицает различие благодатных даров в Церкви, «сугубую благодать» священства в отношении меры благодати дьяконства и – тем более – мирян. И логика здесь все та же, то есть каббалистическая, шеллингианская, «нравственно-моническая». Вернее – свое (гностическое) различие духовных рангов здесь, конечно, тоже имеется, но оно существует не по каноническому принципу именно статуса в Церкви, но по принципу «духовно-нравственного развития личности», где любой Диоген (даже вообще не будучи членов Церкви) может заткнуть за пояс любого православного монаха или епископа по степени «богоносности», реальной «святости».

Таким образом, всякое стирание границ между церковным и светским, святым и греховным, богословским и философским, сакральным и секулярным, ортодоксальным и еретическим, каноническим и неканоническим, нетварным и тварным, сверхъестественным и естественным – все это в новом богословском сознании мотивировано произошедшей подменой основного принципа святоотеческого обожения на неокаббалистическое (или неоплатоническое) обмирщение, которое является не чем иным, как гностическим вариантом ортодоксального теозиса, то есть квази-обожением.

«*Только теперь нам становится ясным смысл “Этики” Спинозы*» [название труда и автора можно заменить, например, на «Катехизис» свящ. Г.Кочеткова]. «*Не чисто теоретическая необходимость, не простое следствие положения ex nihilo nihil fit привели его к тому решению проблемы, которое гласит: “нет перехода от бесконечного к конечному, нет транзитивной — есть только имманентная причина мира”. Этим решением он обязан тому практическому суждению, которое известно всей философии, но Спиноза*» [Кочетков] «*истолковал его в соответствии со своей системой. Он исходил из бесконечной субстанции, из абсолютного объекта. “Не должно быть перехода от бесконечного к конечному”, — гласит требование всякой философии»* [или догматики – в нашем случае]. *«Спиноза истолковал это требование в соответствии со своим принципом: конечное отличается от бесконечного только своими пределами, все существующее есть лишь модификация этого бесконечного; следовательно, нет перехода, нет противоборства, есть только требование, чтобы конечное стремилось стать тождественным бесконечному и раствориться в бесконечности абсолютного объекта*».36

36 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Цит. изд. С.65.

«Нирвана» нравственного монизма

В своем толковании понятия «третьего неба» из Второго Послания Коринфянам св. ап. Павла («Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба» (12:2)) профессор МДА А.И.Осипов предложил такой богословский неологизм, как «инстаз».

> «*Обычно это называется термином “экстаз”… Но “экстаз” это [значит] “выйти”, [“эк-” означает] “из-”… Это больше, видимо, относится к мистическим состояниям… [Здесь же правильней сказать] “экклестаз”, или лучше, может быть, “инстаз”… Если [восхищение до третьего неба означает] “вхождение в сердце”, то, скорее, “ин-”, нежели “эк-”… Так что, видите, о чем идет речь [в Послании]. “Духовный мир” [находится] здесь… И вот в данном случае апостол… ощутил какую-то третью степень [этого состояния]…*» (Осипов А.И. Третье небо).

Иными словами, как всегда в своих лекциях, Алексей Ильич остается верен принципам «нравственного монизма», богословско-модернистского учения, в основании которого лежат лжехристианские идеи Достоевского и Хомякова. Ср.:

> «*жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай*».37

37 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.6, гл. II / Д.,XIV,260.

Как мы уже отмечали, «если в Священном Писании и Предании “адом” называется не только состояние богооставленности, но, безусловно, и соответствующее место тварного духовного мира (“Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней” (Ис 14:15); “преисподние места земли” (Еф 4:9)), в котором пребывают души нераскаявшихся грешников до Страшного суда, то в новом богословии “ад” это уже исключительно внутреннее “состояние” человека [Портал “Академия веры”. Что такое ад?]. В основании этой модернистской спекуляции лежит учение “нравственного монизма” митр. Антония (Храповицкого) и митр. Сергия (Страгородского), в свою очередь, детерминированное принципами романтического самоспасения религиозной философии почвенников и славянофилов с их антиюридической полемикой, то есть искажением традиционного содержания догмата Искупления, отрицанием понятия греха как беззакония и Бога как Судии, сведением греховности к “болезни души”, “повреждению природы”, по принципам общеромантического имманентизма» («Вечные муки» гностического «ада»). И вот эта борьба «нравственного монизма» со всеми «трансценденциями» ортодоксального Христианства, как мы видим, распространяется и на традиционное учение Церкви о Царстве Небесном как соответствующем пространстве духовного мира, а не только как внутреннем состоянии облагодатствования (или обожения) спасенных.

Разумеется, пребывание человека в тех или иных координатах Божьего творения обусловлено его соответствующим духовным состоянием. Каково состояние души, каковы дела человека – такова и уготованная Воздаятелем «обитель» для этой души. Здесь же (в учении нравственного монизма) «состояние души» полностью отождествляется с «местом» невидимого мира, или как в неогностической «философии всеединства»,38 или как в романтическом солипсизме (крайней степени субъективного идеализма), или даже как в буддизме: не только этот, физический, мир является «майей», существующей только в нашем сознании, но и духовный мир – это тоже лишь иллюзия восприятия. Единственная реальность – это Я, Самосознающий Дух, и весь мир – это только совокупность этого (этих) Я,

«*полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в*

---

38 Ср.: «*Когда Лессинг спросил Якоби, в чем, по его мнению, состоит дух спинозизма, тот ответил: не в чем ином, как в старом положении ex nihilo nihil fit [лат.: из ничего ничего не происходит], которое Спиноза разработал с помощью более отвлеченных понятий, чем это делали философствующие каббалисты и все остальные до него. С помощью этих более отвлеченных понятий он пришел к выводу, что при каждом возникновении в бесконечном полагается нечто из ничего, какими бы образами и словами это ни прикрывалось. Следовательно, он отвергал всякий переход бесконечного в конечное, вообще все causas transitorias [лат.: причины перехода] и заменил эманирующий принцип принципом имманентным, внутренней, вечно в себе неизменной причиной мира, которая, будучи взята во всех своих следствиях, остается одной и той же*» (Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо седьмое / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1. С.64).

многоразличии».39

«Ад» – это сансара мира сего, а «рай» – нирвана «просветленного сознания»; и то, и другое – всего лишь «внутреннее состояние», в которое нужно войти или из которого нужно выйти.

> «*Апостол пишет, что был "восхищен до третьего неба"… Можно найти даже высказывания о "седьмом небе"… То есть, мы здесь касаемся духовного мира, о котором… говорить просто бесполезно*» (Осипов А.А. Третье небо)

именно потому, что объективно (вне воспринимающего сознания) этот мир не существует.

> «*У апостола Павла есть [другое] высказывание: "Иная слава солнца, иная слава луны, иная звёзд; и звезда от звезды разнится в славе" [1Кор 15:41]*» (Осипов А.А. Третье небо).

То есть, «небо» во Втором Послании, опять-таки, тождественно «славе» Первого Послания. А «слава» – это тоже лишь «состояние», внутреннее качество субъекта.

Конечно, многочисленные почитатели Алексея Ильича не преминут возразить нам. После того, как они приведут свой коронный довод Паниковского «А ты кто такой?!» (чтобы судить ученого мужа такого масштаба), они наверняка скажут, что профессор Осипов ссылается на святых отцов. Поэтому заранее отвечаем на возможные контраргументы оппонентов.

Конечно, профессор приводит святоотеческие цитаты и толкования. Но, как это, увы, ему присуще, он так же превратно их толкует, как и сам фрагмент апостольского Послания. И это очень легко доказать. Потому что ни св. Исааку Сирину, ни свт. Феофану Затворнику, ни св. ап. Павлу и в голову не могло прийти отрицать реальность «третьего неба» как соответствующей «обители Отца» (Ин 14:2), уготованной прославленным (облагодатствованным) Им же душам Своих святых угодников, полностью и без остатка сводя «небо» («духовный мир», «Царство Небесное») к «славе» («состоянию души»), как это делает профессор Осипов, по законам «нравственного монизма» как богословско-модернистского извода каббалистической «философии всеединства», или «тождества».

> «*…и тем сам он [ап. Павел], с одной стороны, указал на то, что в духовной сфере того мира тоже есть какие-то ступени и уровни, точно так же, как и в духовной жизни человека и в нашем даже физическом мире… Так вот эти ступени есть… И слава спасенных людей различна будет, состояние разное будет… В раю-то в раю… но [с другой стороны] состояние-то будет разное…*» (Осипов А. Третье небо).

Как мы видим, даже сам профессор «с одной стороны» признает, что апостол говорит и о сложном устройстве реального «неба» (духовного мира), и о

39 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

различных «состояниях» человеческого духа, а с другой стороны… следом отождествляет эти понятия в принципиальном отличии от учения апостола.

Разве различие состояний спасенных упраздняет саму иерархию небес? – Даже если бы не было ни одного спасенного человека, структура духовного мира не претерпела бы от этого никакого изменения. Более того, она (иерархия небес) вообще существует до соответствующего состояния сподобившихся достигнуть каждого из этих «небес». «В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я» (Ин 14:2-3). «Они [ангелы] живут на небесах <…> Как говорит святейший, священнейший и великий в богословии Дионисий Ареопагит, все богословие, т.е. божественное Писание, именует девять небесных сущностей. Божественный священнотайник разделяет их на три тройственных класса: первый, как он говорит, всегда окрест Бога и, как предано ему, находится в ближайшем и непосредственном единении с Богом — это класс шестикрылых Серафимов и многоочитых Херувимов, и святейших Престолов. Второй класс содержит в себе Господства, Силы и Власти, а третий и последний — Начала, Архангелов и Ангелов. Некоторые, конечно, говорят, что они получили бытие прежде всякой твари — подобно тому, как говорит Григорий Богослов: “прежде всего Бог вымышляет ангельские и небесные силы, и мысль эта стала делом”. Другие же говорят, что они произошли после сотворения первого неба. Все же согласны, что они сотворены прежде создания человека. <…> Небом неба называется первое небо, находящееся над твердию. Таким образом получается два неба, так как и твердь Бог назвал небом (Быт 1, 8). Священное Писание и воздух обыкновенно называет небом, так как он видим вверху, ибо Писание говорит: благословите вся птицы небесные (Дан. 3, 80), разумея при этом птиц воздушных, ибо путем для птиц служит воздух, а не небо. Так получаются три неба, о которых говорил Божественный Апостол (2 Кор. 12, 2). А если бы кто захотел и семь поясов принимать за семь небес, то он нисколько бы не погрешил. И на еврейском языке небо обычно называется во множественном числе — небесами. Поэтому Священное Писание, имея в виду сказать о небе неба, говорит: небеса небес (Пс. 148, 4), что означает небо неба, т.е. небо над твердию. <…> По естественному порядку природы все, а следовательно и небеса, подлежит разрушению; но они держатся и сохраняются благодатию Божиею. Только Бог безначальный по своей природе — не имеет предела существования; поэтому и сказано: та погибнут, Ты же пребываеши (Пс. 101, 27). Впрочем, небеса исчезнут не вполне, ибо они обветшают и совьются, как одежда, и изменятся (Пс. 101, 27) и будет небо ново и земля нова (Откр. 21, 1)».40

В то время как для «нравственного монизма» все «небеса» Священного Писания и Предания – не более чем аллегории и тропы, символические выражения и притчи, описывающие исключительно имманентные процессы

40 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн.2, гл. III (17); VI (20). Цит. по изд.: св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., «Наука», 2006.

становления человеческой природы. Ср.:

> «…*достигают высшего своего индивидуального развития каждый особо. Это и есть рай Христов*».41

Однако, как нравственная сторона жизни, регулирующая и описывающая отношения между людьми, никоим образом не может исчерпать или заменить собой «юридические» духовные отношения между Богом как Законодателем и Судией и человеком как исполнителем Божьего Закона и ответчиком на Суде, так и внутренние процессы изменения человека (как микрокосмоса) не могут заменить собой или даже просто адекватно описать онтологические процессы становления внешнего мира (творения как макрокосмоса) как среды обитания человека. Систематическая подмена этих очевидным образом различных сторон бытия в «нравственном монизме» (нравственности и сотериологии, антропологии и онтологии и т.д.) наглядно демонстрирует всю степень искажения в этом учении не только и не столько уже ортодоксального богословия, сколько элементарного здравомыслия.

Аналогичная процедура проделывается с толкованием святителя Феофана Затворника – из него профессор Осипов тоже берет только то, что соответствует принципам «нравственного монизма», отсекая прочую «схоластику» с помощью «прокрустова ложа» всеединства.

> «*И вот, в частности, святитель Феофан… я обратил внимание, когда посмотрел, что он пишет по поводу этих слов, то, в частности, нашел следующее: “Внутри, или во глубине видимого нами мира, скрыт другой мир, сколько же действительный, как и этот… мир духовный, или тонко-вещественный…*”» (Осипов А.И. Третье небо).

То есть, определением «тонко-вещественный» как сравнением с этим, видимым, миром святитель Феофан и подчеркивает «действительность», или абсолютную реальность того мира, именно что не-сводимость его к «внутренностям» человека.

> «…”*тонко-вещественный мир”… Конечно! Об этом пишут, можно сказать, все святые. Так вóт оказывается [что значит] “внутри”… “Внутри” [означает] “мы не видим его”… Этот мир есть, мир, который постигается иным образом…*» (Осипов А.И. Третье небо).

И каким же образом он постигается? – А вот именно «нравственно-моническим» образом: как мир, тождественный «состоянию души»; чисто имманентный мир человеческого «сердца»; «внутреннее состояние», вне которого больше ничего нет… «Духовный мир» здесь, словно мед в мультфильме про Винни-Пуха, «это очень странный предмет: если он есть, то его сразу нет»…. Потому что он тут же в толковании профессора сводится к духовно-нравственному «тропосу природы» человека. Несмотря на то, что «все святые пишут» о «действительности» и даже «тонкой вещественности» духовного мира, включая тех святых (Феофана Затворника, в частности), толкования которых профессор приводит; все равно этот мир полностью

41 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,172.

исчерпывается у профессора «состоянием человеческого естества».

> «*Чтобы сказать, о чем идет речь, приведу слова Исаака Сирина… Он пишет… “Постарайся войти во внутреннюю клеть твою [в сердце]… И там увидишь клеть” (то есть место) “небесную” (войдешь в себя, а увидишь клеть небесную), “ибо та и другая – одно и то же”*» (Осипов А.И. Третье небо).

Что и требовалось профессору доказать: «третье небо» = «состояние» нирваны, которое человек находит в самом себе, стоит лишь ему, как следует, там поискать.

> «*Вы слышите, что пишет: “Потщися войти во внутреннюю клеть твою – и там узришь клеть небесную, ибо та и другая – одно и то же”! Мы ищем рай где? На какой планете? Где Царство Божие? В какой галактике? – Да, нет же! Вот оно где: внутри души человеческой! Сам Христос сказал: “Царство Божие внутри вас [а не какой-то планете] есть”. Внутри вас! И оказывается вот это восхождение [до третьего неба] можно понимать по-разному*…» (Осипов А.И. Третье небо).

А именно, можно понимать ортодоксально: как восхищение Божественной благодатью до трансцендентного падшему человеку духовного мира (что, разумеется, предполагает и внутреннее изменение человеческого духа той же благодатью); а можно понимать «нравственно-монически» (или неогностически): как обретение чего-то сокрытого в самой человеческой природе, где «восхищение» это не более чем иносказание, потому что, на самом деле, восходить-то фактически никуда и не нужно: все уже здесь, в тебе самом, что благодать лишь помогает человеку открыть в своей душе как скрытую потенцию,

> «*как особо глубокое духовное состояние, которое имеет разные ступени*» (Осипов А.И. Третье небо),

как в буддистском «просветлении» или каббалистическом «исправлении», или «избавлении».

> «*Для него интеллектуальное созерцание абсолюта есть высшее, есть последняя ступень познания, на которую может подняться конечное существо, подлинная жизнь духа. Откуда бы мог он почерпнуть эту идею, если не из самосозерцания <…> Нам всем присуща таинственная, чудесная способность возвращаться от изменчивости времени к нашей внутренней сущности, освобожденной от всего того, что пришло извне, и там в форме неизменности созерцать в себе вечное. Такое созерцание есть самый глубокий внутренний опыт, от которого зависит все то, что известно нам о сверхчувственном мире, на чем основана наша вера в него*».42

> «*Так видите, что такое “до третьего неба”! Где это? – Внутри! – Но, может, есть еще что-то? – Пространство есть или нет? – Вон мне*

42 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо восьмое / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1. С.67.

подарили книжку знаменитого современного физика Митио Каку… видимо, кореец или японец... называется “Гиперпространство”… Вообще физики сейчас не знают, что делать [как быть с пространством]: то “искривленное пространство”, то ”прямое пространство”, и вообще пространство, оказывается так же меняется, как и время… это вообще сложные вещи…» (Осипов А.И. Третье небо).

Поэтому и богословие «сейчас не знает, что ему делать» с Царством Небесном, отчего последнее становится здесь «искривленным» и вообще «изменчивым», в зависимости от «состояния» взыскующего его человека. По сути, мы имеем в таком учении скрытое (или, в лучшем случае, неосознанное) отрицание творческих сил Бога, Который либо творит какой-то ущербный мир, либо вообще лишается статуса Творца, поскольку Его творению представители нового («японского») богословия отказывают в объективных характеристиках существования. В частности, сведение «третьего неба» в толковании проф. Осипова к «состоянию души», мягко говоря, расходится с первым членом церковного Символа веры. «Слова Символа веры: “Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым” говорят о том, что всё сотворено Богом и ничто не может быть без Бога. <…> Книга Бытия начинается словами: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. 1:1). Апостол Павел об Иисусе Христе, Сыне Божием, говорит: “Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано” (Кол 1:16). <…> В Символе веры под наименованием “невидимых” следует понимать невидимый, или духовный мир, к которому принадлежат ангелы».43

43 свт. Филарет (Дроздов) Московский. Пространный катехизис. §§97-99 . Цит. по изд.: Пространный христианский катехизис Православныя кафолическия Восточныя Церкви. Изд. 66-е. М., «Синодальная типография, 1886.

Духовный «карантин»

В связи с чрезвычайной эпидемиологической ситуацией, вызванной опасностью массового распространения нового вируса, на местном уровне власти (сначала – в столице, а следом и в регионах) вышли распоряжения о введении домашнего «режима самоизоляции для всей жителей», беспрецедентно ограничивающего свободу передвижения и, в частности, лишающего граждан возможности посещения богослужений Русской Православной Церкви. Мотивируя свою паству на соблюдение данного распоряжения властей, патриарх Кирилл прибег к следующему риторическому приему в своей проповеди.

Воспользовавшись формальным совпадением данной ситуации (невозможностью бывать на богослужениях) с эпизодом из жития преп. Марии Египетской (память которой как раз совершалась Церковью в эти дни), архипастырь Русской Церкви построил свою аргументацию на этой аналогии.

> «*Сегодня Отечество наше проходит через трудные испытания. Вы знаете, есть очень большая угроза пандемии страшного вируса. <…> Церковь призывает сегодня, до жертв в наших семьях, принять на себя обязательство строго исполнять все предписания, которые исходят от санитарных властей в России. Пример Марии Египетской свидетельствует о том, что и без посещения храма можно спастись. Ведь не какой-то искусственный пример я вам привел, а пример святой, чью память мы совершаем на этой неделе. Святой, что ушла из всех храмов и монастырей и удалилась в пустыню. Нет сегодня ни в Москве, ни в Петербурге, ни в других наших городах пустынь. Но есть место, которое может стать пустыней, — это наш собственный дом. Давайте сделаем наши дома пустыней, давайте будем там возносить горячую молитву. Давайте возложим на себя подвиг не выходить из наших домов, как взяла на себя подвиг Мария Египетская — не выходить из пустыни*» (Патриаршая проповедь в Неделю 4-ю Великого поста после Литургии в Храме Христа Спасителя).

Данный силлогизм (некорректность которого многие в Церкви уже оценили) можно рассматривать не только как политически мотивированное решение пастыря, оказавшего в крайне сложном положении, но и как характерную спекуляцию, свойственную современному богословию в целом. Потому что, на самом деле, между случаем преп. Марии Египетской и «самоизоляцией» в условиях эпидемии или нет ничего общего, или общим здесь является совсем не тот аспект, на котором был сделан акцент в проповеди патриарха Кирилла.

Суть здесь в том, что эпидемиологическая «самоизоляция» это не более чем эвфемизм, то есть благозвучное название для кого-то более неприглядного по факту явления. Введенный властями режим «самоизоляция» по определению

не является инициативой нашей «самости» (личности), то есть, это не добровольная акция.

> «В связи с угрозой распространения в городе Москве новой коронавирусной инфекции (2019-nCoV), в соответствии с подпунктом «б» пункта 6 статьи 41 Федерального закона от 21 декабря 1994 г. № 68-ФЗ «О защите населения и территорий от чрезвычайных ситуаций природного и техногенного характера»: 1. Ввести на территории города Москвы режим повышенной готовности. 2. Запретить до 10 апреля 2020 г. проведение на территории города Москвы спортивных, зрелищных, публичных и иных массовых мероприятий. 3. Временно приостановить: 3.1. Проведение в городе Москве досуговых, развлекательных, зрелищных, культурных, физкультурных, спортивных, выставочных, просветительских, рекламных и иных подобных мероприятий с очным присутствием граждан, а также оказание соответствующих услуг, в том числе в парках культуры и отдыха, торгово-развлекательных центрах, на аттракционах и в иных местах массового посещения граждан» (Указ мэра Москвы от 29 марта 2020 г. № 34-УМ).

«Ввести», «запретить», «приостановить» и т.д. Соответственно, за нарушение этого глаголемого «подвига» предусмотрены внушительные административные штрафы и уже есть случаи их наложения. Поэтому ни о какой добровольности отказа от чего-то здесь говорить не приходится. Тогда как пустынножительство преподобных являлось, действительно, их самоизоляцией от «мира», то есть результатом свободного выбора человека. Добровольно-принудительное же «пустынножительство» может быть, в лучшем случае, только естественной (а не христианской) добродетелью, а именно, говорить о законопослушности гражданина. Соответственно, смешение естественной (гражданско-правовой) и сверхъестественной (христианской как благодатной) добродетели – это и есть одна из характерных особенностей богословского модернизма.

Однако софизм (то есть ложность) этой аналогии далеко не исчерпывается этим обстоятельством. Понятно, что патриарх хотел, как лучше, а именно, изыскать и в этом крайне неблагоприятном социальном положении, в котором оказались пасомые, возможность для душеполезных занятий, вдохновить их на домашнюю молитву и т.д. И, тем не менее, то, что в итоге получилось, трудно расценить иначе, кроме как софизм. Потому что объекты отказа (то, от чего отказывается человек) в случае преп. Марии и в случае нашей «самоизоляции» вообще противоположны. Ведь она отказалась вовсе не от хождения в храм, но от «мира» во всей его совокупности, то есть от греховной цивилизации, на «отлучение» от которой, в первую очередь, и направлен введенный властями режим. По благодати пустыня для преподобной Марии стала тем местом очищения от греха, которым для нас сегодня является и в принципе может являться только храм Божий, святые Таинства. Тогда как нас теперь с помощью ее подвижничества мотивируют воздержаться от посещения богослужений… то есть, от прямо противоположного, по сути. Ведь очевидно, что домашний карантин в реальности ни для кого не станет

средством душеспасения, ни кого не приблизит к Богу, не сделает праведней…

Если уж сравнивать наше положение с житием преп. Марии Египетской, то общим в них оказывается совсем иное. А именно, то, что именно не пускает человека в храм (в данном случае — нас всех), чем в истории преподобной (как и в любой другой) являются тяжкие нераскаянные грехи… И нам, и Марии в пору ее греховной жизни препятствует войти в храм некая «сила», то есть воля Божия, без которой ничего не совершается в мире. Только в ее случае эта сила действовала непосредственно, а в нашем – она действует опосредованно объективными факторами. Вот о чем, следовало бы сказать в первую очередь: «Покаемся, братья, грехи наши смертные достигли небес – и праведный суд Божий не допускает нас до святыни, беззакония наши отлучают вас от Христа!» И вместо этого – красивая (лестная уху грешника) речь о том, как ему уподобиться преподобной, то есть, в конечном счете, Богу, Которому она по благодати стала подобна в высшей степени.

> «*Неслучайно, что память Марии Египетской совпала со введением карантина, связанного с распространением коронавируса. Ничего у Бога не бывает случайным. Все произошло именно в эти дни — для того чтобы мы, взирая на подвиг Марии Египетской, научились тому, как можно спасаться вне церкви, в полном одиночестве. <…> Поэтому я призываю вас, мои дорогие, в ближайшие дни, пока не будет особого Патриаршего благословения, воздержаться от посещения храмов, а если кто-то вам что-то скажет, напомните пример Марии Египетской»* (Патриаршая проповедь в Неделю 4-ю Великого поста после Литургии в Храме Христа Спасителя).

В то время как объективный смысл этого совпадения (и тот акцент, который в подобной ситуации делает любой святоотеческий текст) это указание на бездну греха, препятствующего человеку быть со Христом, стяжать спасительную Божию благодать.

Смертные грехи – вот единственное, что есть у нас общего с преп. Марией Египетской в ее мирской жизни. Они не позволили ей войти в храм Божий, и сознание этого побудило ее взмолиться к Пресвятой Богородице о заступничестве, после чего она тотчас была допущена к врачеству церковных Таинств. Следовательно, и мы теперь оказались в подобной ситуации. И как в случае преподобной, только сознание этого вернет нам милость Божию, то есть сознание того, что мы оказались в положении фактического отлучения от Церкви Промыслом, и хочется надеяться, что только в качестве епитимьи, то есть временно, для вразумления и исправления. Иначе трудно объяснить духовные причины невозможности для православного христианина присутствовать на Пасхальном богослужении. И, как пустыня стала для Марии местом покаяния, так и наш вынужденный духовный «карантин» должен быть внутренне мотивирован сознанием глубины нашего падения и ничем больше.

Вот и получается, что трактовка текущих событий в проповеди патриарха, мягко говоря, расходится с объективной реальностью, включая сюда и

святоотеческую традицию. И это типичный пример богословского модернизма в самой его сути: смешение церковного и мирского, компромисс со грехом и использование инструментов спекулятивного мышления в этих целях (в частности, называние вещей их антонимами: малодушия – великодушием, наказания – поощрением, возмездия – наградой, греха – добродетелью).

Характерно, что патриарх несколько изменил даже манеру (или стиль) своей проповеди с традиционной возвышенной, сакральной – на более светскую, местами чуть ли не разговорную... Перефразируя известное выражение, «поэт» [богослов – в нашем случае] «может пытаться принудить себя солгать, но его поэзия» [богословие] «солгать не может».44

44 Аверинцев С. Судьба и весть Осипа Мандельштама / Мандельштам О. Сочинения в 2 т. М., «Художественная литература», 1990. Т.1. С.59.

«Смертные грехи» Поместных Церквей

Как уже многие осознали, отлучение (посредством известных социально-политических факторов) от участия в богослужениях и в Таинствах подавляющего большинства прихожан целых Поместных Церквей должно иметь за собой какие-то очень серьезные духовные основания, поскольку события того масштаба в принципе не могут не иметь промыслительной санкции (если, по слову Божьему, ее не имеет даже падающий с человеческой головы волос). В частности, очевидный характер прещения, наложенного Божьим правосудием на Русскую Православную Церковь в виде сложившейся ситуации, говорит о том, что прегрешения ее чад носят не только личный характер (вины каждого в чем-то своем, в персональных нераскаянных грехах), но и грехов, вменяемых сразу всей Поместной Церкви. А таковыми, по сути, могут быть только канонические преступления, расколы и ереси. И, к сожалению, в поиске возможных причин данного промыслительного наказания сразу нескольких Поместных Церквей не нужно обладать даром прозорливости, потому что они лежат на поверхности.

Прежде всего, необходимо сказать о том, что Вселенская Православная Церковь уже полтора года существует в состоянии фактического раскола (прекращения евхаристического общения ряда Поместных Церквей). И хотя вина в этом принадлежит, прежде всего, Константинопольской Церкви, тем не менее, сам факт раскола лежит тяжким грузом на всех.

Вторая возможная причина таких серьезных нестроений – это канонические беззакония, открыто практикуемые в Поместных Церквях в рамках проекта

«восстановления единства христиан». Если внутренний раскол между Поместными Православными Церквями, в основании которого лежит лишь спор о юрисдикции и который, казалось бы, не так трудно было бы разрешить, вдруг оказался таким принципиальным; то внешние (межконфессиональные) расколы, в основании которых лежат ереси, осужденные Вселенскими и равночестными им Поместными соборами, наоборот, расцениваются как малосущественные, тогда как для их преодоления приходится идти на компромисс не только в области церковного права, но и в области вероучения.

Так, совсем недавно было совершено уже ставшее ежегодным экуменическое моление с участием представителя ОВЦС Русской Православной Церкви и аналогичных делегаций римо-католиков, лютеран, баптистов, монофизитов, несториан и др. «инославных христиан». И это самое настоящее каноническое преступление, нарушающее не только какие-то «уже неработающие» каноны «темного средневековья», но и современные нормативные документы РПЦ. И ведь рано или поздно за эти бесчинства придется отвечать. И вот, может быть, это время и настало для Московской Патриархии?

Кроме того, само закрытие храмов для прихожан со стороны иерархии (то есть, то, как поспешно и безвольно она уступила светским властям, думающим лишь о человеческом, а не о Божьем) можно расценивать как каноническое нарушение, а именно, безосновательное отлучение народа Божьего от участия в богослужении и Таинствах.

И, наконец, третье – это открыто исповедуемые в Церкви ереси. Здесь тоже, увы, не нужно долго искать подходящие примеры, могшие повлечь за собой на Русскую Церковь ныне переживаемый ею суд Божий. Просто заходишь на «Ютуб-канал» – и видишь там новейшую (16.04.2020) лекцию заслуженного профессора МДА А.И. Осипова под названием «Почему необходимы были Страдания и Крестная смерть Христа?» с множеством лайков и комментариев благодарных чад Русской Православной Церкви. И сразу понимаешь, что сейчас Алексей Ильич будет в очередной раз опровергать «юридический» догмат Искупления романтиски-иррациональными доводами так полюбившейся ему ереси «нравственного монизма». Есть же Заключение Синодальной библейско-богословской комиссии (Номер резолюции Святейшего Патриарха: ПК-01/416 от 31.03.2016), где прямо говорится о том, что не должно профессору впредь учить народ Божий данному зловерию. Есть определение Константинопольского собора 1157 г. о том, кому и за что была принесена Жертва на Кресте (а именно, Богу и в Жертву за человеческие грехи, а не людям и по «любви», как в лжеучении Алексея Ильича). Есть множество святоотеческих высказываний по этому вопросу, которые уже приводились бесчисленное количество раз. Есть немало обличений «нравственного монизма» авторитетных богословов, включая, например, прославленного Русской Церковью в чине святителя Серафима (Соболева). Есть определение вселенского Символа веры, где говорится о том, за что был распят вочеловечившийся Сын Божий. Есть, наконец, прямой ответ Пространного Катехизиса свт. Филарета Московского на вопрошание

профессора Осипова «Почему необходимы были Страдания и Крестная смерть Христа?» (а именно: «Бесконечной цены и достоинства добровольные страдания за нас безгрешного Богочеловека и Его крестная смерть — есть полное исполнение Божия правосудия, за грех осудившего нас на смерть, а также безмерная заслуга Спасителя, давшая Ему право не нарушая правосудия подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью» (§206)).

То есть, лекция профессора Осипова (обучающего, напомним, будущий клир) фактически отрицает догматического учения Церкви. И за это тоже рано или поздно придется (или – уже приходится) отвечать всем, кто попускает этому беззаконию происходить в Русской Церкви.

Таким образом, все три вида «смертных грехов» Поместной Церкви (каноническое преступление, раскол и ересь) в текущей жизни Русской Церкви обнаруживаются. Аналогично (или еще хуже) положение дел обстоит и в других Поместных Церквях, переживающих сейчас то же самое прещение Промысла – закрытие храмов для большинства прихожан, «разрыв евхаристического общения» с Самим Христом....

Пандемия как всеединство

В администрации Нефтеюганска. 2020.

Выбранный патриархом Кириллом принцип поведения христиан в условиях эпидемии (а именно, приспособление церковного к социально-политическому, евангельского – к гуманистическому, Божьего – к человеческому), как и следовало ожидать, был не только принят на вооружение наиболее исполнительными сотрудниками РПЦ, но и выведен самыми талантливыми из них на новый уровень богословской спекуляции.

Прежде всего, это касается, митр. Илариона (Алфеева), который следом развил патриаршую аналогию гражданско-сознательного «воздержания» от хождения в храм с отшельничеством преп. Марии Египетской – собственной аналогией самоизоляции «верных» (то есть, верных сложившейся «симфонии» Московской Патриархии и Роспотребнадзора) и трехдневным «карантином» св. пророка Иона во чреве левиафана.

Но вот на сайте «Православие.ру» появилась статья Александра Потемкина под названием (талантливости которого можно даже позавидовать) «Вера и вирус» – и рекорды послушания и эрудиции (или даже – эрудиции в послушании) митр. Илариона оказались повержены в прах.

Статья, конечно, неординарная и ее автор, безусловно, очень одаренный человек. Только вся неординарность публикации заключается в ее невероятном лукавстве. Все несомненные таланты автора пошли на манипулирование Священным Писанием и Преданием в изыскании новых аргументов, подтверждающих истину выбранной священноначалием стратегии выхода из данного кризиса, или, как мастерски формулирует Потемкин, «*проблемы общественного богослужения в условиях пандемии»* (как говорил Остап Бендер Кисе Воробьянинову: «Хорошо излагает, собака! Учитесь»). Стратегия же эта, как было сказано, заключается в квазивизантийской «симфонии» РПЦ и Роспотребнадзора, что само по себе слишком прозаично и далеко от высот «христианского подвига», «верности Христу» и т.д. Вот вся творческая сила автора и уходит на выдавание своего конформизма за благочестие, миролюбия – за богоугождение, бесстыдства – за добродетель, лжи – за истину и т.д.

При всей изощренности изложения (богословском витийстве высшего пилотажа) основная силлогическая конструкция статьи довольно проста и сводится к следующей схеме.

Сначала – ортодоксальный тезис:

> «*Какая бы ситуация ни складывалась в мире, пандемия или нет, Евхаристия остается Евхаристией. Без “богослужебного фундамента” (или, если хотите, “зерна”) нет духовной жизни, и без соучастия в Тайной Вечери Христовой не может быть спасения для человека*». –

Даже «ревнующие не по разуму» православные фундаменталисты теперь на стороне автора.

Затем – модернистский антитезис в виде эффектного риторического вопрошания:

> «*Но если мы не просто пассивные “получатели” (или даже “потребители благодати”), если мы некоторым образом тоже действующие лица, в чем же конкретно реализуется наша “причастность”, наше участие в событии Литургии?*». –

Так наш Великий Комбинатор, или Адвокат Дьявола, формирует в сознании «присяжных заседателей» нужное ему (в качестве предпосылки окончательного вывода) представление о том, что быть «потребителем» весьма нехорошо, с чем не то, что христианин, но и всякий порядочный человек, конечно, не может ни согласиться.

Отсюда виртуозно и следует гностическое (лжехристианское) заключение нашего ритора, или «диалектический синтез» ортодоксального тезиса и модернистского антитезиса статьи:

> «*как видно из приведенных выше слов апостола, подлинное участие христианина в Жертве Христовой не может замыкаться в пределах храма, не может ограничиваться священнодействием – оно должно продолжаться и в нравственной плоскости, в нашем отношении к ближнему*». –

Как говорит главный герой фильма «Лжец, лжец» в фееричном исполнении Джима Кэрри: «Джордан делает два шага назад, бросок – три очка! Игра сделана!».

Словами апостола, о которых идет речь, являются следующие фрагменты Посланий св. ап. Павла: «Живите в любви, как и Христос возлюбил нас, предал Себя за нас в приношение и жертву Богу» (Еф. 5: 2); «берегитесь однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных… от знания твоего погибнет немощный брат, за которого умер Христос. А согрешая таким образом против братьев и уязвляя немощную совесть их, вы согрешаете против Христа» (1 Кор. 8: 9, 11–12). Из них-то Великий Комбинатор Богословия и складывает нужный ему идеологический пазл (или разрешение силлогизма):

> «*В чем же на элементарном, повседневном уровне выражается это “со-образование со Христом”, это “пре-ображение” человека?» «Как же быть? Апостол отвечает прямо: “Для немощных быть как немощный, чтобы приобрести немощных” (1 Кор. 9: 22)». «Оказывается, даже если мы имеем богословски верное мнение»* [то есть догматически и святоотечески верное, или христианское как таковое] *«и поведение наше с богословской точки зрения тоже правильное»* [соответствующее заповедям Христовым, или воле Божьей]*, «но при этом своим поведением мы отвращаем людей от Христа (а такое возможно в разных ситуациях, как показывает апостол Павел), тогда вся наша богословская правота – лишь “пустозвонство” (1 Кор. 13: 1). Ведь получается, что в такой своей “богословской правоте” мы игнорируем окружающих нас “немощных”, остаемся на деле безразличны к спасению этих людей».*

Это и означает, что уже не образ преп. Марии Египетской и пророка Ионы нарисовался кистью Сандро Боттичелли словестной и логической эквилибристики, но образ св. апостола Павла, принципы и заветы которого в точности исполнит каждый, кто сдержит себя равноапостольным усилием воли – и не пойдет на Литургию, дабы не соблазнить «малых сих», «немощных в вере» россиян, «братьев по крови».

> «*Апостол Павел формулирует четкий принцип: нельзя подавать пример, который может быть неправильно понят*».

«Держите меня всемером» – так человека на богослужение тянет. Но не такой это человек, чтобы свои прихоти ставить выше святой истины. А истина в данном случае заключается в том, что «*Христос умер за всех*», стало быть, и мы должны думать о других больше, чем о себе, не своего спасения эгоистически искать, но думать о том, как помочь спастись тысячам, которые еще не пришли ко Христу, а если мы, вопреки пророчествам Роспотребнадзора, пойдем к Таинствам, это соблазнит их духовные немощи – и они тогда уже точно никогда не придут в Церковь, раз там такие, как ты, ставящие свою «духовное здоровье» выше общечеловеческого физического...

Здесь сразу вспоминается эпохальная полемика гражданина Достоевского и будущего монаха Климента (Константина Леонтьева), в которой первый как истинный гностик всеединства обвинял второго как раз в нежелании «*добра людям*», тогда как он, Достоевский, был большим специалистом в этом вопросе, то есть в духовном исцелении других, в спасении многих... И эта логика «порождения ехиднина» (лжехристианского всеединства почвенничества) тогда, безусловно, победила в общественном и, увы, церковном, сознании. Религиозно-гуманистическая ложь (или гностическая «прелесть») Достоевского была признана верным атрибутом «пророка земли русской», а Леонтьев, соответственно, был заклеймен как враг «истинного христианства», дескать, банально позавидовавший писательскому гению певца «всечеловечности», «всеотзывчости» и «всепримирения».

> «*Леонтьеву (“не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет”). В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо. <…> Леонтьеву. После “Дневника” и речи в Москве. Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх того нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было. <…> пусть этот публицист спросит самого себя наедине с своею совестью и сознается сам себе; и сего довольно (для порядочного человека и сего довольно)*».45

Поэтому мы теперь и обречены читать на главных ресурсах Русской Церкви статьи про то, что пандемия («*объединяя людей*»), мол, не меньше, а то и паче Литургии приближает к Богу; общечеловеческая борьба с вирусом, дескать, не меньше, а то и паче Евхаристии способствует исполнению заповедей Божиих. Потому что не только и не столько в храме (в Церкви) обитает Бог, сколько в «сердце человеческом». Всякий человек (церковный и нецерковный) есть образ Божий. Церковь и мир – это, по сути, одно и то же; надо мир сделать «церковью» (основная идея Достоевского и вообще неогностической философии всеединства), «всем Миром! всей Планетой! всей Землей!»

> *«…легко закрыть глаза и жить как бы в двух параллельных вселенных: в одной из них совершается вечная Жертва “о всех и за вся”, а в другой – эти самые “все” живут, совершенно не требуя (вроде бы) нашего участия и соучастия (и мы “переключаемся” между этими вселенными, заходя в храм и выходя из него, а “бегство от мира” воспринимаем не как уход от “мира греха”, а как отмежевание от “мира людей”»)»* (Потемкин А. Вера и вирус).

Отмежевание от всех (от плеромы «всечеловечества», от Народного Целого) это самый «смертный грех» в гностицизме. Бегать от «мира людей» – это «не по-христиански». «Истинно по-христиански» – соблюдать «режим самоизоляции» вместе со всеми и заветы Роспотребназора чтить наравне с

---

45 Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XVI,51.

заповедями Священного Писания.

> «…*от нас, как “сопричастных Христу”, требуется что-то большее, чем просто присутствие в храме и участие в богослужении), – это стоит остро прочувствовать, запомнить “на собственной шкуре” и вынести из времени пандемии на все оставшееся время нашей жизни».*
>
> *«Сегодня пандемия безжалостно разрушает эту иллюзию [что “бегство от мира людей” есть уход от “мира греха”]. Вселенная одна – та самая “вселенная людей”, в которую пришел и за которую пострадал Сын Божий. И нельзя думать о Боге, не думая о других людях: это самообман*».

В общем, как говорит тот же герой Джима Кэрри, «Правда освободит вас!».

Таким образом, карта пандемии разыгрывается очередным богословствующим софистом примерно так же, как аргумент «гонения на христиан на Ближнем Востоке» в экуменическом проекте. Там – «восстановление единства церквей», дескать, «дороже Богу» (точнее и «глубже» исполняет «заповедь любви»), чем верность каким-то отвлеченным вероучительным формулам... Здесь – солидарность со всеми страждущими на карантине более ценно «в глазах Божиих», чем хождение к Всенощной и участие в Таинствах… Следующим уровнем манипулирования христианскими категориями, пожалуй, и станет теология антихриста.

Стрим-литургия и онлайн-таинства

Использование опыта других стран, ранее Российской Федерации столкнувшихся с эпидемией COVID-19, как выясняется, включает в себя и опыт в решении «проблемы общественного богослужения в условиях пандемии». «Инославное» же решение данной проблемы заключается в закрытии храмов для прихожан и предложении им в качестве альтернативы онлайн-трансляций богослужений.

Католический священник ведет трансляцию из церкви в Бразилии. Фото: РИА-Новости

«20 апреля 2020 года Управлением Московской Патриархии по городу Москве было получено предписание главного государственного санитарного врача по городу Москве Е.Е. Андреевой о продлении режима ограничений посещения храмов, ранее установленного 11 апреля 2020 года. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла данное постановление подлежит исполнению настоятелями приходов и подворий, а также наместниками и игуменияими ставропигиальных монастырей, расположенных в г. Москве и в Московской области, которым в срок до 28 апреля 2020 года включительно благословляется совершать богослужения только при участии клира храма, а также необходимого количества сотрудников и волонтеров <…> а также лиц, присутствие которых необходимо

<…> для проведения онлайн-трансляций богослужений» (Продлевается режим ограничения посещения храмов, установленный 11 апреля 2020 года).

Восстанавливая хронологию и причинно-следственную связь административных решений, приведших к такому положению дел в Русской Церкви, прежде всего, необходимо вспомнить интервью главы ОВЦС МП митр. Илариона (Алфеева) «Российской газете» (№ 59(8113)) от 18.03.20.

> «[Елена Яковлева, журналист РГ] *В связи с тем, что Ватикан распорядился проводить службы-онлайн (российские католики, кстати, пока к этому не присоединились, у них в храмах собирается реальная паства), какие перспективы у нас? Будут ли пасхальные службы у нас проводится онлайн? Какое решение принято? Не будет ли оно меняться?* – [Митрополит Иларион] *Священноначалие Русской Православной Церкви не рассматривает какие-либо варианты борьбы с коронавирусом, предполагающие закрытие храмов, принудительное уменьшение числа верующих за богослужениями или полный перевод богослужения из режима оффлайн в режим онлайн. И в течение Великого поста, и на Пасху будут проводиться реальные богослужения с участием реальных прихожан. Это не означает, что в Церкви недооценивают угрозу. Если вирус будет распространяться и число зараженных расти, если будут появляться новые распоряжения властей относительно борьбы с коронавирусом, Церковь будет на них реагировать. Сказанное относится как к Церкви в целом, так и к отдельным епархиям, где будет непременно учитываться эпидемиологическая обстановка» (*Храм открыт. Митрополит Иларион: С коронавирусом лучше перестраховаться, чем недооценить степень угрозы).

В дальнейшем, как известно, эпидемиологическая ситуация в стране ухудшилась и последовали соответствующие распоряжения властей. Так, в одном из заявлений президента России в связи с продолжающимся распространением нового вируса он предостерег представителей местных властей о том, что легкомыслие в борьбе с эпидемией будет иметь для них самые серьезные последствия:

> «*Совсем недавно мы проводили совещание со всеми субъектами РФ. Я еще раз хочу на это обратить внимание: если не будет что-то вовремя доделано, буду рассматривать это как преступную халатность, и со всеми вытекающими последствиями, не только административного характера*».

Данное высказывание главы государства заставило губернаторов незамедлительно отреагировать, усилив меры профилактики заболевания среди населения, и в приказном порядке закрыть храмы для посещения гражданами или напрямую, или посредством предписаний местных отделений Роспотребнадзора. Так, например, в последующем Постановлении

губернатора Пензенской области И.А. Белозерцева говорится:

> «*В связи с угрозой распространения в Пензенской области новой коронавирусной инфекции (COVID-19) …Постановляю… Внести в постановление Губернатора Пензенской области от 16.03.2020 № 27 "О введении режима повышенной готовности на территории Пензенской области" …следующие изменения: …Запретить с 15.04.2020 по 30.04.2020 …посещение гражданами культовых помещений, зданий и сооружений, за исключением священнослужителей, а также лиц, присутствие которых необходимо для совершения богослужений и функционирования культовых зданий. …Рекомендовать религиозным объединениям с 15.04.2020 по 30.04.2020 приостановить деятельность мест совершения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, а также исключить их проведение вне мест их совершения, за исключением отпевания умершего при соблюдении санитарно-профилактических мер, направленных на недопущение распространения новой коронавирусной инфекции (COVID-19)*».

Мотивы данного решения светских властей понять не трудно: если переносятся такие «святыни», как парад Победы, финал Лиги Чемпионов и Олимпийские игры, то перенос общецерковного празднования Пасхи на следующий год вообще оказывается сущим пустяком, тем более – в сравнении с перспективой лишиться должности с формулировкой «преступная халатность». Труднее понять мотивы аналогичного решения властей церковных… Вернее – их трудно понять иначе, кроме как движимые теми же самыми приоритетами и ценностями, что и решения государственных чиновников.

В качестве компенсации правящий архиерей «религиозного объединения» того же региона митрополит Пензенский и Нижнеломовский Серафим также предложил своей пастве церковные онлайн-услуги, сославшись на передовой опыт в этой области «инославных держав».

> «*Дорогие братья и сестры. Мы переживаем сейчас очень сложный момент нашей жизни. Не только страна, но и весь мир подвержен эпидемии. Мы видели, что и в католических странах, в которых Пасха праздновалась за неделю до этого, когда мы праздновали Вербное воскресенье, и в других конфессиях, в частности, в армянской церкви, богослужения проводились без народа. Мы также подчинимся тем требованиям, которые нам предъявляет Роспотребнадзор. Поэтому Страстную неделю мы уже проводим без прихожан. Благодарим телеканал “Экспресс”, который откликнулся на нашу просьбу вести прямую трансляцию из Успенского кафедрального собора в дни Пасхи. Призываем всех прихожан молиться дома и надеемся, что вы сможете увидеть эту трансляцию, и это каким-либо образом скрасит скорбь не быть в храме, позволит быть вместе с нами*».

Католический священник ведет онлайн-трансляцию из церкви в Бохиню (Словения). Фото: РИА-Новости

Аналогичные меры, как сообщает РИА-Новости, были приняты в большинстве регионов. Однако не все пастыри оказались «открыты» к новым технологиям и «всеотзывчивы» к зарубежному опыту.

> «*Не везде духовенство и верующие спокойно восприняли предписания местных отделений Роспотребнадзора. Так, архиепископ Сыктывкарский и Коми-Зырянский Питирим заявил, что обратится в суд. Также он призвал паству сообщать обо всех случаях незаконного задержания или наложения штрафа за посещение храмов епархии. С похожим заявлением выступил митрополит Екатеринбургский и Верхотурский Кирилл. В Свердловской области, как сказал журналистам замгубернатора региона, пока еще обсуждается празднование Пасхи. Также на момент публикации материала этот вопрос не решен, по данным источников РИА Новости, в Иркутской области и ряде северокавказских республик*» (РИА-Новости).

Другие же представители священноначалия, напротив, пошли еще дальше в использовании находок «церквей мира». В частности, тот же митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) допустил в сложившихся обстоятельствах даже возможность некоторых онлайн-таинств.

> «…*цифровая эпоха, когда мы можем вот так общаться без всяких*

границ, — это большая миссионерская возможность для Церкви, и надо эту возможность использовать. Сейчас, когда люди оказались отрезаны друг от друга, мы используем эту возможность, в том числе, для того, чтобы общаться вот в таком формате и транслировать наши службы в режиме реального времени». «У нас есть Патриарх, есть Священный Синод — давайте все вместе будем их слушаться. Если Патриарх что-то сказал, а Синод определил, то надо безоговорочно слушаться того, что определено, потому что все это было продумано, взвешено, были изучены различные прецеденты [у меня есть в Италии знакомые, которые заразились. Многие священники в этой стране помогают сейчас людям, которые заболели коронавирусом, и кто-то из них тоже заболевает. Известно, что несколько десятков католических священников в Италии умерли, заразившись коронавирусом]. Рекомендации, которые дают церковные власти, направлены на то, чтобы сохранить наши жизни, наше здоровье». «*Пока мы должны быть готовы к тому, что, по крайне мере, многим из нас, возможно, придется ограничиться тем, что мы будем смотреть трансляцию Патриаршего богослужения на центральных телеканалах, а в храм прийти не сможем*». «*Если хотите исповедаться, договоритесь со священником — он Вас примет в индивидуальном порядке. Вы сможете и пообщаться с ним, и вопросы ему задать, и исповедь принести. Думаю, что в исключительных ситуациях можно исповедоваться и по телефону, и по "скайпу"*».

В этой связи еще можно было бы организовать продажу в магазинах «у дома» освежителей воздуха с ароматом ладана, дабы усилить у находящихся в самоизоляции прихожан ощущение виртуального присутствия на богослужении.

Также не лишним было бы предостеречь священнослужителей Русской Церкви, собирающихся практиковать «стрим-литургию» и «электронную исповедь», от возможного повторения ошибок их католических братьев на этом поприще.

«*Сразу два итальянских священника в конце марта стали знаменитыми в соцсетях. Они оба совершили одну и ту же роковую ошибку, проводя онлайн-службы с помощью камеры на своих смартфонах. Первым отличился священник по имени Паоло Лонго из церкви Сан-Пьетро и Сан-Бенедетто-Ди-Полла в Салерно. Он проводил молитвенный стрим в Facebook из-за коронавируса. Однако святой отец случайно нажал не ту кнопку на телефоне и активировал фильтры ("забавные маски"), а потому молился он в космическом шлеме, с заячьими ушами, падающими звездами, черной шляпе с очками и в других смешных образах. После того, как Лонго понял свою ошибку, он отключил маски и сказал, что смех, как и молитва, помогает преодолеть трудности*».

Фото: «Facebook»

Более того, из сообщений итальских СМИ следует, что глава ОВЦС МП оказался даже радикальнее в своих взглядах в этом вопросе, чем глава Ватикана, который не только уже отозвал свое разрешение на прямые трансляции месс на время карантина, но, как выясняется, и вообще является противником подобной практики: «…в проповеди 17 апреля Папа Франциск отказался от своей уступки [согласия на телетрансляции утренних месс] <…> В этой проповеди Папа сказал, что “это не Церковь”, если она превращается из реальной в виртуальную… Это “гностическая” церковь без людей и таинств».

Патриотизм как религия

Неодобрение президентом России В. Путиным мозаики с его (и других действующих российских политиков) изображением в готовом к сдаче Главном храме Вооруженных Сил России и последующее решение о демонтаже панно мотивировано, судя по всему, общим трендом политики нынешнего президента, а именно, ее западноцентризмом, ориентированностью на «европейские ценности», постоянной оглядкой на них... Переименовывать столицы в свою честь и причислять себя к лику святых при жизни – это все-таки «не наши методы», это подход ближневосточных сатрапий и крайне-восточных тираний. Поэтому президент Путин, видимо, и принял это решение, прежде всего, памятуя о том, что об этом подумают «в просвещенной Европе» и в еще более «просвещенных» США. А подумают об этом там, разумеется, очень и очень плохо, то есть введут новые экономические санкции, расценив увековечивание аннексии Крыма в религиозном сооружении в столице России (а именно в таком контексте находилось изображение главы Российского государства на политически забракованной мозаике, то есть как панорамы именно одной из военных побед страны) как плевок на мнение «мировой общественности» по этому вопросу.

Другим мотивом (вторым по значимости), побудившим президента отказаться от этой затеи, по всей видимости, стал свойственный ему, в целом, рационализм или просто вкус, потому что историческая натяжка и

элементарная безвкусица изображения действующих политиков в сакральном пространстве православного храма, посреди святителей и преподобных, святых пророков и апостолов, архангелов и Пресвятой Богородицы, одесную Самого Господа Бога – это все-таки слишком очевидные вещи, чтобы не обратить на них внимание, даже будучи убаюканным профессиональной лестью карьеристов и конформизмом приближенных. «Царь, войдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: друг! как ты вошёл сюда не в брачной одежде? Он же молчал. Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю…» (Мф 22:11-13). В данном случае, царь, войдя, и посмотрев на самого себя со стороны и слегка покраснев, сказал шепчущему ему в левое ухо подобострастному экскурсоводу в погонах, что не надо, мол, этого было бы, уважаемый… как-то это не совсем того… чересчур это как-то приятно для меня...

Разумеется, совсем иначе мотивы и причинно-следственные связи этого политического события видятся глазами наших профессиональных патриотов, представителей национал-мессианизма как разновидности «гражданской религии».46 Исповедники данного квазирелигиозного культа, конечно же, увидели в данном демонтаже происки либеральных сил, опрометчивую уступку власти «пятой колонне», символический реванш «необелогвардейцев», «неотроцкистов» и т.д. При этом еще больший протест, чем отказ от изображения действующего президента, вызвал у них возможный отказ от изображения на другой мозаике знамен с «ликом Сталина».

> *«Эту историю даже нельзя назвать скандальной. Потому что Сталина пытаются соскрести со всех мозаик, со всех портретов, со всех постаментов и обелисков. Его пытаются выдавить из русской истории на протяжении многих десятилетий. Хрущёв, перестройка Горбачева, нынешние либералы — все они выдавливают Сталина. Но разве можно выдавить звезду с неба? Он не выдавливается, он постоянно возвращается. Он возвращается в народных мифах о Сталине, он возвращается во множестве так называемой народной литературы о Сталине, он возвращается в календарях с портретами Сталина, он возвращается во всё большем количестве бюстов, которые ему ставятся.Теперь он дошел до алтаря, потому что это естественно, это Церковь»* (Проханов А. Сталин у алтаря).

---

46 «Патриотизм – это гражданская религия современного общества. Термин "гражданская религия" впервые использовал Жан-Жак Руссо в труде "Об общественном договоре". Для него гражданская религия – выражение гражданской лояльности обществу и государству. Согласно его концепции, граждане должны рассматривать свое служение обществу как религиозную заповедь в целях укрепления общего благоденствия, общественного спокойствия. Гражданская религия становится "главной волей" верующих людей в общественной жизни, обеспечивая моральные основы государственной политики» (Национальный институт развития современной идеологии. Документ «Нравственная основа модернизации». Аналитический материал к заседанию Центра консервативно-социальной политики Партии "Единая Россия". Москва, 13 февраля 2010 г.).

Действительно, «естественное вхождение» (внесение «верующими») «иконы» Сталина в «алтарь Церкви» – это органичное явление для гностической «церкви» этого национал-мессианизма, гражданско-религиозного культа власти, предков, военных побед и прочего неоязычества. Сакрализированный патриотизм здесь – не более чем разновидность того же самого религиозного гуманизма, который исповедуют основные противники этой идеологии, то есть либералы, с той лишь разницей, что там он уже перешел в стадию постгуманистического распада как самоотрицания, а здесь он (этот же самый квазирелигиозный гуманизм, или гностицизм) все еще пытается симулировать Христианство, Традицию, истинную Религию. Там предмет гностической сакрализации – права человека, свобода человека, нравственность человека, разум человека и т.д.; здесь предмет аналогичного квазирелигиозного действия – историческая жизнь народа, то есть все то же самое, только в масштабе одной исторически сложившейся человеческой общности. Отсюда и такая напряженная идеологическая борьба между этими религиозно-политическими, или «гражданско-религиозными» партиями, или гностическими «церквями».

В последней цитате мы видим не что иное, как актуализацию классической языческой формулы «глас народа – глас Божий» (лат.: «Vox pópuli vox Déi»). Что бы ни делал народ – это и будет истиной в последней инстанции, потому что народ – это и есть верховное божество этого религиозного сознания. При этом народ в массе своей может даже ничего этого и делать (никуда «лик» Сталина не вносить): достаточно, чтобы это делал и даже просто этого желал сам исповедник этой «гражданской религии», чтобы в его солипсическом сне (в его идеологии) это осуществлялось как бы Самим Богом.

> *«Да, это ещё не та великолепная сверкающая серебром и золотом мозаика, которую я видел в Волгограде, когда в волгоградском планетарии открыли замурованное, замалёванное изображение вождя, где генералиссимус в белом кителе стоит среди цветущей сирени. Это ещё не сталинский монумент, который мог бы украсить собою одно из величайших полей сражений Великой Отечественной войны. Но это – Сталин, который появился в атмосфере храма, в атмосфере святости»* (Проханов А. Сталин у алтаря).

Гностическому «народу» в лице его гностического «пророка», как принцу датскому, явился «дух отца» в ореоле гностической «святости», и народ-«сын-божий» явил «икону» своего вождя как олицетворения самого себя, свою инкарнацию, своего аватара в главном храме своих Вооруженных Сил, на Марсовом поле своего самосознания… то есть самосознания самого гностика, исключительно в голове которого существуют эти идеологемы и мифологемы.

Аналогичная гностическая процедура осуществляется на электронных страницах ресурса «Русской народной линии». Только в данном конкретном случае акцент делается на изображении действующего президента (хотя и по поводу «кощунственного» демонтажа «иконы» Сталина, конечно, здесь тоже раздается сдержанный плачь и проклятия), удаление которого из храма

расценивается (вырастает в духовно-недужном воображении национал-мистика) как символ политического поражения власти, как историческое событие, ритуально-религиозное значение которого столь велико, что за этим могут последовать катастрофические последствия в качестве «небесного воздаяния», «кары небесной».

> «*Надеемся, что строители храма не пойдут на поводу у либералов и необелогвардейцев и не решатся демонтировать изображение Сталина. Власть не должна допустить этого вандализма, в противном случае она проиграет. Демонтировав мозаику с образом Путина, они уподобились политагитаторам времён хрущёвских гонений, вымарывавшим изображения Сталина в учебниках истории. А либеральные СМИ с удовольствием демонстрируют фотографии с разрушенной мозаикой. Не является ли это символическим низвержением Путина?*» (Редакция «Русской народной линии». Символическое низвержение Путина?).

Это и говорит о том, что негодование идеолога отождествляется в его сознании с «гневом Божиим», который должен неотвратимо последовать за нарушением его «божественной» воли.

> «*К сожалению, не на высоте оказались ближайшие помощники Президента, которым не хватило мудрости и мужества признать, что национальный лидер уже давно не принадлежит себе, что он часть русской истории и российской государственности. Они совсем не изучают уроки истории. Совсем недавно другой лидер Иосиф Сталин тоже сопротивлялся установке памятников в свою честь, но его соратники говорили: "Товарищ Сталин, надо уступить. Народ велит". И вождь смирялся*» (Редакция «Русской народной линии». Символическое низвержение Путина?).

Политический лидер (кем бы он ни был, к какой бы партии ни принадлежал и даже какую бы политику ни проводил) себе не принадлежит, потому что он автоматически переходит в разряд религиозных фигур («Удерживающего» мир от зла), каждое действие которого и само положение которого (манифестация «российской государственности») сакрально в сознании данной разновидности гностического гуманизма. Ведь о каком «историческом уроке» идет здесь речь? – О гностическом «смирении» генсека партии большевиков перед подобострастием дрожащих от страха пред ним как Верховным Жрецом (гностического «страха Божия») его социалистических «диаконов», не более того.

Само псевдо коллективное авторство статьи («Редакции «Русской народной линии»») здесь несет идеологическую нагрузку, симулируя «глас народа» (он же «глас Божий»). И без того невысокий (согласно официальным данным) рейтинг Путина в российском обществе на фоне многолетнего экономического кризиса (у которого, конечно, есть объективные геополитические причины, независимые от внутренней политики президента) неизбежным образом снижается в связи с непопулярными мерами в борьбе властей с эпидемией

короновируса. А мифический «народ» РНЛ тем временем требует увековечивания величия личности действующего президента на стенах монументального православного храма… Это уже само по себе говорит о том, насколько данная идеология оторвана от реальности, в каких гностических сновидениях пребывает это сознание. Словно «лайки» на пропагандистских ресурсах, модераторы «гражданской религии» «накручивают» Верховному Понтифику гностические добродетели и сакральные атрибуты, то есть сакрализируют сами атрибуты его политической власти.

> *«Путин руководствуется нравственным чувством – не хочет, чтобы его имя прославлялось в изображении на витраже. Но в демократическом государстве, каковым де-юре является Россия, последнее слово должно быть за народом. А вовсе не за кучкой либералов и необелогвардейцев, поднявших гвалт в СМИ»* (Редакция «Русской народной линии». Символическое низвержение Путина?).

Между тем о принадлежности сторонников «патриотической религии» к одной идеологии (гностическому гуманизму) с их основными оппонентами (необелогвардейцами и либералами) лучше всего свидетельствует одновременно проводимая первыми политика гражданского «всепримирения», то есть диалектического синтеза всех идеологий и политических сил российского общества в стройном движении одного национал-мессианизма, включая сюда и самих необелогвардейцев и либералов всех мастей. И красные, и белые должны у Степанова и Проханова объединиться в одном розовом квазихристианстве, в всероссийском «православном социализме», то есть в идеологии их мистического патриотизма, разумеется, как в «истинном гнозисе» «живой жизни».

> «*Либералы и примкнувшие к ним необелогвардейцы пытаются доказать, что именно они выражают мнение народа. Хотя в действительности они представляют лишь незначительную его часть*» (Редакция «Русской народной линии». Символическое низвержение Путина?).

Однако поскольку народ здесь, как было сказано, наделен божественными атрибутами, постольку и любая его часть, как бы сильно она ни уклонилась и исторически ни заблудилась, оказывается частью этой «божественности», с который необходимо считаться как с антитезисом насущным... Схожую историософскую доктрину исповедовали почвенники (и даже Герцен отчасти), намеревавшиеся «примирить» западников и славянофилов, хотя и те, и другие сами по себе (без вспоможения «всеотзывчивых» почвенников) были такими же гегельянцами и шеллингианцами, как сами почвенники, то есть представителями той же гностической философии всеединства, только других оттенков «розового». Эта готовность на любой компромисс с основными своими идейными противниками ради каких-то выгод и практической пользы и говорит о субъективно-идеалистическом (софистическом) характере этой религиозности, не имеющей никакого отношения ни к объективной истине, ни к реальной истории, ни – тем более – к христианской Церкви и вере.

Катехон

Как известно, содержащиеся во Втором Послании св. ап. Павла к фессалоникийцам (они же – солуняне) неясные слова об «удерживающем» (греч.: «ὁ κατέχων») являются одним из наиболее трудных для толкования мест Св. Писания. Неопределенность данного фрагмента (2Фес 2:6-7) породила несколько версий прочтения у самых авторитетных церковных писателей, святых отцов и учителей Церкви. Поскольку речь идет о событиях апокалиптического характера (а именно, об условиях Второго пришествия в мир Господа Иисуса Христа и непосредственно предшествующем этому явлении антихриста), которые Промысл оставил отчасти сокровенными даже для Церкви («О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф 24:36)), встречающееся богословское разномыслие здесь не является чем-то предосудительным.

Другое дело, когда неопределенность этого сакрального текста используется для новейших историософских мистификаций и идеологических фальсификаций. В частности, наличие святоотеческого варианта толкования «удерживающего» как Римской империи используется национал-мистически настроенными авторами для произвольного перенесения статуса «удерживающего» (после падения Первого и Второго Рима) на Российское государство независимо от формы правления, государственной идеологии и вероисповедования населения в различные периоды истории этой сверхдержавы.

> «*Главных причин противостояния России и Запада, на мой взгляд, две. Первая. Осознание Москвой (Русью) себя Третьим Римом, силой удерживающей мир от сползания в бездну, тем самым Удерживающим, о котором писал Апостол Павел. Во втором послании к Солунянам Апостол Павел написал загадочные слова: “Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь” (2 Фес. 2: 7). В христианской традиции под “Удерживающим” чаще всего понималась Римская (мировая) империя. После падения в 1453 г. Второго Рима (Константинополя) имперское (удерживающее) служение преемственно перешло к Москве – Третьему Риму. <…> В начале XX века Первая мировая, а в середине века Вторая мировая, ставшие для России Второй Отечественной и Великой Отечественной войнами. Эти нашествия выявили особую грань мирового призвания России – наш народ призван ломать хребет претендентам на мировое господство. <…> Таким образом, противостояние Запада и Славянства (России) в мировой истории явление неслучайное, оно носит промыслительный характер. Это противостояние разных цивилизаций, это борьба здоровых консервативных сил с духом мировой революции, это попытка деструктивных, сатанинских сил низвергнуть Удерживающего и*

посеять смуту и хаос» (Степанов А. Противостояние Запада и Славянства в мировой истории).

Поэтому в данной работе будет предложен вариант толкования, который представляется наиболее достоверным среди встречающихся в богословской литературе, наиболее отвечающим догматическому учению Православной Церкви.

* * *

Итак, из контекста фрагмента следует, что «катехон» является силой, которая не позволяет антихристу появиться в мире раньше отведенного ему свыше срока. «…день тот» (Второго пришествия Христа) «не придёт, доколе не придёт прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, ещё находясь у вас, говорил вам это? И ныне вы знаете, чтó не допускает открыться ему в своё время» (2 Фес 2:3-6).

Первое, но на что следует здесь обратить внимание, это то, что из слов св. ап. Павла видно, что сам он отнюдь не считает эту силу чем-то неопределенным, а знание о ней чем-то эзотерическим, доступным только посвященным. Напротив, из оборота речи, который использует апостол, следует, что он говорит о том, что хорошо известно не только ему самому, но, по крайней мере, должно было быть известно и адресатам его Послания. Речь идет о том, что они уже обсуждали ранее («Не помните ли, что я, ещё находясь у вас, говорил вам это?»); о том, что, как полагает Павел, он уже достаточно разъяснил им, и они это усвоили («И ныне вы знаете, чтó не допускает открыться ему в свое время»).

Следовательно, ключом к этому ребусу может служить Первое Послание св. ап. Павла к тем же фессалоникийцам, обратившись к которому, мы, действительно, находим там достаточно прозрачный ответ на вопрос, «чтó не допускает» антихристу «открыться в свое время». «…благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа. Всегда благодарим Бога за всех вас <…> как вы обратились к Богу от идолов, [чтобы] служить Богу живому и истинному и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мёртвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева» (1 Фес 2-10). «…мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное **слово Божие**, вы приняли не [как] слово человеческое, но [как] слово Божие, — каково оно есть по истине, — **которое и действует в вас, верующих**» (1 Фес 2:13). «[иудеи] препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца» (1 Фес 2:16). «Сам же Бог и Отец наш и Господь наш Иисус Христос да управит путь наш к вам. **А вас Господь да исполнит и преисполнит любовью друг к другу и ко всем, какою мы исполнены к вам, чтобы утвердить сердца ваши непорочными** во святыне пред Богом и Отцем нашим в пришествие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Его» (1 Фес 3:11-13). «**Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы**

воздерживались от блуда; чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога; чтобы вы ни в чём не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: **потому что Господь — мститель за всё это, как и прежде мы говорили вам и свидетельствовали**. Ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости. Итак **непокорный непокорен не человеку, но Богу, Который и дал нам Духа Своего Святаго**» (1 Фес 4-8). «**Всё испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла. Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа. <…> Благодать Господа нашего Иисуса Христа с вами**. **Аминь**» (1 Фес 5:21-28).

Как мы видим, основной аргумент свт. Иоанна Златоуста против известного ему церковного толкования «удерживающего» как благодати Святого Духа («если бы (апостол) хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом неясно, но (сказал бы) определенно, что теперь препятствует ему явиться благодать Св. Духа, т. е., (чрезвычайные) дарования»),47 аргумент этот опровергается вполне ясными словами самого св. ап. Павла в Первом Послании о том, что «полнота удержания от всякого зла» есть не что иное, как освятительное (благодатное) действие Самого Бога на человека. Соответственно, его отсылка во Втором Послании к тому, что прежде уже было им сказано и что они должны помнить о том, «чтó» есть «удерживающее», и является самым прямым ответом на этот вопрос.

И наоборот, полное отсутствие в Первом Послании к солунянам темы Рима и вообще политики, посвящение его (от начала и до конца) вопросам духовной жизни и роли благодати в ней (а Послание буквально начинается и кончается словами о Божественной благодати, причем в последнем случае именно в контексте «удержания от всякого рода зла» как средства «сохранения от порока в пришествие Христа»), является дополнительным аргументом против оказывающего совершенно произвольным толкования «катехона» как Римской империи и принципа власти вообще.

* * *

Второе обстоятельство, которое важно для правильного (на наш взгляд) понимания фрагмента, это то, что речь идет не об одном «катехоне», но о двух, вернее – о двух его аспектах. Оборот речи, который использует св. ап. Павел, различает (1) самого Удерживающего как Субъекта соответствующей воли и (2) то Его действие, или силу, с помощью которой Он осуществляет эту волю. Это различие отчасти потеряно в синодальном переводе, но оно полностью сохраняется в славянском переводе данного фрагмента. «И ныне вы знаете, чтó не допускает открыться ему в свое время [слав.: “и ныне удерживающее (τὸ κατέχον) весте, во еже явитися ему в свое время”]. Ибо

47 свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Второе Послание Фессалоникийцам. Цит. по изд.: Творения отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского. В 12-и томах (24-х книгах). Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 2009. Т.11. Кн.2.

тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий (ὁ κατέχων) теперь» (2 Фес 2: 6-7). Следовательно, есть собственно «Удерживающий» и есть «удерживающее» как та сила, посредством которой Удерживающий «не допускает ему (человеку греха) открыться» до определенного времени. Аналогичное различие существует в ортодоксальном богословии между Святым Духом как Ипостасью Святой Троицы и святым духом как общей для Троицы силой («действием», «энергией», «благодатью»). «…от Духа есть этот дух благодати, эта нетварная энергия».48

Таким образом, мы имеем следующую картину. «Тайна беззакония» (воля дьявола и легионов «духов злобы поднебесной») уже «действует» в мире, то есть увлекает человечество в бездну греха, влечет его «ко всякого рода злу», внушает роду человеческому творить свою демоническую волю, то есть беззаконие как богоборчество. Когда мистическая мера этого беззакония, общечеловеческая воля ко злу достигнет установленного Божьим определением рубежа, тогда в мире явиться антихрист как воплощение этого полного богоотступничества рода человеческого («всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца» (1 Фес 2:16)). Но до этого времени сполна этому беззаконию осуществиться и не позволяет «удерживающее» этот процесс благое противодействие. Следовательно, речь идет о чем-то, что детерминирует волю людей, причем в глобальном, общечеловеческом масштабе. «Удерживать» в таких размерах может только то, что внушает человеческому роду волю к добродетели. И именно такое действие, согласно святоотеческому учению, оказывает Божественная благодать на душу человека. «…поелику благость Божия даровала Божественную и просвещающую благодать, называемую нами также предваряющею, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех; то желающие свободно покоряться ей (ибо она споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей), и исполнять ее повеления, необходимо нужные для спасения, получают посему и особенную благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божией, т.е. в тех благих делах, которые требует от нас Бог (и которых требовала также предваряющая благодать), оправдывает их и делает предопределенными; те, напротив, которые не хотят повиноваться и следовать благодати и потому не соблюдают заповедей Божиих, но, следуя внушениям сатаны, злоупотребляют своей свободой, данной им от Бога с тем, чтобы они произвольно делали добро — предаются вечному осуждению».49

Иными словами, Бог до времени «не допускает беззаконию» (первоисточник которой – воля сатаны) «осуществиться» в мире не в том смысле, что непосредственно накладывает вето на рождение «человека греха» как

48 свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. V, 93 / свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, «Текст», 2010. С. 251.

49 Послание Восточных патриархов о православной вере 1723 г. § 3. Цит. по изд.: Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. СС. 142-197.

верховного «беззаконика» (хотя, конечно, и это тоже не может осуществиться без попущения Бога-Вседержителя), но, в первую очередь, посредством того, что «по велицей Своей милости» и абсолютной Своей благости вдохновляет само человечество сопротивляться сатане как «врагу рода человечества». Божественная благодать не дает человечеству полностью предаться греху так, как ветхому естеству этого бы хотелось, внушая ему волю к добру и волю к «удержанию» себя от зла. Предваряющая благодать извне действует на каждого человека, потому что Господь Бог есть «всякому благу Промыслитель и Податель», и Дух Святой «везде существует и всех исполняет». Это внешнее действие, которым Всеблагий Бог не оставляет ни одного человека как Свое создание, нужно различать от внутреннего действия («спасающей благодати»), которое христианине получают в св. Таинствах Церкви. И именно потому, что первое (предваряющее, или просвещающее) действие Божественной благодати носит абсолютный характер, или потому, что Бог делает все возможное и невозможное для спасения каждого человека без исключения, продолжая реанимировать даже его умерщвленную грехом волю, и является причиной того, что не будет у нераскаявшихся грешников никакого оправдания на Страшном Суде. Это «противодействие» («удерживание») человека от греха как беззакония в отношении Бога как Судии осуществляется Им как промыслительно, то есть посредством внешних обстоятельств жизни человека, посылаемых для вразумления наказаний (Лк 13:7-9)), так и непосредственным воздействием благодати на душу человека, которая не перестает испытывать на себе возделывание всеблагой Божией силы, призывающей человека творить Его, а не дьявольскую волю в своей жизни. «Писание учит, что всякий верующий спасается верою и делами своими, и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения, поелику то есть Он предварительно подает просвещающую благодать, которая доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с нею (если он не противится) и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию».50

Так «тайне беззакония» (то есть совершающейся незримо, «в тайне» от самого человека, воздействию на него темных сил, инспирирующих ему волю ко греху) противостоит «великая тайна благочестия» (1Тим 3:16) как неизреченной благости Бога, а именно, столь же незримо совершающееся спасительное воздействие Божественной благодати на человеческое сердце, преизобилующее, благодаря Искупительной Жертве Христовой. Несмотря на то, что ветхий человек полностью склонился ко греху, выбрал грех в качестве единственного способа своего существования, Бог все равно не оставляет человека, снова и снова, пока он живет на земле, призывая его ко спасению, внушая ему Свою спасительную волю. Но в известное одному Богу время, когда эта «мера беззакония» исполнится, когда никто уже не захочет обратиться к Богу, это тотальное отступление и беззаконие человечества получит свое историческое воплощение в рождении и воцарении антихриста

50 Там же.

как носителя полноты дьявольской воли, которая, одновременно, будет и волей всего падшего человечества в плане меры греха. «…которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения» (2 Фес 9-10).

Таким образом, «Удерживающий» есть Сам Бог-Вседержитель и, в частности, Бог Святой Дух, исполняющий всех, насколько это возможно (то есть насколько этому не препятствует сам человек своей злой волей), благой волей Всесвятой Троицы о человеке (волей к добродетели, воздержанию от зла). «Удерживание» как недопущение антихристу явиться в мире раньше отведенного для этого срока осуществляются Богом как непосредственным запрещением этого сатане как инициатору и «супервайзеру» этого грядущего исторического события (и дозволением только испытывать волю людей склонением ее ко злу и, тем самым, приближать явление антихриста), так и опосредованно, а именно, путем побуждения благодатью самих людей на воздержание от зла (что, в свою очередь, и не позволяет родиться «человеку греха», который, по определению Божию, не может явиться в неподобающую для этого человеческую «среду»). Во втором значении «удерживающее» есть подаваемая Святым Духом Божественная «предваряющая» благодать, сверхъестественная сила Божия, оказывающая внешнее «животворящее» воздействие на каждого человека без исключения. Христиан же, то есть уже обратившихся к Богу, ответивших на Его призывающую благодать, уже внутреннее («освящающее», «исполняющее» добродетелей) действие благодати удерживает от нового падения (в чем и заключается основной посыл Первого Послания к солунянам, о чем апостол еще раз напоминает им во Втором Послании в качестве закрепления пройденного). Тогда «взятие от среды» должно относиться к внешнему («предваряющему») действию благодати, которая прекратиться по вине самого человеческого рода, которое превысит в последнее время ведомую одному Богу «меру» (установленную Им Своим властным определением). «И за сие пошлёт им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес 2:11-12).

* * *

Дополнительным аргументом в пользу такого толкования может служить сопоставление тех мест Нового Завета, где говорится о Вознесении как оставлении Христом мира, с одной стороны, и даровании Христом Своим ученикам Духа Утешителя и оставлении Удерживающим мира в рассматриваемом фрагменте – с другой. В этих различных местах Св. Писания применяется слова с одинаковым корням «взят» («взятие», «будет взят»). «Когда же приближались дни взятия Его [от мира], Он восхотел идти в Иерусалим» (Лк 9:51); «И Я умолю Отца, и даст вам другого» [вместо Взятого] «Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин 14:16) и «будет взят от среды Удерживающий теперь». Противоречие между «взятием от мира» Удерживающего в последние дни и обетованием «пребывания вовек» Духа Утешителя с верными Христу как раз и разрешается тем различием Святого

Духа как Ипостаси Святой Троицы и Божественной благодати как Его «удерживающего» действия, или силы, которое (различие), как мы помним, делает св. ап. Павел. Кроме того, схоластическое различие внешнего (призывающего, предваряющего) и внутреннего (освящающего, спасающего, обоживающего), церковного действия благодати также полностью разъясняет это мнимое противоречие. То есть, от мира как совокупности грешников в последнее время будет взято именно внешнее воздействие благодати, тогда как спасающее действие Духа Утешителя на верных, конечно, не прекратится и в дни антихриста, иначе вообще никто не мог бы спастись. Ибо «вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет 2:9).

Еще одно место Нового Завета, где используется схожее выражения («тысяченачальник, опасаясь, чтобы они не растерзали Павла, повелел воинам сойти взять его из среды их и отвести в крепость» (Деян 23:10)), также коррелирует с предложенным нами толкованием. В обоих случаях идиома «взятие от среды» означает удаление кого-то (или чего-то) из чуждой среды его обитания или жизнедеятельности, из той человеческой общности, где этот некто или нечто до этого пребывал (-о). Тогда «тысяченачальник» в нашем случае – это Сама Всесвятая Троица, «опасающаяся чтобы они не растерзали» подаваемую Святым Духом благодать, то есть чтобы они не продолжали осквернять ее своим беззаконием, чем род человеческий занимается на протяжении всей своей истории, и поэтому «повелевает взять» благодать «из среды их», то есть прекращает всякое ее действие на них. «Се, оставляется дом ваш пуст» (Мф 23:38).

Кроме всего прочего, достоинством такого толкования является его универсальность, поскольку оно формально не противоречит и другим святоотеческим толкованиям, в частности, тому, где «удерживающим» выступает империя как принцип сильной государственной власти, сдерживающей анархию человеческого своеволия, что, дескать, не позволит главному «беззаконнику» мировой истории развернуться. Несмотря на слабость аргументации такой экзегезы в ее прямом смысле (где статус «катехона» получает языческая империя, а теперь еще – и советская держава, которые и осуществляли самую антихристианскую политику в истории, а именно, с демонической ненавистью преследовали Церковь Христову), универсальность предложенного толкования оставляет место и такой точке зрения как частному случаю, поскольку тотальность «удерживающего» («предваряющего», «просвещающего») действия Бога-Вседержителя, конечно же, распространяется и на власть предержащих, на справедливость принятия законов законодательной властью и т.д.

* * *

В заключении, в подтверждение сказанного, приведем некоторые церковно-авторитетные свидетельства, которые прямо или косвенно говорят в пользу предложенного толкования фрагмента Послания св. ап. Павла о «катехоне».

«…человеческая природа весьма легко подпала бы увлечению ко всему нелепому, если бы не удерживала ее в добродетели благодать Спасающего, обогащая ее вышними, от нее происходящими благами».51

«…у любой составной природы, имеющей собственные части, которые по явлению в бытие современны ей самой и друг другу и из небытия ради восполнения всеобщего устроения приведены в бытие могуществом, всё создавшим и удерживающим существование всего, эти части, разумеется, необходимым образом содержат друг друга, как это имеет место и в человеке, и в других существах, которым в удел досталась составная природа».52

«…если тем, которые внимают одному мановению и имеют одного царя, свойственны благочиние и согласие, то всякое разногласие и раздор — признак безначалия. На том же основании и встречаемое у нас такое разногласие как с заповедями Господними, так и в отношении друг к другу может служить уликой или в отступлении от истинного Царя, по сказанному: точию держай ныне дондеже от среды будет (2 Фес. 2, 7), или в отречении от Него, по сказанному: Рече безумен в сердце своем: несть Бог, к чему, как некоторый признак или доказательство, присовокуплено: Растлеша и омерзишася в начинаниих (Пс. 13, 1)».53 Данная цитата особо идет к нашей теме в аспекте полемики двух основных версий толкования (сторонников «удерживающего» как принципа высшей политической власти и «удерживающего» как Бога и Его благодати), поскольку здесь прямо говорится о том, что в рассматриваемом фрагменте речь действительно идет о царе и царстве, только о Царе и Царстве Небесном, а не земном.

«И во втором Послании к фессалоникийцам апостол говорит: “За то, что они не приняли любви истины для своего спасения, за это пошлёт им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду” (2 Фес 2:10-12). Из этих и подобных им свидетельств Божественных речений <…> становится ясно, что Бог действует в сердцах людей, склоняя их воления, куда Ему угодно, или к благу по Своему милосердию, или ко злу по их заслугам, и руководствуется Он при этом Своим судом, иногда явным, а иногда сокрытым, но всегда справедливым»».54

«…через эту благодать Божию нам дано в восприятии добра и постоянном пребывании в нем не только мочь то, что желаем, но и желать то, что можем».55

---

51 свт. Кирилл Александрийский. О поклонении и служении в Духе и истине. Кн.1. Цит. по изд.: Святитель Кирилл Александрийский. Сочинения. М., «Издательство МФТИ», 2000.

52 преп. Максим Исповедник. Письмо XII. Кубикуларию Иоанну / преп. Максим Исповедник. Письма. Изд. Санкт-Петербургского университета; РХГА, 2007. С.278.

53 свт. Василий Великий. О подвижничестве. Цит. по изд.: свт. Василий Великий. Творения. М., «Сибирская благозвонница», 2008.

54 блж. Августин. О благодати и свободном решении / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АСТ-ТРАСТ», 2008. С.193.

55 блж. Августин. Об упреке и благодати / Там же; с.249.

«Тот, кто падает, падает по своей воле, а тот, кто стоит, – стоит по воле Божией».56

«…аще кто речет, яко та же благодать Божия, яже о Исусе Христе Господе нашем, к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклонятися, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити: таковый да будет анафема».57

«…почему же Божественное Писание осуждает нас за лукавые помыслы? Или как можем мы не допустить те помыслы, которые без нашего согласия тревожат нас, происходя невольно и преемственно? Если же ты возразишь мне, что мы, по свидетельству Писания, можем не допускать их благодатью Христовою, которую получили от Крещения, то пойми, что и посему мы оказываемся виновными как имеющие от Бога власть и силу удерживать их от первого приражения и не удерживающие. Если же кто обвиняет в своем зле кого–либо другого, то не только согрешает без страха, но и хулит Бога, попустившего людям быть боримыми безвинно».58

«Падшие духи так ненавидят род человеческий, что, если б им было попущено невидимо удерживающею их десницею Божиею, то они истребили бы нас мгновенно».59

«Удерживает и не допускает беззаконному явиться Дух Святой. Когда Сей, по причине умножения зла в людях, отстранится и отступит, тогда беззаконный тот возымеет свободу открыться и выступить на среду, — мешать будет некому».60

«Отсюда удерживающее его явление будет то, что еще не совершила вполне своего дела сила спасения, Господом вложенная в род наш. Ее продолжающееся действие удерживает его. Перестанет она действовать, тогда и он выступит на среду. Разложив это общее на части, составляющие его, получим: мешает явиться антихристу то, что еще не всеми слышано и не всеми принято Евангелие и что благодать Духа Святого еще пребывает и еще имеет дело в роде человеческом. — Из святых отцов и учителей Церкви, как мы видели, одни — одну, другие — другую сторону действующей во спасение нашей силы выставляли, удерживающею явление антихриста. Но это то же, как бы каждый из них указывал обе, ибо они неразлучны».61

---

56 блж. Августин. О даре пребывания / Там же; с.397.

57 Поместного Карфагенского собора 418-419 гг. правило 112 (126). Цит. по изд.: Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша). Изд. «Свято-Троицкая Православная Миссия», 2004.

58 преп. Марк Подвижник. Слово 4. Цит. по изд.: Преподобный Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова. Изд-во Троице-Сергиевой лавры, 2009.

59 преп. Макарий Великий. Беседа 26, гл. 3 / свт. Игнатий (Брянчанинов). Полн. собр. творений. М., «Паломник», 2006 Т.3. С.46.

60 Икумений, еп Триккский / Святитель Феофан Затворник. Толкование Посланий Апостола Павла. К Солунянам, к Филимону, к Евреям. М., «Правило веры», 2005. С.403.

61 свт. Феофан Затворник. Толкование Второго Послания апостола Павла к

«Тайна уже деется беззакония,— указывая козни сатаны уже в действии, уже явились антихристы-предшественники. Апостол хочет этим подать мысль: мог бы явиться и главный антихрист, но есть некто, удерживающий его. Кто? — Бог и Господь наш Иисус Христос. Его воплощение еще не совершило своего дела. Спасительная сила Его начала только действовать со времени сошествия Святого Духа. Надо дать ей время всюду проникнуть и оживотворить всех способных принять животворное ее действие».62

«Прежде сказал: удерживающее, здесь говорит: держай, разумеет же одно и то же, только с двух сторон: там — определение Божие, а здесь — Самого Бога и Господа, приводящего в исполнение Свое определение. Слова: от среды будет, не значат: уничтожится, престанет быть, а устранится, сойдет со сцены, прекратит свою сдерживающую деятельность. Ныне — не во время только Апостола, а во все время, дондеже днесь именуется (Евр. 3, 13). Этим обнимает Апостол все время, пока держай будет держать».63

«Злой дух лести и лжи постоянно порывается всеми завладеть, всех омрачить и увлечь в ложь; но Бог не пускает его, когда среди не следующих истине есть еще такие, которые подают надежду обращения, еще не совсем предались ложным путям, еще думают иногда отстать от лжи и стать на стороне истины, — не пускает, чтоб не потерпели они от него насилия внутри, ибо он может колебать и твердых, а не только этих слабых. Когда же наконец они совсем опустят руки и предадутся избранному ими пагубному пути, сложатся с ним и сочетаются сердцем, а о том, чтоб отстать от него, и думать перестанут, тогда Бог примет Свою удерживающую злого духа лести руку, и он, пропущенный, устремится на них, пройдет в сердце их и там начнет оказывать действо льсти, влечь ко лжи, — и привлечет. Они восприимут ложь всем сердцем, и затем обнаружат ее и вовне, пристанут видимо к антихристу».64

«Язычники не имели благодати, однако предваряющая благодать и их касалась, а иначе никто бы из них и не вошёл в Церковь Христову, и ни один человек не стоит вне действий промыслительной силы Божьей, благотворящей (Мф. 5:45), карающей (Лк. 13:1–5; Рим. 2:1–16), благой в долготерпении, (Рим. 2:4, 9, 22), награждающей (Рим. 2:6–7), прощающей грехи (Рим. 1, гл. 4), привлекающей к Богу даже тех, которые не ищут Его, и открывающей Его тем, которые о Нем не спрашивают (Ис. 65:1, ср. Рим. 10:20)».65

«Сам он [епископ Феофан] полагает, что под удерживающим дóлжно разуметь определение Божие и спасительную силу Божию, а именем держай означается Сам Бог».66

солунянам. Цит. изд. С. 406.

62 Там же; с.412.

63 Там же; с.413.

64 Там же; с. 423.

65 Беляев А.Д., проф. Моск. Дух. академии. О безбожии и антихристе. М., «Сергиев Посад», 1898. С.23.

66 Там же; с.510.

«Наибольшего внимания заслуживает толкование, которое под удерживающим и держащим разумеет Святого Духа, или же благодать. Если под взятием от среды держащего разуметь совершенное прекращение действий благодати в роде человеческом и совершенное отступление от него Святого Духа, то в таком виде мнение это никак нельзя признать истинным. Не только перед явлением антихриста, но даже и при самом антихристе будут избранные, ради которых даже сократятся дни антихриста (Мф. 24:22); с детьми Церкви, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа, со святыми дьяволу и антихристу придётся вести войну (Откр. 12:17; 13:7; Дан. 7:21). Следовательно, люди, исполненные благодати Святого Духа, будут и при антихристе. Будет существовать тогда и Церковь, хотя и в пустыне (Откр. 12:14–16), и Иисус Христос будет пребывать в ней до скончания века (Мф. 28:20). <…> Но если под взятием из среды держащего мы станем разуметь не совершенное удаление от рода человеческого Святого Духа, не полное отнятие благодати и не окончательное прекращение чрезвычайных духовных дарований, а необыкновенное оскудение даров её; то в таком виде рассматриваемое мнение нельзя не признать наилучшим».67

«…ап. Павел говорит, что <…> появлению Антихриста в полной силе мешает нечто “удерживающее”, или некто “Держай”. В воле Господа – чтобы спаслось возможно больше людей, и вот, быть может, стремление свободной воли человека к Богу и есть то “удерживающее”, которое не дает явиться Антихристу. Есть объяснение, что “удерживающее” – это действие Святого Духа. Но действие Святого Духа и не отнимется от среды, пока не явится отступление от свободного влечения человека к Богу. Такое действие свободной воли могло бы произойти и во времена Апостолов. Если бы по предведению Божию оказалось, что спастись, быть с Богом, желает лишь немногочисленная группа верующих первенствующей Церкви, то “удерживающее” было бы отнято тогда же и конец міра наступил бы немедленно. <…> В определении продолжительности каждого периода и всего срока міровой жизни участвуют три элемента. Из них два постоянных и один – переменный. Сатана в каждую минуту готов завладеть міром и выпустить для этого всегда готового Антихриста. Другой элемент – спасительная благодать Божия точно так же всегда, независимо от сроков, готова защитить нас. Обе эти силы – противоположные по целям и стремлениям, одинаковы по определенности и постоянству напряжения в своих целях и стремлениях. Но есть третий элемент – сам человек. Напряжение его свободной воли искать Бога или Сатану – есть величина переменная. Ее-то действие и решает вопрос о продолжительности сроков. Они Господом Богом предусмотрены, и в этом смысле предопределено как Божественное действие благодати, так и допущение злу».68

«Причина отвержения Богочеловека человеками заключается в человеках, как в них же заключается и причина принятия антихриста. "Я пришел во имя Отца

67 Там же; с.513-514.

68 Тихомиров Л. Апокалиптическое учение о судьбах и конце мира. «Христианин». 1907. №9.

Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете" (Ин 5:43). Они названы вместе и отвергающими Христа и принимающими антихриста, хотя об антихристе упоминается, как о имеющем придти. Отвергая Христа по настроению своего духа, они вместе с тем принимали антихриста по тому же настроению духа: они сопричислились к принявшим антихриста, хотя и окончили поприще земного странствования за многие столетия до пришествия его. Они совершили величайшее дело его: богоубийство. Для времени явления его, для него самого не оставлено подобного злодеяния. Как дух их находился во враждебном отношении ко Христу, так находился он в состоянии общения с антихристом, отделяясь от него огромным пространством времени, достигающим ныне конца второму тысячелетию. "Всякий дух, – говорит Иоанн Богослов, – который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире″ (1 Ин 4:3). Водящиеся духом антихриста отвергают Христа, приняли антихриста духом своим, вступили в общение с ним, подчинились и поклонились ему в духе, признав его своим богом. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду (2 Сол 2:11,12). В попущении Своем Бог правосуден. Попущение будет удовлетворением, вместе обличением и судом для человеческого духа. Придет антихрист в свое, предопределенное ему время. Пришествие его предварится общим отступлением в большинстве человеков от христианской веры. Отступлением от Христа человечество приготовится к принятию антихриста, примет его в духе своем. В самом настроении человеческого духа возникнет требование, приглашение антихриста, сочувствие ему...»69

А следующий отрывок интересен уже тем, что не только прямо опровергает толкование верховной римской власти как «удерживающего» независимо от ее религиозной политики, но, более того, указывает на одержимость этой власти духом дьявола в случае преследования Церкви: «Но завистливое око дьявола не может спокойно смотреть на процветание благочестия. Враг рода человеческого всегда старается причинить вред Церкви Христовой. И на этот раз он не оставил ее в покое. Злой демон вселился в царей, державших скипетр Римской империи, и началось яростное гонение на Церковь: повсюду были разосланы указы императоров Диоклетиана и Максимиана, предписывающие христианам отречься от веры в единого Бога»70.

---

69 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетическая проповедь. Беседа в понедельник двадесять девятой недели. О чудесах и знамениях. Ч.1 / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., Паломник», 2002. Т.4. С.300.

70 «Мы сознательно выбрали в качестве примера не мученический текст, чтобы показать распространенность отрицательной характеристики личности Диоклетиана в церковном предании. Этот римский император уподобляется дьяволу, а его действия объясняются с помощью классического житийного топоса — мотивировки поступка злодея вмешательством бесов. С точки зрения агиографов, а значит и всей Церкви, Диоклетиан — абсолютный злодей, подобный Иуде Искариоту» (Отрывок из жития святителя Николая, составленного А.В. Бугаевским по рукописям IV-X веков /

Постхристианство в царстве общения

Рафаэль, «Афинская школа» (1511г.), Ватикан, Апостольский дворец

Наряду с «нравственным монизмом» и «неопатристическим синтезом», «православным социализмом» и «софиологией», еще одним видным направлением нового богословия является «богословие общения». При этом все направления богословского модернизма имеют точки соприкосновения, общие характеристики, приемы и механизмы, принципиально отличающие их от ортодоксального (святоотеческого и академического) богословия. Изучив, как работают эти механизмы в одной разновидности нового богословского сознания, мы, тем самым, получаем ключ к другим и уже можем приступать к рассмотрению новых течений не совсем безоружными.

Например, одним из основных методологических принципов всех школ нового богословия является синтез с различными светскими религиозно-философскими учениями (что даже вынесено прот. Георгием Флоровским в название своей школы), в результате чего здесь и происходит выхолащивание Патристики, в которую привносятся чуждые ей идеи романтизма,

---

Зайцев А. Диоклетиан и Сталин: близнецы-братья).

либерализма, всеединства или даже каббалы... Поэтому приставка «нео-» в такой «неопатристике» должна читаться в значении «пост-». Аналогичный «синтез» в «богословии общения» также приводит к тому, что мы, по существу, имеем дело уже с постбогословием, то есть с таким формально теологическим дискурсом, который, говоря, казалось бы, о традиционных для богословия вещах (о Боге-Троице, Богочеловеке и спасении Им падшего человека), на деле имеет уже обратный в отношении него вектор мыслительного движения, то есть обращенный долу, а не горе. Поэтому «богословие общения» на поверку оказывается не новым взглядом на ортодоксальное учение Церкви, раскрывающим в нем малоизученный ранее аспект, но просто мнимой христианизацией одной из сторон обыденной (то есть греховной) человеческой жизни (собственно, человеческого общения). Как в «православном социализме» сакрализируется социализм (община), а в национал-мессианизме (или «гражданской религии») – народ (суперобщина), так и в «богословии общения» религиозно воспринимается и описывается такой атрибут человеческой жизни как общение, то есть, та же социальность, по сути.

* * *

> «*В православном богословии XX века все ярче проступает линия богословия общения, в которой богословие развивается не из опыта богопознания, но из богообщения. Для него исходной точкой является событие встречи человека с Богом, из которого рождается богообщение, служащее основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом и с творением. Основанием для описания самого богообщения служит догмат о Святой Троице, раскрываемый через интуицию общения. Так, у св. Василия Великого: “В Божием несложном естестве единение — в общении (койнония) Божества*”71» (Филоленко А. Богословие общения и евхаристическая антропология).

Между тем у свт. Василия в приведенном месте речь идет не об «общении», но об «общности» Божества, то есть единой природе Троицы («Ибо Сын во Отце, и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом Они — едино. Почему по отличительному свойству Лиц — един и един, а по общности естества Оба — едино»),72 и это, мягко говоря, разные вещи. И если в качестве святоотеческого обоснования новой богословской концепции ее автору приходится прибегать к помощи некорректного перевода, то не трудно догадаться, что происходит это по той причине, что в Священном Предании нужных прецедентов ему обнаружить не удалось. Иными словами, не только цитируемый фрагмент, но и триадология св. Василия Великого в целом не имеет никакого отношения ко «все ярче проступающей линии в православном богословии XX века», и

71 свт. Василий Великий. О Святом Духе, 18 // Святитель Василий Великий. Творения. Ч. III. – М., 1846 (репринт – 1993). – С.300.

72 свт. Василий Великий. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл.18. Цит. по изд.: Святитель Василий Великий. Творения в 2 т. М., «Сибирская благозвонница», 2008.

провозглашенным «основанием» «богословия общения» оказывается… подмена понятий, подлог.

Такого рода идеологическую аферу мы обозначаем как **богословская спекуляция**, которая заключается в получении выгоды (достижения своих идеологических целей) за счет разницы между первоначальным (то есть ортодоксальным, традиционно-христианским, церковным) значением термина или понятия и новым, предлагаемым богословским модернизмом, где эта разница (идеологическая «маржа») может достигать максимальных величин, когда новое содержание ортодоксального термина имеет уже противоположное исконному значение. «Мелочная внимательность сих людей к слогам и речениям не без хитрости, как подумал бы иной, и ведет не к малому злу, но заключает в себе глубокий и прикровенный замысел против благочестия».73

В частности, то общение, о котором идет речь в новом учении (по образу множества отдельных человеческих субъектов), как раз и не может быть использовано в триадологии, для описания внутренней жизни Троицы, где степень единства Лиц не допускает такого рода отношений между Ними, как межличностное общение. «…общая природа [Петра и Павла] постигается умом; ибо ипостаси не существуют одна в другой, но каждая особо и порознь, т. е. сама по себе, и каждая имеет много такого, чем одна от другой отличается. <…> более же всего тем, что существуют не одна в другой, но отдельно; поэтому и говорится: два, три человека и многие. Это же можно видеть и во всей твари; но в Святой и пресущественной, и высшей всего, и непостижимой Троице иное; ибо здесь общность и единство усматриваются [не умозрительно, но] на самом деле, по причине совечности Лиц и тождества Их сущности, действия и воли, по причине согласия познавательной способности и тождества власти и силы, и благости — я не сказал: подобия, но тождества…».74

Использование такого рода спекуляций весьма характерно для богословского модернизма, начиная с его основателей и предтеч. Хомяков, например, вообще не цитировал святых отцов (правда, не столько потому, что «джентльменам верят на слово», сколько в силу поверхностного владения темой), а Достоевский понимал под «православием» свое почвенническое «нравственное самосовершенствование» (то есть осужденное на Вселенских соборах пелагианство, по сути) и «русский социализм» (социал-утопизм французских масонов на «русской почве»). Так и здесь. Единственным, что соответствует действительности в цитате А. Филоненко, оказывается констатация перехода нового богословия от принципа богопознания к принципу богообщения, где последнее, опять-таки, трактуется весьма вольно, а именно, не столько как общение человека с Богом как таковое (даже у самого автора «опыту богопознания» противопоставляется не «опыт богообщения», но «богообщение» как идеологема), сколько «общение людей

73 Там же. Гл.2.

74 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн.1, гл.VIII. Цит. по изд.: св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. Источник знания. М., «Наука», 2006.

друг с другом и с творением», понимаемое как форма «богообщения». Система, в которой «*всякое общение*» с тварным миром воспринимается и преподносится как «*основанное на богообщении*», во-первых, и свидетельствует, тем самым, о серьезном кризисе реального богообщения (отсутствия опыта такового), а во-вторых, несет в себе пантеистический мотив. То же самое касается переноса основного принципа нового богословия со знания о Боге к якобы «живому общению» с Ним, которое на поверку оказывается фикцией, по сути, скрывая противоположный процесс обмирщения, сакрализированного общения с падшим творением, с греховным миром, что, соответственно, и предполагает адогматизм как последовательный отказ от внятного богословского языка и даже просто от классической логики.

* * *

Греческий последователь прот. Георгия Флоровского митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) (то есть делающий в Греческой Церкви то же самое, что делают отечественные ученики Флоровского – в Русской, а именно, разрушающий ее путем смешения святоотеческого богословия с философией модернизма и западной «новой теологией»; путем выдавания светских онтологических концептов – за идеи греческой патристики) пишет в своей книге «Бытие как общение»:

> «*Способ, которым греческие Отцы отличались в своих подходах к истории, таков, что они рассматривали последнее в тесной связи с онтологией. В противовес подхода к этой проблеме на Западе со времен Августина проблема взаимоотношения истины и истории рассматривалась не с точки зрения времени в отношении вечности, а с точки зрения бытия и критическая точка этого подхода лежит в идее движения бытия: Может ли быть истина в движении бытия, когда в истории это движение ассоциируется со смертью и тлением?*».75

Что это означает? То есть, переведем этот лукавый богословский новояз на прозрачный язык августинизма, которому Зизиулас очевидным образом оппозиционирует (якобы с позиций Греческих Отцов) и который, на самом деле, и является языком подлинной Ортодоксии (а вовсе не сугубо «западным», «схоластическим», как нас пытаются тут уверить). Переход от богословия истины (то есть богословия, мыслящего оппозициями истины и лжи, святости и греха, естественного и противоестественного, законного и преступного, нравственного и безнравственного, православного и еретического, одним словом, выносящего однозначные оценочные суждения на основании Божественных заповедей, истин Откровения, догматов и канонов Церкви) к «онтологическому» богословию и означает отказ от всех оценочных ортодоксальных суждений. И это даже не богословский модерн, но скорее уже постмодерн; не богословский либерализм, но постлиберализм, где

75 Цит. по изд.: митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

«пост-» уже означает не преодоление, но крайнюю степень названных идеологий (модернизма и либерализма). «В отличие от предшествующей гносеологической традиции, центрированной именно вокруг понятия Истинного <…> постмодернистская модель познавательного процесса отнюдь не характеризуется подобной центрацией, в постмодернистской системе отсчета Истина воспринимается сугубо операционально (причем социально-операционально). Истина рассматривается как "совокупность правил, в соответствии с которыми истинное отделяют от ложного и связывают с истинным специфические эффекты власти" (Фуко). Важнейшим аспектом рассмотрения Истины в постмодернизме выступает поэтому аспект социально-политический: в основе любых постмодернистских аналитик Истины всегда лежит та презумпция, что, по словам Фуко, "истина принадлежит этому миру, в нем она производится при помощи многочисленных принуждений, и в нем она имеет в своем распоряжении регулярные эффекты власти"».76

То есть, сама категория истины воспринимается как тоталитарный инструмент подавления свободы субъекта. Это и выдает в идеологии постмодернизма радикальную форму все того же модерна, или либерализма, его озабоченности эмансипацией, освобождением от власти Традиции, то есть Христианства. Эти же самые установки и тренды (в частности, революционную борьбу с «авторитарностью» «богословия истины») мы обнаруживаем и в богословском персонализме, или в «богословии общения». Поэтому другой представитель «неопатристического синтеза» прот. Иоанн Мейендорф сопроводил книгу Зизиуласа таким предисловием, которое одновременно является образцом богословского модернизма и постмодернизма.

> «*Систематические богословы* [то есть академики старой школы, излагающие веру строго по катехизису, что для модернизма есть «мертвая схоластика». – А.Б.] *пренебрегают строгими правилами и требованиями исторической критики и используют прошлое* [символические книги Церкви. – А.Б.] *как источник текстов-доказательств, подбирая их с тем, чтобы доказать свою собственную, часто спорную интерпретацию истины*».77

Другое дело – «интерпретация истины несистематического богослова», взявшего на вооружение передовые методы «исторической критики» богословия систематического, то есть Православия как такового. Но поскольку одновременно с отрицанием ортодоксальной истины Церкви богословский модернизм («неопатристический синтез») взамен предлагает свою ложную, или мнимую истину (неогностическую «патристику»), то объективным результатом того действия оказывается аннигиляция всякой истины (самого

76 Грицанов А. Новейший философский словарь. Постмодернизм. Мн., «Современный литератор», 2007. С.123.

77 прот. Иоанн Мейендорф. Предисловие / митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Цит. изд.

принципа «богословия истины»), что оборачивается логическим переходом богословского модернизма к постмодернистскому адогматизму как отказом от категории истины как таковой.

* * *

Построение нового богословия «по образу и подобию» модных философских концепций мира сего даже не скрывается их авторами.

> «*Митрополит Иоанн Зизиулас, реконструируя личностную онтологию святых отцов через отношение общения и инаковости, исходит из импульса философии диалога М. Бубера и философии Другого Э. Левинаса*» (Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология).

Что «в переводе» означает, что сама философия модерна спекулятивно реконструируется здесь в декорациях святоотеческого богословия. То же самое с «онтологией» Зизиуласа, которая есть не что иное, как квазибогословский эрзац «экзистенциализма» Хайдеггера, Сартра и т.д.

> «*Может ли быть истина в движении бытия?*», –

риторически вопрошает богословствующий экзистенциалист, тем самым, провозглашая основную задачу, которая стоит перед ним, а именно, построение такой псевдоортодоксальной системы, где истина окажется атрибутом человеческой истории (а не вечности и Бога). Для этого и необходимо скомпрометировать «схоластику», то есть догматическое мышление Церкви, его логику, его дух, его методологию, переведя их в разряд ущербного «западного опыта». Таким образом (в результате этой манипуляции) «истина движения бытия» и обнаруживается в самом историческом существовании человека и его мира, то есть падшей цивилизации.

> «…*история теперь рассматривается онтологически. Истина истории идентична истине самого творения: и то, и другое ориентировано на будущее*» (митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение).

«Онтологический взгляд на историю» означает, что категория «существования» заняла место категории «истины»; онтология (учение о бытии) заняла место гносеологии (теории знания)… Практически это означает, что отныне (в революции, которую осуществляет в богословии очередной алхимик «неогностического синтеза», выдавая эту революцию за ренессанс богословия каппадокийцев) истинно все, что обладает характеристикой существования, то есть буквально все исторически существующее, поскольку оно «идентичного самому творению и ориентировано на будущее», под которым понимается «исполнение» всех вещей до их «логосов», или «идеалов» как «истин творения».

Отсюда, собственно, и возникают религиозные императивы человеческого «общения», его не подконтрольность чему бы то ни было высшему.

> «*Но если истина в конечном итоге поддается отождествлению с бытием только в [общении] и через общение то, что же нам мешает вернуться к греческой онтологии логоса и объединить Бога с миром именно в силу отождествления бытия с общением?*» (митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение).

Здесь мы снова видим такой риторический вопрос, который содержим в себе и конечную цель данной системы, и метод, которым эта цель будет осуществляться. А именно. (1). Отождествление истины и бытия (все существующее истинно в силу самого своего существования, сиречь творения Всеблагим Богом, все выходящее из рук Которого «добро зело»). (2). Отказ от всех иных форм оценочного суждения (растождествляющих истину вещей и бытие вещей), то есть от логики Христианства как такового, смотрящего на мир как на лежащий во зле, или во грехе, или во лжи. И, наконец (3), провозглашение глаголемого «общения» последней истиной бытия, его верховной ценностью. Поскольку все существующее истинно (либо исторически движется по направлению к неизбежному отождествлению со своей истиной), поскольку ничего иного, кроме блаженного «общения всех и вся» не остается. Препятствуют общению (и общению человека с Богом, и общению между людьми) грех и ложь. А поскольку эти категории новое богословие изыскало счастливую возможность «преодолеть» (отождествив бытие и истину, историю и Царствие Божие, время и вечность), то «царству общения» уже ничего не препятствует, отныне (начиная с сегодняшнего дня истории «мира сего») «емуже не будет конца».

* * *

Главным практическим выводом (идеологическим «завоеванием») такой богословской спекуляции оказывается, конечно, возможность вести «экуменический диалог» (осуществлять «межконфессиональное сотрудничество», «внешние церковные связи» и т.д.) не просто с чистой совестью, но в блаженном сознании долгожданного исполнения истинных заветов Греческих Отцов и Священного Писания. Собственно, одна из глав книги Зизиуласа «Бытие как общение» так и называется – «Выводы для экуменических дискуссий»; и вся новая богословская концепция в целом соответствующим образом воспринимается участниками этих дискуссий (то есть как методическое пособие по экуменизму). «Осмыслению богословия общения как нового направления богословской мысли XX в. была посвящена ежегодная международная конференция, которую провел итальянский [униатский] фонд “Христианская Россия” 22-24 октября [2010 г.]. Участники конференции – священнослужители, философы, богословы, историки, публицисты из Италии, России, Украины, Франции, Германии посвятили свои выступления теме “Богословие общения: пути развития и точки соприкосновения между Россией и Западной Европой”» (Благовест-инфо. Богословие общения). Произвольное перемещение основного принципа богословия с истины на существование (или спекулятивное перемещение в

богословскую науку принципов либеральной онтологии), в результате чего общение сущих становится абсолютной ценностью данной системы, позволяет этому «богословскому экзистенциализму» преодолеть прямой запрет на общение с греховным миром, который существует в Священном Писании и Предании. «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей, но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!» (Пс 1:1-2). «Размышление день и ночь о законе Господа» это и есть принцип того «богословия истины», который упраздняется в «богословии общения» как «западно-схоластический». «Истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестёр, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев и сестёр, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной» (Мк 10:29-30). Как мы видим, в традиционном «богословии истины» далеко не «всякое общение» является ценностью, но только общение «ради Христа и Евангелия», то есть общения именно в истине, вне которой общение сущих не только перестает быть ценностью, но становится отрицательной ценностью.

Таким образом, вся эта многоходовка в книге митр. Пергамского (выпускника Экуменического Института Всемирного Совета Церквей в швейцарском Боссэ) с погружением в «глубь веков», в историю патристической мысли, нужна была только для теоритического обоснования и оправдания своего активного участия в экуменическом движении.

> «…*экуменическая вовлеченность привела его к опубликованию ряда статей и исследований в различных периодических изданиях.<…> Те же самые статьи с важными дополнениями включены в эту книгу*».78

То есть, сначала имеют место различные формы нечестивого «общения» модерниста с еретиками, или вероотступничество, по сути. Затем возникает насущная потребность как-то это обосновать (придать видимость легитимности, традиционности, укоренности в церковном Предании). Так и появляется на свет такая сублимация как «богословие общения», где согрешающий смертным грехом пытается преподнести свое грехопадение как добродетель (как заповеданное свыше «святое общение»). Потому что понятие «инаковость» из «богословия общения» Зизиуласа спроецированное в его же «православной экуменизм» означает легализацию понятия «инославия» (то есть ереси) не только как экклезиологической нормы, но как нормы и вероучительной, по принципу «единства в многообразии», «мирного сосуществования» «разных догматических традиций», «взаимодополняющих друг друга точек зрения» на «Единого Бога» и т.д. «Один из ведущих богословов Константинопольской Православной Церкви митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) заявил, что видит основания для “быстрого прогресса” на пути к достижению полного христианского единства при Папе Франциске. Митрополит Иоанн, сопредседатель Совместной международной

78 прот. Иоанн Мейендорф. Предисловие / митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Цит. изд.

комиссии по богословскому диалогу, сказал в интервью изданию "Vatican Insider", что Папа Франциск "привнес новое дыхание в экуменический диалог с православным миром" (Седмица.ру. Митрополит Иоанн (Зизиулас) считает, что общение между православными и католиками скоро может быть восстановлено). По этой же причине на другом экуменическом форуме «первым выступил» [уже знакомый нам] «философ и богослов Александр Филоненко (Харьков). По его словам, хорошо известные традиции софиологического богословия и неопатристического синтеза дополняет очевидно проступающая новая линия – богословие общения…» (Благовест-инфо. Богословие общения). Софиология + «неопатристический синтез» + «богословие общения» + «православный экуменизм» = «сумма теологии» богословского модернизма.

Аналогичная спекуляция в идеологии либерализме, например, позволяет рассматривать сексуальные извращения как морально легитимные субкультуры, или «меньшинства». Здесь (в «православном экуменизме», он же – богословский постмодернизм) то же самое, по сути: бесчинства расколов и еретических сообществ преподносятся как экклезиологически законные «инаковости» и даже – более того – как необходимая «цветущая сложность» мистически «единой церкви», как «частичные воплощения» каждой церковью «единой природы церкви» и т.п.

> «*Точки соприкосновения между Россией и Западной Европой в сфере церковной возможны сегодня, к сожалению, в очень узком диапазоне. Но исконная традиция Русской Церкви»* [то есть, опять-таки, неогностическая традиция «православного экуменизма», ставшая «исконной» путем все той же манипуляции очередного теолога-софиста], *«выявляющая глубинное, хотя и неформальное единство христиан, жива и продолжает развиваться, а осознание цельности и неразделимости Церкви… никогда не прекращалось и не прекратится до конца времён*» (иг. Петр (Мещеринов). Благовест-инфо. Богословие общения).

Отсюда – «исконные» для этого постхристианства укоризны исторической Церкви как согрешившей гностическим «грехом христианского разделения», а теперь еще и «грехом» уклонения от «святыни общения», неучастия в экуменическом движении как нарушением «заповеди любви» (воздержанием от экклезиологического блуда «православного экуменизма»).

> «*Если мы посмотрим на то, как все Церкви ведут себя в истории, то мы должны признать, что они далеки от того, чтобы быть сообществами “других”* [как унией инаковостей. – А.Б.]. *Экклезиология предписывает, она стремится двигать Церковь в определенном направлении… мы можем и должны быть честными [признав] что Церковь не верна себе*» (An eye for the other. Интервью митр. Иоанна (Зизиуласа) британскому изданию «The Tablet»).

То есть, историческая Церковь не верна своему экуменическому «логосу», предписывающему совокупиться в «святом общении» со всеми «церквями»

как со своими «другими», своими мистическими «друзьями» в гностическом «Христе».

* * *

Кроме того, еще одной характерной (если не ключевой) особенностью такого «богословия», как было сказано, оказывается его антропоморфизм, или пантеизм, поскольку на божественную природу (трансцендентную для твари внутреннюю жизнь Троицы) здесь переносятся даже не церковные, но просто социальные (то есть те же самые либеральные, масонско-каббалистические) «идеалы»; и, наоборот, реалии мировой истории воспринимаются как какие-то манифестации божественной природы в духе философии всеединства.

> «*Следует вспомнить максиму Николая Федорова о том, что учение о Троице и есть наша социальная программа*» (Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология).

Столь буквально понимаемое «подобие Божие» в человеке и человеческом социуме (причем, повторим, человеке и социуме историческом, то есть греховном) как раз и предполагает какие-то гностические (тварно-нетварные, смешанные или неоплатонически переходные, одним словом, онтологически двусмысленные) отношения между божественной и человеческой природой, где одна и та же парадигма (парадигма общения, в частности) оказывается не только общим принципом существования этих природ, но самой их сущностью, нивелируя субстанциональное отличие между ними. И декларированное автором включение «классической» софиологии в смежную с «богословием общения» дисциплину

> («*В своем докладе я постараюсь… выделить в традиции русского православного богословия XX века линию евхаристического богословия общения, дополнительную к софиологии и неопатристике*»)

только усиливает это ощущение.

Освобождение человека модерна от власти Бога в постправославном богословии достигает такого рубежа, где уже Творец оказывается в некоторой зависимости от Своего творения, нуждается в человеке (как в Своем *Другом*) не меньше, человек в Боге (Который находится к человеку в идентичном отношении *Другого*, не более того), а значит, само существование Бога оказывается в какой-то степени обусловлено существованием человека.

> «*Единственным доказательством бытия Божия является его любовь — демонстрируемая нашим собственным бытием, в инаковости и общении. Мы любимы, следовательно, Он существует*».79

Схожие отношения Софии к Троице в софиологии и делали ее «четвертой ипостасью», если даже и тварной (в качестве гностической уступки Православию), то все равно вхожей во внутреннюю жизнь Троицы (на

79 Zizioulas, John D. Communion and Otherness. - London, New York: T&T Clark, A Continuum imprint, 2006. C. 98 / Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология. Цит. изд.

неограниченных правах Другого). «И речение, которое у внешних писателей отделено на означение неодушевленных орудий или служения подчиненного и совершенно низкого, <…> они не затруднились приложить к Владыке всяческих и, будучи христианами, не постыдились Зиждителю твари усвоить речение, употребляемое о пиле или молоте».80

> «Его [Зизиуласа] влиятельная книга 1985 года была философским размышлением о природе церкви, [написанная] под влиянием французских католических богословов Анри де Любака и Ива Конгара, чья мысль лежала в основе Ватикана II. “*На их мысль отчасти повлияли греческие отцы*”» [то есть «повлияли» так же, как каппадокийцы на А.Филоненко, у которого «общность» «легким движением руки» превратилась в «общение»], «*но, по моему мнению, они недостаточно углубились в патристические представления о Боге и экклезиологии*” [Зизиулас]. Его недавняя книга является продолжением этого подхода: она показывает, как понятие “инаковости” является центральным для христианского» [то есть неогностического] «понимания Бытия или “онтологии”. Читатели, которые чувствуют себя удрученными этими словами, должны быть уверены, что его основной тезис очень прост. По сути, мы не индивидуумы, а “люди”» [воплощенные «логосы», божественные «идеи» самих себя], «которые существуют по отношению к другим и иным природам и которые находят истинную свободу в обществе. Модель открытости к “инаковости” это Троица, и Церковь существует, чтобы позволить нам участвовать в этом социальном идеале. <…> Может показаться, что это указывает на форму либерализма или открытости “инаковости”, которая [на самом деле] коренится в Троице, а не в секуляризме. Но выдерживает ли это проверку? Возможно, наиболее очевидное возражение, я полагаю, заключается в том, что светский либерализм кажется более восприимчивым к инаковости, чем любая действительная Церковь, если “инаковость” понимается как принятие тех, кто отличается от себя. “*Но в мирской мысли инаковость подчиняется самости, индивидуальному сознанию – то, что называется принятием другого, на самом деле является [здесь, в светском либерализме] эгоистичным усилием со стороны групп, заинтересованных в своем собственном благополучии*” [Зизиулас]. Так, что же, выходит, в западном либерализме нет ничего положительного? "*Здесь есть что-то хорошее, но оно не ищет настоящей свободы. Подумайте над этим: можно ли как либерал отказаться от своих прав?*" [Зизиулас]» (An eye for the other. Интервью митр. Иоанна (Зизиуласа) британскому изданию «The Tablet»).

Иначе говоря, светскому либерализму надо просто подняться на следующий («патристический») уровень «раскрепощения сознания», а именно, вернуться к своим масонско-каббалистическим истокам, к гностическим идеалам Свободы, Равенства и… Общения.

---

80 свт. Василий Великий. О Святом Духе. Гл.3. Цит. изд.

«*Стремясь помыслить Бога через отношение Я-и-Ты, мы не можем не отдать должное этим мыслителям [Буберу и Левинасу], представляющим традицию иудейской мысли XX века*» (Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология).

* * *

Таким образом, «богословие общение», как и другие течения богословского модернизма, направлено на обмирщение христианского сознания. Общение вне истины, общение ради самого общения, это гностическая «добродетель», означающая общение в грехе. С точки зрения ортодоксального сознания (Священного Предания Церкви), такая теология оказывается, в лучшем случае, квазирелигиозным видом развлечения, основной формой которого здесь является экуменическая «тусовка», «межконфессиональный диалог», «международные комиссии» «по содействию единству» и т.п. А в худшем случае, этот богословский постмодернизм скрывает еще более греховную деятельность, ведущую к «деконструкции» Церкви и ее вероучения. «В этот обман ввела их разборчивость писателей внешних <…> упражнявшихся в тщетной философии. <…> Сим–то наблюдениям суесловия и тщетной лести научась и дивясь, еретики переносят их в простое и нехитрословное учение Духа».81

81 свт. Василий Великий. О Святом Духе. Гл.3. Цит. изд.

Бывший священник Александр Усатов. Фото: «Сноб»

«*Православный фундаментализм*», по определению религиоведа Сергея Чапнина, есть «*верность традициям без критического и творческого осмысления*» (Праздник непослушания). Данная формулировка хороша тем, что многое говорит нам не об объекте, которое определяет новое богословское сознание в лице С.Чапнина, то есть, не о православном фундаментализме, но о самом сознании, которое делает эту формулировку, то есть, о сознании богословски-модернистском, или ревизионистском.

Прежде всего, мы видим, что новое богословское сознание настроено оппозиционно в отношении христианской Традиции, то есть, Священного Предания Церкви, и не особо скрывает это. Поэтому данное определение сообщает нам о том, что Традиция нуждается в «творческом осмыслении», или, собственно, в модернизации, где «творческое» (как здесь откровенно уточняется) есть эвфемизм «критического». «Творческое осмысление» и «критическое осмысление» – это одно и то же в данной системе ценностей. Чем «критичнее» осмысление Традиции, тем более «творческий» характер оно носит, с точки зрения данного типа «мыслителя», как говорится, «готового экспериментировать», «пробовать новое», «искать нестандартные решения», «смело ломать каноны»... И наоборот, «творчество осмысления» Священного Предания измеряется его критичностью: чем критичнее осмысление

исторического опыта Церкви, тем оно качественней в глазах реформатора; тем осмысление ближе к «эзотерической» сущности Христианства, далеко не тождественной учению и жизни исторической Церкви, которые по этой причине и нуждаются в «творческом переосмыслении» наиболее теологически одаренных натур… то есть, гностиков модернизма, носителей нового богословского сознания.

И здесь сразу вспоминается обратное определение, то есть, определение субъекта «православного фундаментализма», или человека Традиции, в отношении гностицизма как человека, осознанно неверного Традиции, но который при этом пытается симулировать свою традиционность, то есть, свою принадлежность Христианству, и поэтому претендует на его творчески-критичное переосмысление (как поиск истинного содержания Христианства, искаженного исторической Церковью). Это определение св. ап. Иоанна современных ему гностиков: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время. Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но [они вышли, и] через то открылось, что не все наши» (1Ин 2:19-20). Выделяя, собственно, определение гностицизма в данном фрагменте апостольского Послания, мы получаем следующую формулу: «они вышли от нас, потому что они антихристы».

Через исход гностиков из Церкви открывается антихристианская сущность не только их идеологии, но и их самих, до этого время скрывавшаяся за мнимым благочестием, за внешним православием, или за кажущейся «верностью Традиции» (в терминах современного гностика). Однако уже по непреодолимому желанию «творчески (критически) переосмыслять» Традицию мы можем идентифицировать гностика как носителя иного (нехристианского, нецерковного) духа, то есть, еще до того, как это полностью обнажится, когда нигилизм гностика в отношении Христианства как бы разопрет его изнутри и станет для всех очевиден – и он совершит какое-нибудь уже явное кощунство, или уже открыто (без лукавых околичностей, двусмысленностей и недомолвок) исповедует свою сокровенную ересь, или каким-то иным образом обнаружит свою антихристианскую сущность.

Так, например, не так давно мы могли воочию наблюдать пример подобного саморазоблачения гностика как носителя «творчески осмысляющего традицию» сознания в лице снявшего с себя сан священника Александра Усатова. В своей публичной «исповеди» по этому поводу (в духе Достоевского, другого гностика, потому что «таинства» гностицизма вообще и гностическое «таинство исповеди», в частности, как и все остальное в этой квазирелигии, носит демонически карикатурный в отношении Христианства характер, поэтому и «исповедоваться» здесь нужно гностическому Человеку, а не Богу: гностическому Народу – в случае Достоевского и гностической Общественности – в случае Усатова), так вот в своей публичной «исповеди» бывший клирик Ростовской и Новочеркасской епархии Александр Усатов как раз и демонстрирует нам описанный выше механизм религиозного скептицизма, или попросту неверия, этого процесса тления, который

происходит в гностическом сознании, которое до поры до времени пытается скрыть этот внутренний распад как раз за ширмой «творческого осмысления» Священного Писания и Предания.

> «*После 15 лет священнического служения я полностью разочаровался в религии и решил оставить сан священника. Месяц назад я отправил патриарху Кириллу заявление с просьбой лишить меня священного сана. Я ушел по принципиальным причинам и хочу рассказать, почему пришел к такому решению. Мои мотивы близки многим мыслящим священникам, но далеко не все решаются порвать с иллюзиями, пронесенными через всю жизнь*» («Церковь разговаривает сама с собой». Монолог священника, отказавшегося от сана). –

Первое, что мы обнаруживаем информативно значимого в монологе бывшего клирика, это его гностическое самосознание, а именно, оппозицию себя как принадлежащего к высшей категории «мыслящих священников» и всех остальных как «немыслящих» (негностиков), что означает ту же самую оппозицию «православного фундаментализма» и его «творчески-критического осмысления» С.Чапнина.

Далее этот очередной «вышедший от нас антихрист» подробно повествует о том накатанном пути, который неотвратимо ведет новых гностиков к разрыву с Церковью и основных вехах этого пути.

> «*В 2000-е годы я возглавлял миссионерский отдел епархии. В те годы мне казалось важным противостоять сектантству, я видел в сектах угрозу Церкви и всему обществу. Со временем я понял, что упреки в сторону тоталитарных сект вполне уместны по отношению и к феноменам православной среды: старцы-гуру, тотальный контроль, презрение к науке, выдергивание цитат и прочее. Россияне не склонны читать Писание и выполнять библейские заповеди <…> Большинство прихожан погрязли в суевериях. За этим стоит не столько невежество, сколько глубинные и архаичные процессы в психике. У меня возникло ощущение, что Церковь перестала быть лечебницей человеческих душ, а скорей всего, никогда и не была. Она похожа на хоспис, где безнадежные больные получают временное утешение, но не исцеляются*». –

Поскольку гностицизм вообще – это христианство-навыворот, или православие-наоборот, то и гностическая «исповедь» это исповедание грехов не самого исповедника, но «грехов» исторической Церкви, перечисление ее смертных вин в отношении Человека Духовного, или Гомо Гнозиса.

> «*Теперь я считаю, что церковная жизнь не только притягивает к себе людей с психологическими проблемами, но и сама является невротизирующей средой, где огромное количество страждущих подменяют работу над собой обрядами и “механической” аскезой. <…>*

любой психически нездоровый или находящийся на грани девиации человек воспринимается в Церкви как ревнитель преданий, а проявления критического мышления сразу вызывают отторжение». –

Снова и снова мы слышим транслирование одной и той же идеологической оппозиции глубоко чуждой гностику «ревности (верности) преданию» и противопоставляемого этому всеблагого «критического мышления (осмысления)», которое гностик обнаружил в себе – и ментально застыл, как жена Лота, пораженный этим открытием как откровением божественной тайны бытия… Иными словами, перед нами явная паранойя, или такая патология сознания, которая в богословской терминологии обозначается как «мнение» (о себе), или «прелесть».

«*Я пришел к выводу, что в современной Церкви многое построено на формировании у прихожан комплекса вины и неполноценности. Если добавить к этому пищевые и сексуальные запреты, получается отличный механизм для управления людьми». «Многие годы мне казалось, что духовное просвещение способно в какой-то мере изменить церковную атмосферу»,* но, увы, *«катехизация, миссия, работа с молодежью — кроме лозунгов здесь ничего нет». «Церковь сейчас разговаривает сама с собой, она отвечает на вопросы, которые никто не задавал. РПЦ буквально застряла в средневековье, когда социум полностью подавлял любое проявление индивидуальности, где насилие в семье воспринималось как очевидное благо. Это касается не только захожан и прихожан. В тисках несвободы находятся практически все священники».*

Со временем (по мере открытия гностического «третьего глаза»)

«я стал видеть неприкрытую фальшь в житиях святых, в непонятных канонизациях, в появлении праздников в честь событий из жизни Богородицы, которые никогда не происходили. Не хочу впредь транслировать эту ложь. <…> На элементарном уровне сакральное пространство храма действительно убаюкивает человека, но это “работает” само по себе, для этого не нужны священники. Сейчас я убежден, что эта религиозная организация во многих случаях приносит вред, стимулируя у людей невротизм, откровенный инфантилизм, рабскую психологию и подавление критического мышления». –

Как говорится, «правда освободит вас», постижение «тайного знания» сделает вас истинными «сынами Божиими».

«*Я был поражен, когда узнал, что апокрифы, неканоничные писания, с глубокой древности вошли в плоть и кровь церковной жизни. В тот момент я понял, что против этой “грязной воды” у Церкви нет иммунитета, она принимает в себя любые легенды и выдумки и впоследствии не может с ними расстаться. А что, если это касается не только церковных преданий, но и самого Писания?*» –

Здесь нужно еще раз напомнить о том, что в гностицизме как антихристианстве во многом все обстоит прямо противоположно церковному положению дел. Поэтому то, что гностик называет «апокрифом», как правило, является самым что ни есть каноническим текстом. И наоборот, тот «гнозис», что был «нарыт» в результате «археологических раскопок» пытливого ума модерниста как «истинно-канонический» артефакт, для Церкви и есть апокриф как таковой. Что наш «исповедник» следом и демонстрирует на конкретных примерах.

> «*В последние два года я стал читать книги таких западных библеистов, как Борг, Кроссан и Эрман. Я увидел “Великий обман” в книгах Св. Писания (так это называет Барт Эрман). Одни христиане позволяли себе писать послания от имени апостола Павла, другие составляли евангелия, используя искаженные или даже выдуманные рассказы о Христе. Результаты своих изысканий я представил в сборнике “Развитие христианских идей и практик”, где рассмотрел динамику развития церковных традиций и постарался обосновать гипотезу, что важнейшие взгляды христианства менялись уже в I веке. Полагаю, что все лучшее в христианстве дал Господь Иисус и апостол Павел. Далее Бог будто не вмешивался в развитие событий. Все это только человеческое, слишком человеческое... Я пришел к выводу, что современная Русская церковь фактически не имеет никакого отношения к “историческому Иисусу”, а промысел Божий в истории Церкви отсутствовал. Я уже отошел от идеи реформирования Церкви, проповеди лайт-православия и церковности “с человеческим лицом”. Церковь далека от ценностей гуманизма, как небо от земли*». –

Этот отказ от основных «противоядий», которыми новый гностицизм намеревается «лечить больного» (то есть «паралич Церкви» – в терминах Достоевского) и говорит о том, что данный гностик просто зашел в своем модернизме дальше остальных, а именно, дошел примерно до стадии Бодлера, Ницше и других, в прямом смысле повредившихся умом в страсти подобной идеологии и поэтому разочаровавшихся уже в самом гностицизме и его духовных «панацеях» («ценностях гуманизма», «проповеди лайт-православии», «церковности с человеческим лицом»). Поэтому такой «христианин» (квазирелигиозный гуманист) и является предтечей апокалиптического «человека греха», «сына погибели» (2Фес 2:3), и «человеческое лицо» первого – это последнее историческое превращение христианского лица в квазирелигиозную гримасу антихриста.

> «*И проблема не в том, что церковные люди сейчас какие-то особенные (на самом деле это так). И даже не в том, что библейские рассказы про Адама или Всемирный потоп — обычные мифы (восприятие библейских сюжетов в мифологическом ключе как притчи могло бы снять массу затруднений в общении с современными людьми). Я много лет размышлял о богодухновенности и ограниченности Ветхого Завета. И пришел к выводу, что это оформленные ожидания и гадания иудеев, прикрытые высокими словами “так говорит Господь”. Мои*

представления о богодухновенности каждой йоты Писаний рухнули. Теперь я не верю и в богодухновенность новозаветных текстов. Многие из них — подлог, а иные фиксируют предания, которые сложились в христианских общинах лет через 40 или 65 после распятия Христа. Сквозь эти наслоения нам очень сложно воспринимать образ "исторического Иисуса"». –

Поскольку в гностическом критицизме, как было сказано, содержится изрядная доля обыкновенной человеческой глупости (достаточно прочитать несколько страниц книги любого из приведенного списка «западных библеистов» с названиями вроде «Как Иисус стал Богом», чтобы в этом убедиться), постольку и причины со следствиями в данном мышлении тоже зачастую оказываются поменяны местами. В частности, то, что гностику представляется результатом его многолетних религиозных изысканий и опыта духовной жизни (а именно, самое обыкновенное неверие в существование Бога), на самом деле, является причиной всех его сомнений в церковном Предании, а не его следствием. –

«*В фильме "ПиКей" все попытки главного героя достучаться до небес не привели к положительному результату. И он сделал вывод, что люди пытаются дозвониться до Бога через "религиозных менеджеров"», имея "неправильный номер": "Та система, по которой вы связываетесь с Всевышним, стала неисправна. Все ваши звонки идут на неверный номер". Когда-то мне казалось, что проблема именно в этом, и я пытался искать в Церкви "правильный номер": как правильно молиться, как поститься, чтобы наш голос был услышан на Небесах (Ис. 58:4). Было написано много книг и статей на эту тему. В конце концов, я стал убеждаться в том, что человеческое сознание не способно воспринимать концепт о сверхъестественном существе, даже если оно существует. Люди всегда придумывают себе божество по своему образу и подобию*».

При этом методология нового гностицизма настолько ограничена и его действия настолько шаблонны (отсюда другое апостольское определение гностицизма как «лжеименного знания» (1Тим 6:20), потому что, будучи объективно человеческой глупостью и невежеством, это сознание претендует на «божественную мудрость» и «высшее знание»), что другие носители неогностического (богословско-модернистского) сознания, внутреннее тление которых еще не дошло до стадии открытого разрыва с Церковью, отказа от сана и тому подобных демаршей, не в состоянии утешить или «исцелить» падшего собрата ничем иным, кроме как советом все того же «творческого критицизма», «критического (богословского) творчества», инструментами которого падший, по их мнению, пользовался без должной сноровки, поэтому и повредил свою неокрепшую нервную систему «обоюдоострым мечом» диалектики и «бритвою Оккама». Надо было, дескать, перетерпеть, дождаться, пока пройдет «первый шок» «критического осмысления» Священного Писания. Нужно было, как следует, «проблеваться» «первыми блинами» «творческого поиска» и сопутствующими ему «парадоксами» (этими

закадычными корешами истинного «гения»), съесть собаку сомнения и т.д., потому что так просто чакра познания божественных тайн не открывается. «Шишков связывает казус Усатова с провалом “реформы преподавания библеистики” в России. Замечательно, что на своем собственном сайте сам Усатов отвечает на такой же тезис со стороны известного библеиста А.С. Десницкого. Шишков пишет:

> *"По признанию бывшего священника, он в последние годы стал читать западных библеистов, в частности, Барта Эрмана, которые открыли ему глаза на “великий обман” в книгах Священного Писания. Человек увидел рядом с собой целый мир и по-неофитски окунулся туда. Его несколько наивный текст показывает, что в духовной школе (окончил с отличием богословский факультет ПСТГУ) никакой прививки современной библеистики он так и не получил"*». –

Иными словами, новые гностики меряются своим «библейским критицизмом» как «духовной просвещенностью», где каждый считает себя «просвещенней» другого. – «Десницкий пишет:

> “*Не хочется жаловаться или хвастаться, но я написал в свое время “Введение в библейскую экзегетику”. Смею думать, что человек, внимательно прочитавший эту книгу, уже не склонен считать книги Эрмана разорвавшейся бомбой (и разорвавшей его личную веру на куски). Но в РПЦ это не нужно никому, это подозрительно, это странно, это опасно*”.

Усатов же отвечает:

> “*Я писал о целом букете причин и мотиваций, ни одна из них не является главной или единственной… Я уже в школе отверг “прелести” школьного богословия XIX в., поэтому полюбил книги Антония Сурожского, Христоса Яннараса, Иоанна Зизиуласа, Александра Шмемана, Алексея Уминского и иных сторонников христианства с человеческим лицом. Между “школьным богословием” и Эрманом для меня были о.Александр Мень, Джеймс Д. Данн, Мецгер, Кассиан (Безобразов), Гальбиати Э. и Пьяцца А. (Трудные страницы Библии), Эванс и Бокэм, Ивлиев и Андрей Десницкий*» (Вевюрко И. Вместо последовательно выстроенной ортодоксии мы имеем распадающееся поле мнений и уступок духу времени).

И снова мы убеждаемся, что упрек модернизма Церкви Христовой («*Церковь разговаривает сама с собой*») в полной мере должен быть отнесен к самому модернизму, к его неогностическому сознанию, к его внутренней закрытости и непроницаемости для Бога и Его Церкви, к его духовному солипсизму, в котором тлеющий разум гностика бормочет себе под нос свои сомнамбулические «истины». «"Не веруяй [в Сына Божия] уже осужден" [Ин. 3:18]. За что же? За то, что когда кругом свет, он остается во тьме, по любви к ней. Тьмолюбие, ненавидение света делает его кругом виноватым, даже без определения в чем истина; потому что у кого есть эта искренняя любовь к истине, того она изведет из тьмы заблуждения и приведет к свету истины. <…

> Истина о Христе ясна как день: ищи и обрящешь. Помощь же свыше всегда готова искреннему искателю. Потому, если кто остается во тьме неверия, тот остается только по любви ко тьме, и за это уже осужден».82

82 свт. Феофан Затворник. Мысли на каждый день. Седмица 2-я по Пасхе. Вторник / Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. Изд. 4-е. М., «Правило веры», 2009. С.100.

Кадр из фильма «Урга: территория любви» (1991г.) реж. Н. Михалкова.

Смещение вектора внешней российской политики на Восток (в результате развертывания Западом новой «холодной войны» против России) заставило творцов «русской национальной идеи» в очередной раз пересмотреть свои формулы и вспомнить идеологов русского евразийства.

> «*Задача состоит в том, чтобы, во-первых, вернуться к евразийству первых идеологов этого учения, и, во-вторых, пропитать максимально евразийство православными идеями. Прежде всего, базовыми русскими идеологемами* “*Православие. Самодержавие. Народность*” *и* “*Москва — Третий Рим*”*. Евразийство, на мой взгляд, никак не противоречит этим базовым идеологемам русского мировоззрения. Поэтому не надо пугаться евразийства*» (Степанов А. «Левый поворот», православный социализм и евразийство).

Поскольку эта тема, судя по всему, будет актуальной в ближайшее время, нам тоже не лишним было бы вспомнить основные идеи этого направления отечественной мысли.

Идеология евразийства, как не трудно догадаться, имея даже самые общие представления об истории русской мысли, является одной из отечественных форм немецкой неогностической философии всеединства. Поэтому идеи евразийства звучат уже у старших славянофилов и почвенников как у гегельянцев и шеллингианцев по преимуществу. «Записки о всемирной

истории» Хомякова, «Время» и «Эпоха» братьев Достоевских, «Россия и Европа» Данилевского, «Дневник писателя» Ф.Достоевского – все эти дискурсы движимы столь узнаваемой диалектикой исторического развития, разработанной классиками «абсолютного идеализма» и «философии тождества». Оппозиция Запада и Востока, противоположности Европы и Азии разрешаются здесь в «синтезе» России как спасительного исхода мировой истории. Так как «Мировой Дух» не просто движет последнюю (направляет ее ход извне), но непосредственно в ней (истории мира) воплощается и «познает Себя», то назревший кризис европейского человечества лишь свидетельствовал о «родовых муках» «новой эры», о приближении более высокой стадии единого поступательного процесса «самопознания Абсолюта», распавшимися «частицами» которого (лучами «просвещения» в темном царстве средневековья) сознавали себя новые гностики эпохи модерна. Если национал-мессианство (еврейское ли, немецкое или русское) является как бы эзотерической версией этого гностицизма (где только один народ является аватаром «Абсолютного Духа», единственным актуальным «богочеловечеством» истории), а масонство и тот же немецкий идеализм с их глобализмом, напротив, представляют собой экзотерические версии этого же нового гностицизма, то евразийство представляет собой как бы средний вариант, или масштаб, этой «теофании», когда гностическое «Божество» («Абсолют», «Мировой Дух») воплощается в человеческой общности «крупнее» одного этноса, но «мельче» всего человечества. Принципом, по которому определяется эта общность, может быть национально-культурное родство (группа этносов, близких по происхождению), государственно-политическая общность (принадлежность к одной многонациональной, многоконфессиональной и мультикультурной империи) или даже просто географическая и обусловленная ею социально-экономическая связь (проживание на одном материке, принадлежность к одной цивилизации, к одному рынку и т.д.).

Иными словами, во всех формах нового гностицизма, или религии всеединства, мы имеем дело с одним и тем же принципом сакрализации каких-то объектов актуальной человеческой истории, или, как определял этот подход представитель самого евразийства,

«*стремлением наличное возвести в незыблемую норму*».83

Как античный язычник обожествлял весь материальный и социальный космос без остатка, так же действует и новый гностик, наполняя свои приземленные, тривиальные и прозаичные идеологемы квазирелигиозным содержанием. В результате мы получаем систему гностических симулякров христианских понятий: гностическое «боговоплощение» (собственно, вся мировая история); гностическую «сотериологию» (идеология самоспасения: поскольку каждый человек здесь в потенции есть такой же «богочеловек» и «мессия», как Иисус Христос, постольку и «спасение утопающих» здесь «дело рук самих утопающих»); гностическую «церковь»… В идеале, как следует из

83 Трубецкой Н. Исход к Востоку. Предисловие // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., «Русская книга», 1992. С.313.

диалектической логики религиозного всеединства, «церковью» является (или должна стать в будущем) вся человеческая общность выбранного идеологом масштаба: весь народ, все государство (империя), все человечество.

> «*По русскому же пониманию и упованию <…> государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!*».84

Вышла Людмила за Руслана – значит, так тому и быть, потому что «сердцу не прикажешь». «Вышла» Россия за РКП(б) – значит, того хочет Мировой Дух, не в смысле «попущения за грехи», но, напротив, в смысле высшего благословения на этот «синтез» как необходимый для дальнейшего «прогресса человечества». То есть, сначала – поступок человека (исторический опыт народа), затем – его идеологическая «ратификация» («возведение в незыблемую норму»), безусловно положительная оценка, или сакрализация (обоснование онтологическим императивом или божественной волей путем ее отожествления с волей народа). Связанность «общей исторической судьбой» (независимо от того, каково содержание этой «судьбы», каков пережитый или переживаемый совместно опыт) расценивается как безусловная ценность: совместный опыт (каким бы он ни был) = благой опыт; солидарно – значит высоконравственно; единодушно – значит духовно в высшей степени (религиозно, «абсолютно»).

Отсюда – схожая «диалектическая» реакция идеологов евразийства и «православного социализма» на Октябрь и советский период российской истории вообще, который оценивается здесь как переходный этап на пути к высшему «синтезу» как выхождению социалистической империи на следующий («христианский», то есть гностический) уровень «всеединства» и «тождества». Потому что непрерывность истории здесь, как мы помним, есть непрерывность гностического «боговоплощения»: как русский народ-мессия является носителем абсолютного духа («народом-богоносцем»), коллективным «Христом» (локальным «богочеловечеством»), так и евразийская цивилизация является гностическим «Эоном» подобного рода (как «София» или «Адам Кадмон» – в глобалистических версиях этой религии), который может совершать любую экспансию (вбирать в себя более мелкие области, цивилизации и культуры), которая тут же будет догматизирована (оправдана логикой «развития единого организма»). Поэтому уже славянофилы и почвенники с легкостью переходили от идей панславизма к идеям евразийства и далее – к тотальному историософскому пантеизму («всечеловечности»), где Русский Народ (или Российская Империя), конечно же, выступал вожаком «духовного развития», «соборным» Моисеем, ведущим человечество в «обетованную землю» гностического «Царства Божия». Лозунг Достоевского «*Константинополь должен был наш!*»85 всего лишь сменился евразийским лозунгом «Монголия должна быть наша!» (опять же, по банальной причине изменения геополитической конъюнктуры, появления у «Третьего Рима» новых внешнеполитических

84 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.2, гл.V / Д.,XIV,56-58.

85 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь, гл.2,IV / Д.,XXIII,48.

интересов и союзников).

Причем это изменение вектора «развития Мирового Духа» в лице мыслящего «Уруса» (то есть поворот с Запада на Восток, а затем с Ближнего Востока – в Среднюю Азию и далее в том же направлении) началось уже у Хомякова (у которого движущей силой истории был принцип «смешения начал») и Достоевского, который буквально в последнем номере своего журнала завещал потомкам поворот к евразийству.

> «*Да ведь я именно и стою на том, чтоб нам отвернуться от многого в теперешнем нашем насущном и текущем [западно-просветительского, европейского] и создать себе иное насущное и текущее, и несравненно даже реальнейшее, чем теперешнее, в которое мы въехали и в котором сидим… как муха в патоке, — в этом вся моя мысль. То есть именно в повороте голов и взглядов наших совсем в иную сторону, чем до сих пор, — вот моя мысль». «…Трудно сказать, чтобы общество наше было проникнуто ясным сознанием нашей миссии в Азии и того, что собственно для нас значит и могла бы значить впредь Азия. Да и вообще вся наша русская Азия, включая и Сибирь, для России всё еще как будто существуют в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться». «– Мы, дескать, Европа, что нам делать в Азии? – Пусть в этих миллионах народов, до самой Индии, даже и в Индии, пожалуй, растет убеждение в непобедимости белого царя и в несокрушимости меча его. <…> Вот какое убеждение надо чтоб утвердилось! И оно утверждается и нарастает ежегодно, и оно нам необходимо, ибо оно их приучает к грядущему. – Для чего и к какому грядущему? Какая необходимость в грядущем захвате Азии? Что нам в ней делать? – Потому необходимость, что Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход! <…> И если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи — о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, — ведь это тоже наш больной корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело — вот что необходимо!».86*

Но и от Европы при этом совсем не нужно отворачиваться, потому что тут другой «корень наш» (то есть идеологическое основание наше и, к чему скрывать, основной источник идей наших), который уже не выкорчевать из сознания.

> «*Нам нельзя оставлять Европу совсем, да и не надо. Это “страна святых чудес”, и изрек это самый рьяный славянофил*» [то есть Хомяков; то же самое наперебой изрекали и «самые рьяные» евразийцы:

86 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1881, январь, гл.1, I-III / Д.,XXVII,27-33.

«*Мы чтим прошлое и настоящее западноевропейской культуры, но не ее мы видим в будущем*»,87 потому что в будущем аналогичным образом «чтить» должны будут уже нас]. «*Европа нам тоже мать, как и Россия, вторая мать наша; мы много взяли от нее, и опять возьмем, и не захотим быть перед нею неблагодарными. <…> Но всё же мы вправе о перевоспитании нашем и об исходе нашем из Египта позаботиться. Ибо мы сами из Европы сделали для себя как бы какой-то духовный Египет. <…> В Европе мы были приживальщики и рабы, а в Азию явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы. Миссия, миссия наша цивилизаторская в Азии подкупит наш дух и увлечет нас туда, только бы началось движение. <…> ибо что мы теперь в [европейской] науке: недоучки и дилетанты. А там станем деятелями, сама необходимость прижмет и заставит, чуть лишь подымится самостоятельный предприимчивый дух — тотчас же и в науке явимся господами, а не прихвостнями, как сплошь и рядом ныне. А главное — цивилизаторская миссия наша в Азии, с самых первых шагов (и это несомненно), поймется и усвоится нами. Она возвысит наш дух, она придаст нам достоинства и самосознания, — а этого сплошь у нас теперь нет или очень мало. Стремление в Азию, если б только оно зародилось меж нами, послужило бы, сверх того, исходом многочисленным беспокойным умам, всем стосковавшимся, всем обленившимся, всем без дела уставшим. Устройте исток воде — и исчезнет плесень и вонь. А раз затянувшись в дело — уже не будут скучать, все переродятся. Даже иная бездарность, с израненным, ноющим самолюбием, нашла бы там свой исход. Ибо часто в одном месте бездарность воскресает в другом — чуть не гением. Это часто и в европейских колониях происходит. И не опустеет Россия, не бойтесь: начнется постепенно, пойдут сначала немногие, но скоро об них придут слухи и увлекут других. И все-таки для моря русского это будет даже и незаметно. Освободите муху из патоки, расправьте ей даже как можно крылья, и все-таки потянется туда самый ничтожный процент населения, будет даже и неприметно. А там — ух как там будет приметно! Где в Азии поселится “Урус”, там сейчас становится земля русскою. Создалась бы Россия новая, которая и старую бы возродила и воскресила со временем и ей же пути ее разъяснила. Но для всего этого нужен новый принцип и поворот*».

Иными словами, Азия понадобилась мифической «России» Достоевского как плацдарм для расширения ее самосознания, то есть, конечно, для растущего на дрожжах все того же европейского «просвещения» гностического самосознания самого почвенника, который таким образом сублимировал («возводил в незыблемую норму») свое «вселенское» тщеславие и любоначалие. То есть, евразийство – это метаморфоза все того же славянофильства (которое, в свою очередь является метаморфозой западничества),88 которое в ходе своего «развития» пришло к кризису или

87 Трубецкой Н. Исход к Востоку. Предисловие. Цит. изд. С.312-313.

88 Ср.: «Недаром сказал Аполлон Григорьев, тоже говоривший иногда довольно

даже к полному краху своей прежней мифической идеологии («*статьи, входящие в состав настоящего сборника, сложились в атмосфере катастрофического мироощущения*» русских изгнанников).89 Но вместо того, чтобы честно в этом признаться и поубавить мессианской спеси, этот «развившийся» до евразийства славянофил вдруг заявляет, что это так и было задумано («*с трепетной радостью, с дрожью предаться опустошающей гордыне, мы чувствуем вместе с Герценом, что ныне "история толкается именно в наши ворота"*»),90 то есть, сочиняет на ходу новое идеологическое фэнтези, преподнося свое поражение как еще одну великую победу, свое духовное банкротство – как преумножение капитала...

С этой целью евразийцами пересматривалось фундаментальное для философии всеединства понятие исторического «прогресса» (или «развития»), которое приходилось несколько релятивизировать, то есть, лишить универсальных (общеевропейских) критериев, меряя которыми, они, собственно, все время и оказывались в хвосте «передовых народов». А надо было придумать такую систему координат, чтобы «последние стали первыми». Так на идеологической карте мира и появилось такое «средиземье» как Евразия, «материк на материке», нарождающаяся суперцивилизация среди «вымирающих видов». Подобный прием использовал уже Данилевский, предложивший плюралистический принцип различных «типов» цивилизаций, где каждый выражает свой аспект целого («всечеловечества»). Совсем отказаться от гностической идеи прогресса для русских гегельянцев было невозможно (иначе не было бы уже шанса «догнать и перегнать» Запад, вообще опередить других в достижении «Абсолюта», и жизнь нового гностика полностью утрачивала смысл), поэтому, объективно проигрывая в этой гонке «духовных достижений», приходилось идти на некоторые жертвы, вводя альтернативные единицы измерения «развития».

> «*Мы не верим, что существовали народы, предназначенные навеки быть носителями культуры*» [то есть, переносчиками «Мирового Духа», истинного «гнозиса»]; «*мы отрицаем возможность "последних слов" и окончательных синтезов. История не есть для нас уверенное восхождение к некой доисторически предназначенной абсолютной цели, но – свободная и творческая импровизация, каждый момент которой исполнен… своего значения… чтобы Россия также раскрыла миру некую общечеловеческую правду, как раскрыли ее величайшие народы прошлого и настоящего*».91

чуткие вещи, что "если б Белинский прожил долее, то наверно бы примкнул к славянофилам"» (Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь, гл.2,I / Д.,XXIII,42).

89 Трубецкой Н. Исход к Востоку. Предисловие. Цит. изд. С.312.

90 Там же; с.313.

91 Там же; с.313.

Потому и Православие здесь с такой легкостью смешивается с чем угодно (с романтизмом, с социализмом, с пантеизмом, с инославием, со всеми религиями народов империи), что оно здесь вторично. Главное – максимальное (религиозное) самоутверждение человека, то есть утверждение самого идеолога (нового гностика), рассматривающего все остальное только как средство достижения им положения «величайшего» из великих. Так, евразийцев (этих киснущих в эмиграции непризнанных русских «гегелей») элементарно прельстил ширящийся размах границ Советского Союза, к которому им как-то сразу захотелось быть причастными, а уж сублимировать свои греховные страсти в «мировые идеи» они были большие мастера (собственно, только этому и научили их аутентичные Шеллинги и Гегели, их отцы-просветители). При этом религиозный синкретизм и культурный плюрализм евразийства (или даже та конкуренция, которую оно пыталось навязать признанным лидерам нового европейского «гнозиса», или «просвещения») полностью вписывался в схемы учредителей «абсолютного всеединства», где каждому феномену человеческого духа отводилась своя почетная роль в процессе «самопознания Абсолюта», в качестве местного филиала «Мирового Духа», свое необходимое место в «синтезе» всего со всем.

> «…*Точка [противоречия; спор различных философий] есть не что иное, как выход из абсолютного; ибо в нашем отношении к абсолютному мы были бы все едины, если бы никогда не покидали его сферу; и если бы мы не вышли из нее, у нас не было бы иной области для спора. Синтез возникает только в результате противоречия множества изначальному единству. Ибо без противоречия вообще нет необходимости в синтезе, там, где нет множества, есть просто единство*».92

Та же самая «диалектика» «выходцев из абсолютного» движет мыслью и

92 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо третье / Шеллинг Ф. Соч. в 2 т. М., «Мысль», 1987. С.48.

новейших евразийцев и «православных социалистов», которые потому и могут с легкостью соединять эти идеологемы, что в основании их лежат принципы одного квазирелигиозного всеединства.

> *«…сама идея соединения социализма, то есть социальной справедливости в экономике, в общественном устройстве и Православия, то есть нравственного измерения общественной деятельности и всей жизни общества — это тот вектор развития, который нам необходим. <…> уже ранние славянофилы, в частности, наиболее глубокий из них Иван Васильевич Киреевский, понимали недостаточность чисто панславистской интерпретации национальной идеи. <…> Поэтому* ***будущая идеология большой России****, то есть России, которая восстановит своё влияние на всём пространстве Исторической России — в границах Российской империи и Советского Союза,* ***неизбежно будет идеологией именно евразийской****. Потому что именно идея евразийства сможет объединить все народы на пространстве Исторической России. <…> Если мы сформулируем будущую идеологию как русскую идеологию или как идеологию православную, то она не будет носить того интеграционного потенциала*» [который нужен, чтобы новый гностик почувствовал полное «нравственное» удовлетворение]. «*Евразийство — это будущее русской цивилизации, которая, скорее всего, будет и называться Евразийской цивилизацией. Если не впадать в национализм и правильно, с имперских позиций к этому относиться, то русское и евразийское не противоречит одно другому*». [И вообще ничто не противоречит одно другому, если несет ту или иную личную и корпоративную выгоду, практическую пользу. Об этом даже в Библии где-то сказано.] «*Я напомню, что Ромейская империя, имела силу и успешно развивалась, когда греки не выпячивали свою особую эллинскую идентичность, но при этом оставались руководящей силой общества. В Ромейской империи менялись династии, к власти приходили императоры то с Балкан, то с Северного Кавказа, то из Малой Азии, но это не меняло сам код империи, код Ромейской цивилизации. Язык оставался греческим, культура оставалось греческой. И только после того, когда греки утратили это имперское сознание, и на первый план начал выдвигаться чисто этнический эллинский национализм, Ромейская империя пала. Потому что другие народы перестали видеть в ней ценность и отказались её поддерживать*».93

То есть, иметь «свою особую идентичность» (мессианское самосознание) можно и нужно, главное – не «выпячивать его» слишком откровенно, дабы другим «выходцам из абсолютного» не было обидно и они не оспорили вашего «единого на потребу» положения «руководящей силы общества», авангарда «общечеловеческого развития». Так и «святые отцы» евразийства учили:

«*Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет*

93 Степанов А. «Левый поворот», православный социализм и евразийство.

быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной. Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества».94

Как говорится, потерпи немного – спасешь мир и ты.

Этот «синтез» «православия» и тщеславия, «человеколюбия» и властолюбия, «патристики» и софистики, сотериологии и социологии, экклезиологии и политики и т.д. потому и является основным методологическим принципом всех форм богословского модернизма, что собственно христианские ценности и задачи (а именно, спасение человека) подменено здесь теми или иными сугубо посюсторонними интересами и целями, то есть, стоящими за ними греховными страстями, для легализации которых здесь используется христианский антураж, привлекается мнимая санкция Священного Писания и Предания. «Одухотворение плоти», «оцерковление жизни», «христианизация мира» – под этими лозунгами гностического всеединства проходит деятельность религиозно-философских собраний начала прошлого века (носителей «нового религиозного сознания»), которые одновременно перекочевывают и в концепции новых богословов (участников этих же самых собраний и проектов). Но, как было сказано, сущностью этих обманчиво-благозвучных формул была сублимация (ложная идеализация и сакрализация), когда мирское и плотское, социальное и культурное, экономическое и политическое (одним словом, греховное) просто рядилось в «овечью шкуру» мнимых христианских добродетелей и ценностей, в чем и заключалось все «одухотворение» этой совокупности греха, который от этого лукавства ставился только еще греховней.

Этими же гностическими инструментами, набором штампов и механизмами (спекуляциями и сублимациями) создавали свои концепты и «мастера» евразийства.

«*Реальное оцерковление жизни и быта является необходимым условием развития*».95

«Оцерковление жизни» не только никогда не являлось целью Православия (тем более его «сущностью»), но и вообще противоположно его принципиальному дуализму Церкви и мира. Это выдавание за христианскую идею, по сути своей, идеи антихристианской и является примером богословской спекуляции, когда «купленное» как одно (ветошь «мира сего») «продается» как совсем другое (евангельский «жемчуг»); когда приобретенное у софистов подается как «патристика»; и, наоборот, когда приобретенное у святых отцов как «церковь» подается новыми гностиками как «мир», а ортодоксальное «спасение души» – как каббалистическое «духовное

94 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, январь, гл.2,I / Д.,XXV,17.
95 Карсавин Л.П. О сущности православия (1922г.).

развитие».

Таким образом, сущностью идеологии евразийства оказывается неогностическая философия всеединства, одной из многочисленных разновидностей которой она является. Основными инструментами этой квазихристианской идеологии выступают богословская спекуляция (подмена понятий) и религиозно-философская сублимация (выдавание греховных страстей за евангельские добродетели и вообще низкого за что-то высокое). В частности, пределом богословской спекуляции в новой религии всеединства является понятие «Абсолюта» как гностического «Бога», который тем и отличается от Бога Христианства, что выступает каким-то наивысшим («абсолютным») состоянием мира или человеческого духа. И это, конечно, противоположное по содержанию понятие, потому что Бог и мир, Бог и человек в Христианстве – это принципиально различные между собой природы; здесь же они, в конечном счете, отождествляются, «сливаются» в одно целое в результате процесса «развития». Поэтому и функционал человеческого духа уже в ходе самой истории включает в себя ряд божественных прерогатив («одухотворение мира», «спасение» других, построение «царства небесного» и т.п.).

Танцующая Саломея гностицизма

Как мы уже знаем, одним из основных приемом богословского модернизма является подмена понятий, когда традиционные христианские формулы наполняются чуждым им содержанием других мировоззренческих и религиозных парадигм (когда, по откровенному признанию В.Н. Лосского,

> «*злоупотребляя сознательными анахронизмами, вкладываешь что-то от Бергсона в свт. Григория Нисского или что-то от Гегеля в преп. Максима Исповедника*»,96

что позволяет нам характеризовать эту синкретическую религию как новый гностицизм. «"Внемлите от лживых пророк" [Мф 7:15]. С начала христианства и доселе еще не было времени, когда бы не имело приложения это предостережение. Господь не указал, каких именно остерегаться лживых пророков, ибо как их определить? Они меняются, как мода, и всякое время порождает своих. Они всегда выступают в одеждах овчих, с видом доброжелательства в поступках и с призраком истины в речах. В наше время одежда их сшита из прогресса, цивилизации, просвещения, свободы мыслей и дел, личного убеждения, не принимающего веры, и тому подобного. Все это льстивая прикрышка».97 Системный характер спекуляций такого рода в модернизме предполагает, что замене подлежат все понятия традиционного (святоотеческого и академического) богословия (или патристики и схоластики), место которых должны занять новые (квазихристианские) понятия, складывающиеся в гностические «катехизисы» и «символы веры», потому что Христианство и гностицизм – это два духа несовместные, хотя для поверхностного взгляда трудно различимые.

Иными словами, в богословском модернизме мы имеем дело с революцией в христианской гносеологии, с принципиальным переосмыслением самого восприятия бытия, способа познания мира и Бога, пересмотром смысла человеческой жизни и вообще смыслов, сопоставимых с их переосмыслением в эпоху перехода человеческой истории от античности к Христианству, с той лишь разницей, что в модерне этот переход совершается уже в обратном направлении, то есть как исход из самого Христианства к какому-то новому язычеству, в частности, к новому гностицизму.

> «*Как отметил Бернард Лонерган, “изменения в управлении смыслом знаменуют собой великие эпохи в человеческой истории”. Иоанн [Богослов] жил в общине, ограниченной с одной стороны тем, что он называл миром, а с другой – мириадами эсхатологических и*

96 Богословское понятие человеческой личности. Цит по изд.: Лосский В. Богословие и Боговидение. М., изд-во Свято-Владимирского братства, 2000.

97 свт. Феофан Затворник. Мысли на каждый день. Седмица 2-я по Пятидесятнице. Вторник / Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. Изд. 4-е. М., «Правило веры», 2009. С.150.

харизматических культов. Греко-римский истеблишмент определял истину в терминах логоса, рационального мышления. Культы выступали против эллинского культурного империализма, утверждая истину внутреннего просветления, или гнозиса. (Танцующая София: теология символов Ранера).98

Аналогичным образом богословский модернизм существует ограниченным, с одной стороны, многовековой церковной Традицией, определяющей истину в терминах строгого догматического учения, а с другой – множеством неогностических учений Нового времени, к которым испытывает большой интерес и влечение.

«*Гнозис защищал ценность духа перед буквализмом, поддерживаемым государством мировоззрением, но обычно отклонялся в сторону неясности и нигилизма. В досократическом мире религиозные и культурные прозрения были выражены в терминах mythos – о символы, мифы и ритуалы. Существовали народы и жизненные уклады. Теологии и философии – нет. Древние народы, такие как колена Израилевы, видели космос как великий танец, биение сердца времён года, упорядоченное в целом, но открытое для ослепительных импровизаций танцующих богов*» (Танцующая София: теология символов Ранера).

Подобное возвращение к «жизненному укладу древних» в гносеологическом плане и становится одной из установок богословского модернизма. В результате этого двоякого процесса (с одной стороны, направленного против сложившейся церковной системы знания, дискредитируемого как ложное, в корне ошибочное или, по крайней мере, ущербное; и, одновременно, вводящего или претендующего на более совершенную методологию познания, которая впервые в истории Церкви сделает доступным истинное знание о Боге и человеке) богословский модернизм характеризуется такими, казалось бы, взаимоисключающими качествами как гносеомахией (как борьбой с традиционным христианским знанием) и, собственно, гностицизмом (претензией на подлинное бого-, миро- и самопознание).

«*Переход от mythos к логосу означал отказ от бессознательных символических сил в пользу рационально артикулированного эго и его способности создавать высокодифференцированную картину мира. Она упорядочила пустоту несвязанных переживаний в ряд бинарных противоположностей: да/нет, свет/тьма, присутствие/отсутствие. Более природные формы мифа и символа постепенно утрачивали своё значение. С возвышением логоса контроль над смыслом перешел от символа к силлогизму, к однозначному слову – логосу*» (Танцующая София: теология символов Ранера).

То есть, «упорядоченность переживаний в ряд бинарных противоположностей» в Христианстве обусловлена падшим состоянием

98 Clasby N., Dancing Sophia: Rahner's Theology of Symbols, Religion & Literature, vol. 25, No. 1 (Spring, 1993), pp. 51-65. Рус. перевод: свящ. Николай Зинин. *Танцующая София: теология символов Ранера*).

человека и его мира, где смешано добро со злом, естественное и противоестественное, истинное и ложное, где действует враждебные человеку силы, которые необходимо идентифицировать и от которых нужно всячески дистанцироваться. Именно это падшее состояние природы человека и мира принципиальным образом и пересматривается в новом гностицизме. Происходит обратный переход от уже церковного рационализма («да будет слово ваше: да, да; нет, нет» (Мф 5:37)) к гностической мифологии и идеологии «от лукавого», что означает отказ от христианского дуализма Бога и человека, нетварного и тварного, святости и греха, Церкви и мира «в пользу» не регламентированного ничем внешним человеческого эго в его падшем состоянии, в непостоянстве его тления, именуемого в гностическом мифе «развитием».

При этом важно понимать, что это заявленное «возрождение», или возврат, который осуществляет новое богословие, является возрождением отнюдь не патристики (духа богословия святых отцов) как альтернативы схоластики, но возвратом именно к гностическим религиозным спекуляциям поздней античности, потому что патристика это не что иное, как ранняя схоластика, в которой работают те же самые (то есть бинарные, дуалистические, гетерономные) гносеологические и аксиологические принципы. Пресловутая «многозначность» символа и мифа предпочитается «тоталитарной» однозначности ортодоксального церковного слова все по той же причине гностического синкретизма самого содержания новой религии (что в радикальной форме проявилось в масонстве). Церковный догмат как слово истины, как евангельский «меч» Христов, разъединяет людей на верных и неверных Ему, на покорных и непокорных Богу. Новый гностический символизм вновь соединяет человечество в тотальном богоотступничестве, в неоязыческой религиозности как идолопоклонстве. Одним из идолов этого нового язычества и становится мифическое «внутреннее знание», которое титанически похищается Прометеями нового гностицизма у Христианства. Новый мифический «гнозис» выразим только языком символов, которым владеют лишь «посвященные» (достигшие высоких степеней «духовного развития»)… То есть, объективно гностический символ – это религиозный симулякр, знак, лишенный всякого содержания. Либо – хуже того – его означаемым является ложное религиозное понятие, когда за этим идолом (как и в аутентичном язычестве) стоит уже неосознанное служение и поклонение демонам. «Грех содержит человека в порабощении единственно посредством неправильных и ложных понятий... пагубная неправильность этих понятий и состоит именно в признании добром того, что в сущности не есть добро, и в непризнании злом того, что в сущности есть убийственное зло».99

Всю степень разрушительности (как скрытый демонизм) этого процесса революционной борьбы с «логосами» (смыслами) исторического Христианства можно сполна оценить в последних достижениях сексуальной

---

99 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетическая проповедь. Поучение в Неделю о самарянине / Полн. собр. твор. свят. Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2002. Т.4. С.163.

революции, где аналогичное освобождение от власти традиционных систем (с их гетерономией в мере вещей) уже привело богоборческую цивилизацию к отрицанию самого понятия пола как ущемляющего свободу самоопределения гностического человека. «В глазах [главного идеолога гендер-теории лесбиянки] Джудит Батлер [половая] идентичность – это что-то свободно реющее и гибкое, нет мужского и женского существа, а только некое „представление" (performance), т.е., следовательно, поведение, которое можно изменить в любое время… Как, и „гендер", „квеер" – слово, выдернутое из языка, чтобы влить в него совершенно новые смыслы. Слово queer должно нейтрализовать зависимость от понятий, которые даже при отрицании гетеросексуальности все же предполагают ее – „лесбиянский", „гей", „би- и транссексуальный". Queer – это попросту все, что не есть straight (нормальный = гетеросексуальный). Полярность гетеро- и гомосексуальности должна быть устранена ради полной отмены половой идентичности, поскольку только тогда „господство принудительной гетеросексуальности" будет полностью преодолено и человек получит полную свободу придумывать самого себя по своему желанию"» (Велчев В. Тонкая красная линия).

Так вот, в богословском модернизме как борьбе с самой системой ортодоксального знания мы имеем дело с тем же самым процессом гностической революции, только на ее более ранней исторической стадии либо в более умеренной форме, где истинные мотивы и цели еще не так просто увидеть. И, тем не менее, без И. Канта, «благородно» боровшегося с «гетерономией» христианской этики как «ненастоящим принципом нравственности» (ради «автономии воли» человека как «истинным принципом нравственности», когда «воля сама себе закон») нынешняя гендерная революции мировой содомии была бы так же невозможна, как и без К. Ранера и иже с ним «новых теологов».

> «…*ему [Иоанну Богослову] приходилось выбирать между рациональной истиной логоса и исчерпанными формами mythos, представленными гностицизмом. Иоанн избрал третий путь: его формула "И Слово стало плотью" указывает на возрождение mythos на новом, более сложном уровне*» (Танцующая София: теология символов Ранера),

а именно, на уровне «христианизированного» гностицизма. Разумеется, ни о каком возрождении «досократических мифов на новом уровне» св. ап. Иоанн не думал и думать не мог. Тогда как гностический «Иоанн Богослов» в лице самого лжепророка модернизма как раз идет означенным титаническоим путем диалектического «синтеза» пантеизма и патристики, каббалы и Евангелия, всеединства и ортодоксии и т.д., где от первых берется сам дух, а от вторых – только форма.

> «*Как и многие мыслители XX века, Ранер был недоволен жёсткостью и искажающими эффектами традиционного дискурса и искал в символах более гибкую матрицу для упорядочивания восприятия*» (Танцующая София: теология символов Ранера).

При этом разница была в том, что «мыслители XX века» были «недовольны

традиционным дискурсом», не скрывая своей антихристианской позиции, тогда как Карл Ранер был одним из представителей «новой теологии» и идеологов Второго Ватиканского собора, и «традиционным дискурсом», который вызывал его «недовольство», было догматическое учение Церкви (пусть и Католической – в его случае, но нас сейчас интересует только «матрица» нового гностицизма, или его внутренняя механика). Соответственно, упрек гностика традиционному учению Церкви заключается в том, что оно, во-первых, слишком регламентировано («жёстко»), оставляя чересчур узкий коридор для творчества более «широких натур» (то есть для элементарной человеческой греховности, не укладывающейся в «прокрустово ложе» христианской аскетики, заповедей Божиих, церковных канонов). А во-вторых, академическому богословию, с точки зрения пустившегося в пляс вероотступника, свойственно искаженное восприятие реальности, то есть, ошибочное знание о Боге, мире и человеке. В учение Церкви в его исторической форме (в символических книгах, соборных определениях, в церковной схоластике как систематическом изложении догматического учения) картина мира неправильно «упорядочена», поскольку сама его «матрица» (система, методология, инструментарий, язык) не достаточно «гибкая» для адекватного познания и описания таких диманических объектов как человек и среда его обитания.

Католическая монахиня Кристина Скуччия, победительница итальянского телепроекта «Голос»

Между тем «традиционным дискурсом» в богословии, как было сказано, является Священное Предание Церкви, и его «восприятие» Сущего и сущих, по определению, было и остается «упорядоченным» ровно настолько близко к совершенству (адекватно объектам своего познания и описания), насколько это вообще возможно для человеческого разума и языка, поскольку субъектами познания здесь являются либо святители, либо преподобные, либо святые соборы Церкви как совокупность тех и других под водительством Самого Духа Истины и Главы Церкви, а значит, никакого более «упорядоченного восприятия», то есть более точного богопознания и самопознания здесь не может быть в принципе. Поэтому в аспекте своей гносеомахии (как борьбы, конечно же, с истинным знанием Церкви о Боге и человеке) новый гностицизм предстает перед нами в своей подлинной сущности, потому что второй аспект (заявленного альтернативного гнозиса) оказывается здесь чистой фикцией и симуляцией. Как всякий революционер, гностик как революционер в христианской гносеологии в скором времени оказывается аннигилирован собственной тотально деструктивной «матрицей». Титанически разрушая подлинную систему религиозного знания, гностицизм предлагает взамен свою грубую подделку «просвещения»; свой религиозный ширпотреб; свою псевдоученость и псевдоосмысленность; свою мнимую «глубины постижения» и «высоту полета».

> «*Анализ Ранера основан на предпосылке, что логос – это не основа реальности, а проекция на реальность, система фильтрации и упорядочения опыта. Он предлагает перейти от структур логоса к символическому языку – к расширению способности создавать образы за пределами формальной поэзии, чтобы служить основным способом упорядочения и осмысления опыта. <…> Он предполагает, что движение от логоса к символу может дать возможность восстановить полноту слова, как это было пережито в докритическом сознании, сравнять реальность с непосредственностью – если не с наивностью – безгрешности. Понимание Ранером символов и языка опирается на пролог Евангелия от Иоанна, а также на сложную герменевтику Мартина Хайдеггера, Иосифа Марешаля и других. Эти источники подкрепляют его убеждение в том, что логос неадекватен как принцип формы, поскольку он выводится из статической модели существования, которая не учитывает бытие как процесс. Он с особым интересом смотрит на формулировку Иоанна в четвёртом Евангелии: “И Слово [логос] стало плотью”*» (Танцующая София: теология символов Ранера).

Как всегда, «особый интерес» модерниста к той или иной ортодоксальной формуле продиктован желанием вывернуть ее наизнанку, выхолостить ее собственное (то есть евангельское) содержание и наполнить ее «сложной герменевтикой» других гностиков, уже откровенно чуждых и враждебных Церкви и вообще Христианству (в отличие от гностика-модерниста, претендующего своим «религиозным синтезом» на «истинное христианство» и подлинную «верность традиции»). Соответственно, понятие «становления

Логоса плотью», «правильным» образом «отфильтрованное», означает каббалистическую «эманацию» Логоса в человеческий космос, познание и даже просто чувственное восприятие которого всеми фибрами души и тела человека в результате этого становится тождественным богопознанию, или истинной теологии. Церковный «логос» (догматика, схоластика, каноника, литургика) это искаженная «проекция» в слово «божественных истин бытия», потому что она основана на предпосылке, что Бог и мир – это противоположные природы, онтологически «статичные» в себе, неизменные в своей сущности, поэтому церковный опыт познания для гностика обречен на неверное «упорядочивание» изучаемого материала. Гностический же «логос» исходит из единственно правильной онтологической предпосылки «всеединства» и «тождества» (Духа и плоти, субъекта и объекта, Бога и мира, Церкви и социума, Христа и человека), поэтому данная гносеологическая «матрица» ведет к познанию истины всех вещей, всего сущего.

Поэтому, как это ни поразительно (по степени своей богословской дикости), но «бытие как процесс» у Ранера – это не более чем ново-теологический эвфемизм каббалистической «эманации», то есть понимания бытия как процесса тотального гностического «боговоплощения» и (или), наоборот, расчеловечивания (развоплощения) как гностического «обожения» (возвращения сущих в абсолютное «всеединство»).

> «*Ранер рассматривает этот непрерывный процесс как участие в божественном танце бытия. Порядок реальности – это формирующееся созвездие, в которое поэт втягивает статичные "невыраженные реальности". Истинно видя вещи и говоря их, поэт делает возможным их смысл. … Для Ранера, как и для Рильке, человеческая программа – это собирание и развитие энергий физического мира для того, чтобы повысить их значимость и реализовать их бытие. В "Письмах к Молодому Поэту" Рильке говорит о Боге как о "конечном плоде дерева, листьями которого мы являемся" … Для Ранера человеческое сердце – это сосуд трансформации, который делает инертную массу "вещей" усваиваемой, наполненной смыслом. "В последний день, – говорит он, – из всей этой объективной реальности в вечные житницы Бога будет собрано только то, что вошло в живые сердца" … Ранер называет поэта хранителем "изначального таинства реальности". Он стоит между человечеством и "сияющей прямотой абсолютной полноты Бога" в физической Вселенной. Поэту "даётся слово, посредством которого и в котором реальности выходят из своих тёмных тайников и выходят на свет человека, чтобы благословить и наполнить его". Язык символов Ранера – это попытка перевести воплощённое Слово Иоанна, чтобы принять участие в его Откровении. В совместном движении выражения и усвоения, которое является онтологическим движением всего сущего, природа высказывания и истины предстает в новом свете*» (Танцующая София: теология символов Ранера),

а именно, в свете неокаббалистической софиологии. В этом и заключается основной мотив борьбы с церковным «логосом» (или с Самим Христом и Его Церковью) этого откровенного гностицизма с его подспудным демонизмом. «Танцующая София» снимает гипсовую античную маску с зияющим ртом и под ней оказывается… пучеглазая Саломея, иудейская охотница за христианскими головами как вместилищем «логосов».

Ида Рубинштейн в собственной постановке драмы О. Уайлда «Саломея» (1909г.)

Описанная на примере «религиозного творчества» Карла Ранера антихристианская гносеомахия как существенная характеристика нового гностицизма в полной мере свойственна и отечественному новому богословскому сознанию, где прослеживается аналогичная воля к адогматизму и иррационализму, «священная война» с традиционной церковной схоластикой, которой противопоставляется романтическая «непосредственность» и «живая жизнь», более «гибкий» язык мифа и полисемия символизма, усовершенствованный (в гносеологическом отношении) интуитивизм и «экстаз» и т.д. Так, уже Достоевский задолго до Ранера «отфильтровывал» пролог Евангелия от Иоанна на тот же каббалистический манер, приходя к «истинно-православному» выводу, что, раз «Слово стало плотью», то, рано или поздно, будут «*все Христы*».100

«Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не

100 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,106, 177, 188, 192, 193.

невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана».101

Здесь же (в почвенничестве и славянофильстве) находим мы и мифологию «древнего патриархального уклада жизни» с ее «непосредственным» ведением «вещей в себе» и прочих атрибутов первоначального «золотого века» гностической историософии.

«*Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) – то человек живет непосредственно*».102

«*Многие истины, какие только дано пожать человеку, передаются от одного другому без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы. Мертва была бы наука, которая стала бы отвергать правду потому только, что она не явилась в форме силлогизма*». «*…живая сила сказочной формы должна была изменить, и, без сомнения, изменила, некоторые названия, прибавляя или убавляя символы для красоты формы поэтической и живописной. Знания переходили от народа к народу: всякий прибавлял свою крупицу и в то же время изменял полученное им достояние согласно со своею местностью; а первый изобретатель, пользуясь усовершенствованием науки в земле соседней, принимал изменения бесполезные вместе с улучшениями истинными. <…> Просвещение ранних веков передавалось не книгами и не журналами, но живою речью и живыми сношениями народов. Молодое человечество жадно впитывало в себя всякую новую мысль и всякое новое знание. <…> Касты ученые или высшие принимали знание со всеми его символами, потому что символы, соединявшиеся в целый и полный миф, дают мысли прочность и неизменность*».103

Поэтому-то этим религиозным символистам было

«*стыдно, что богословие как наука, так далеко отстала или так страшно запутано. Когда предстоит средство ее выдвинуть из темноты, этому делу способствовать обязан всякий кто может. <…> надобно спешить, а не то отцы напутают. Макарий [Булгаков] провонял схоластикой. Она во всем высказывается <…> в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому*».104

101 Там же; с.112.

102 Достоевский Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,191.

103 Хомяков А. Записки о всемирной истории / Полн. собр. соч. А.С. Хомякова. М., 1904. Т.V. С.145-147.

104 Хомяков А.С. – Попову А.Н. 22.10.1848 / Там же. Т.VIII. С. 188-189.

«Но тот же Шеллинг, который первый создал систему тожества, теперь сам открывает новую цель и прокладывает новую дорогу для Философии. Истинное познание, говорит он, познание положительное, живое, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии необходимых законов нашего разума. Оно вне школьно-логического процесса, и потому живое; оно выше понятия вечной необходимости, и потому положительное; оно существеннее математической отвлеченности, и потому индивидуально-определенное, историческое».105

Поэтому «тот же Шеллинг», в свой черед, в письме Гегелю предъявлял те же гностические обвинения схоластам Тюбингенского университета, что Хомяков – Макарию в письме Попову. «…его не устраивает тот сплав кантианства и ортодоксальной теологии, распространенной в Тюбингене. Эти теологи, как пишет Шеллинг в письме от 5 января 1795 г.,

"*заимствовали некоторые элементы из Кантовой системы (лежащие, разумеется, только на поверхности), из которых теперь – tamquam ex machina* [лат.: как машина] – *стряпают столь густые похлебки…"»;* и вообще *« механистическое объяснение* [всякого догматика] *останавливается при встрече с организмом и с живой жизнью*».106

Следующие поколения отечественных модернистов лишь повторяют за новыми «отцами» эти патетические бессмыслицы:

«*Сущностью любой религии является та духовная жизнь, которую она предлагает человеку. Без опытного познания ее все прочие религиозные истины – догматические, нравственные и, тем более, вся внешняя сторона религии (ее культ) оказываются пустыми и безжизненными формами, создающими видимость религиозной жизни, но оставляющими верующего без Бога. Такая религиозная вера, по меткому выражению А.С. Хомякова, превращается в мертвое веренье, которое является одним из самых тяжелых соблазнов, уловляющее множество христиан всех конфессий*».107

Гностический миф о схоластической «оторванности от жизни» является в новом богословии скрытым революционным выпадом против неотмирности Церкви («царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36)), то есть, неотъемлемой от Христианства аскетики, иночества, отчуждения от мирских сует и т.д., где противопоставляемые этого церковному «отчуждению» ценности «опытного познания», «проверяемости жизнью» и т.д. выступают не более чем сублимаций стандартного набора греховных страстей, которые новый гностик пытается таким образом «воцерковить» и «христианизировать».

---

105 Киреевский И. Девятнадцатый век / Полн. собр. соч. И.В.Киреевского. М.,1911. Т.2. С.82.

106 Куприяновы В.А. Становление и проблематика философии природы в раннем творчестве Шеллинга / Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.2. М., «Мысль», 1971. С. 217.

107 Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Предисловие к 7-му изд.

«”ЖИВАЯ ЖИЗНЬ” – распространенная в нач. 20 в. худож.-филос. формула, означающая предпочтение жизни в ее полноте и живой диалектике схемам рационалистических систем. Выработалось два противоположных ее понимания. Первое было высказано участниками ж.<урнала> "Ж.<ивая> Ж.<изнь>" (Москва, нояб. 1907 – февр. 1908). Ред. указывала преемственность "Ж. Ж." от “Нового пути”, "Вопросов жизни" и "Века"; журнал ставил своей задачей “служить по мере сил торжеству живой жизни”. Един. источником сил, необходимых для этого, признавалась религия. В программу ж. “Живая Жизнь” входило требование освещать вопросы развития “нового религиозного сознания”, отношения христианства к социализму и анархизму, пересмотреть “аскетич. отношения к миру”, стать “энциклопедией живого и совр. апологич. богословия”. Второе понимание формулы [“живая жизнь”] содержится в философ.-критич. Иссл. “Живая жизнь” В.Вересаева, под влиянием ницшеанства исходившего из мысли о совр. “больном” мире и несоверш. человеке как мат-ле, из которого самим же людям надлежит создать социально “здоровое” общество и “живого” социально и биологически полноценного человека. 1-ю часть книги, посв. Филос. жизни Ф. Достоевского и Л.Толстого, Вересаев завершал словами о том, что будущему свободному человечеству предстоит в титанич. трудах “добыть силу жизни” [то есть, гностическую “благодать”, имманентную человеческой природе. – А.Б.]. Ее 2-я часть "Аполлон и Дионис" ("О Ницше") завершалась притчей, содержащей гимн жизни и человеку, ее мужественному творцу…».108 Единственное, что здесь следует уточнить, это то, что никакой «противоположности» между этими двумя концепциями «живой жизни», на самом деле, не существовало, потому что пресловутая «религиозность» первых деятелей (идеологов «нового религиозного сознания») была гностической квазирелигиозностью, за которой стояло то же самое неверие, тот же самый титанизм самоспасения, та же самая теургия (идеология онтологической “трансформации”, сущностного перерождения человека, изменение его природы в «высшую»), которая двигало ницшеанством и ему подобными уже открытыми богоборцами и антихристами. Не случайно те и другие опирались на одних «патриархов» и «предтеч» (на Достоевского и Толстого, в частности).

Аналогичная «диалектика» (единство мнимых противоположностей), как уже было сказано, позволяет сочетаться в новой религии гностицизму (культу подлинного духовного знания) и гносеомахии (отрицанию логоса), где вторая скрывается за первым. Поэтому когда «лжеименность» (бессодержательность, мифичность) нового религиозного «знания» становится очевидной для самого гностика, он окончательно уходит в «апофатику», в «несознанку» тотального адогматизма, в полную «непознаваемость» и «невыразимость» на человеческом языке открывшихся ему «высших сфер», пережитого им опыта истинной «духовности» и т.д. Внешний в отношении человека божественный логос (данная в Откровении истина, соборное определение, вообще всякая правовая гетерономия как сам принцип порядка) заменяется имманентным человеку «гнозисом», внутренним «просвещением» и «просветлением»,

108 Российский гуманитарный энциклопедический словарь. – М.: Гуманит. изд. Центр ВЛАДОС: Филол. факт. С.-Петерб. гос. Ун-та. 2002.

которые нечем измерить и проверить, потому что они «тайна», открывающаяся только «посвященным» в лице носителей «нового религиозного сознания» как «оракулов абсолютного».

> «*В одной из своих поздних работ Карл Ранер предложил то, что назвал “теологией символов”. Его растущий интерес к отношениям между языком и бытием отражал осознание ограниченности и упрощённости рационального логоса»* (Танцующая София: теология символов Ранера).

Эта титаническая борьба с христианским логосом не остается в Церкви незамеченной и безответной, и насколько гностики всегда противились слову Церкви Христовой, настолько и Церковь всегда боролась с гностицизмом как со свои открытым врагом. Так, в частности, один из субъектов «ограниченного и упрощенного рационального логоса» даже поместил такого рода гносеомахов в отдельный разряд еретиков. «Гносимахи: они отвергают необходимость для христианства всякого знания. Они говорят, что напрасное дело делают те, которые ищут каких-либо знаний в божественных Писаниях, ибо Бог не требует от христианина ничего другого, кроме добрых дел. Итак, лучше жить скорее попроще и не любопытствовать ни о каком догмате, относящемся к знанию».109

Перефразируя Карлейля, можно сказать, что «жизнь [гностика] похожа на спряжение неправильных глаголов», как и всякая человеческая жизнь, потому что это жизнь нераскаявшегося грешника. Но в отличие от христианина, который признает свою жизнь не правильно упорядоченной, не соответствующей заповедям Божиим и канонам Церкви, **гностик как религиозный лжец** идет путем изменения самих «правил жизни», чтобы формально устранить их несоответствие своей «живой жизни». Так на свет и рождаются новые квазихристианские теории, такие, как «неопатристический синтез», «православный социализм», «православный экуменизм», «богословие общения», «теология символов» и т.д. и т.п.

109 преп. Иоанн Дамаскин. О ста ересях вкратце. Цит. по изд.: преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. Изд. «Индрик», 2002.

«Константинополь должен быть наш»

Среди религиозно-идеологических реставраций последнего времени (тут тебе и софиология, и «православный социализм», и евразийство, и «православный экуменизм»… впрочем, последний уже постоянная величина) особенно неожиданным по своей причудливой архаичности было возрождение славянофильской идеи «крестового похода» на Царьград за-ради возвращения его в «родную гавань», то есть, во владение православных (еще актуальней эту тему делает решение Стамбула о превращении располагавшегося до недавнего времени в храме Святой Софии музея церковной истории в действующую мечеть). Правда, основная из новейших версий предполагает русское освобождение Константинополя в качестве «царского подарка» грекам; но в славянофильском варианте этого проекта тоже предлагались разные «формы собственности», в том числе – греческая, хотя превалировал, конечно, вариант перенесения столицы России в Константинополь. Как писал Ф. Тютчев в стихотворении «Русская география» (1848 г.):

Москва, и град Петров, и Константинов град
Вот царства русского заветные столицы… <...>
Вот царство русское... и не прейдет вовек,

Как то провидел Дух и Даниил предрек.

Напомним исторические обстоятельства возникновения этой навязчивой идеи в российском обществе XIX в. «В связи с обострением положения на Балканском полуострове в очередной раз стала злободневной старая и одна из основных проблем Восточного вопроса: в чье владение отойдет Константинополь в случае развала Турецкой империи. Русские газеты информировали о различных проектах, выдвигавшихся зарубежными, главным образом английскими, политиками и публицистами (передачи Константинополя во владение России; превращения его в вольный город под протекторатом великих держав; образования христианской монархии со столицей в Константинополе и царствующей четой — герцогом Эдинбургским, сыном английской королевы, женившемся в 1874 г. на дочери Александра II Марии; и др.). <…> Достоевский обратил внимание в “Новом времени” (1876. 29 мая) на перепечатанную из газеты “Современные известия” (1876. 27 мая) выдержку из статьи, в которой речь шла о будущем Балканского полуострова и Константинополя в случае распада Оттоманской империи. Газета возражала против английского проекта, о котором до нее дошли слухи, отдать Константинополь грекам, чтобы создать “враждебный стан славянству”. Через несколько дней “Новое время” (1876. 5 июня) напечатало программную передовую статью “Нужен ли славянам Константинополь?”. “Только когда Константинополь будет в славянских руках, — писала газета, — Россия может сделаться по существу мировой державой <…> Свободный Константинополь в руках свободных славян, наших союзников, друзей, братьев, — вот девиз нашего внутреннего и мирового процветания”. Достоевский, регулярно читавший “Новое время”, был, по-видимому, знаком с этой статьей, и возможно, что в его рассуждении о Константинополе содержится полемика с точкой зрения суворинской газеты» (Рак В.Д. Примечания / Д.,XXIII,375-376).

Самим Достоевским «восточный вопрос» решался, конечно, в почвенническом духе: Константинополь должен был стать русским и превращен сначала в панславянский центр, а затем в столицу всего христианского мира. Со стороны России это было бы «голгофской жертвой» «всеслужения», «всепримирения», то есть, каким-то образом обращением всех и вся в почвенническое «православие», а именно, путем самой всемирной демонстрации своего ослепительного самоотвержения, своего рыцарского бескорыстия, своего подвига ради других, от лицезрения нравственного величия чего все бы (включая башибузуков, то есть представителей движения ХАМАС того времени) умилились и тотчас вошли бы в состав Российской империи и крестились… Одним словом, «красота спасла» бы «мир», то есть духовная красота «русского Христа», «русского Бога», явленная в международной политике России.

«*Скажут иные: не может же Россия идти во всяком случае навстречу явной своей невыгоде? Но, однако, в чем выгода России? Выгода России именно, коли надо, пойти даже и на явную невыгоду, на явную жертву, лишь бы не нарушить справедливости. Не может Россия изменить*

великой идее, завещанной ей рядом веков и которой следовала она до сих пор неуклонно. Эта идея есть, между прочим, и всеединение славян; но всеединение это — не захват и не насилие, а ради всеслужения человечеству. Да и когда, часто ли Россия действовала в политике из прямой своей выгоды? Не служила ли она, напротив, в продолжение всей петербургской своей истории всего чаще чужим интересам с бескорыстием, которое могло бы удивить Европу, если б та могла глядеть ясно, а не глядела бы, напротив, на нас всегда недоверчиво, подозрительно и ненавистно. Да бескорыстию в Европе и вообще никто и ни в чем не поверит, не только русскому бескорыстию, — поверят скорее плутовству или глупости. Но нам нечего бояться их приговоров: в этом самоотверженном бескорыстии России — вся ее сила, так сказать, вся ее личность и всё будущее русского назначения».110

На первый взгляд, все это звучит, и правду, очень привлекательно для христианского слуха и, казалось бы, не противоречит ни историософским построением К. Леонтьева, основного оппонента Достоевского справа («Восточный вопрос есть вопрос именно Восточный, а не славянский только... Не следует низводить это исполинское дело на степень просто племенного вопроса. Политика России (такова судьба ее) не была и не должна быть грубо племенной, односторонней. Племенная политика была бы действием только разрушительным; политика всевосточная, православная есть истинная национальная политика наша, достойная нашего мирового величия»),111 ни даже концепции Третьего Рима старца Филофея Псковского.

«*…про себя же [Россия всегда] понимала, что несет внутри себя драгоценность, которой нет нигде больше, — православие, что она — хранительница Христовой истины, но уже истинной истины, настоящего Христова образа, затемнившегося во всех других верах и во всех других народах. Эта драгоценность, эта вечная, присущая России и доставшаяся ей на хранение истина, по взгляду лучших тогдашних русских людей, как бы избавляла их совесть от обязанности всякого иного просвещения. <…> И не для захвата, не для насилия это единение, не для уничтожения славянских личностей перед русским колоссом, а для того, чтоб их же воссоздать и поставить в надлежащее отношение к Европе и к человечеству, дать им, наконец, возможность успокоиться и отдохнуть после их бесчисленных вековых страданий; собраться с духом и, ощутив свою новую силу, принести и свою лепту в сокровищницу духа человеческого, сказать и свое слово в цивилизации. <…> и для этой же цели, Константинополь — рано ли, поздно ли, должен быть наш <…> это случится само собой, именно потому, что время пришло, а если не пришло еще и теперь, то действительно время близко, все к тому*

110 Достоевский Ф. Дневник писателя, 1876, июнь, гл. 2,III / Д.,XXIII,45.

111 Леонтьев К. Враги ли мы с греками? / Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М., «Республика», 1996. Т.1. С.156.

признаки. Это выход естественный, это, так сказать, слово самой природы. Если не случилось этого раньше, то именно потому, что не созрело еще время <…> теперь Царьград может быть нашим и не как столица России, то равно и не как столица Всеславянства, как мечтают некоторые. Всеславянство, без России, истощится там в борьбе с греками, если бы даже и могло составить из своих частей какое-нибудь политическое целое. Наследовать же Константинополь одним грекам теперь уже совсем невозможно: нельзя отдать им такую важную точку земного шара, слишком уж было бы им не по мерке. Всеславянство же с Россией во главе — о, конечно, это дело совсем другое, но хорошее ли оно, опять вопрос? И не похоже ли бы это было как бы на политический захват славян Россией, чего не надо нам вовсе? Итак, во имя чего же, во имя какого нравственного права могла бы искать Россия Константинополя? Опираясь на какие высшие цели, могла бы требовать его от Европы? А вот именно — как предводительница православия, как покровительница и охранительница его, — роль, предназначенная ей еще с Ивана III, поставившего в знак ее царьградского двуглавого орла выше древнего герба России, но обозначившаяся уже несомненно лишь после Петра Великого, когда Россия сознала в себе силу исполнить свое назначение, а фактически уже и стала действительной и единственной покровительницей и православия, и народов, его исповедующих. Вот эта причина, вот это право на древний Царьград и было бы понятно и не обидно даже самым ревнивым к своей независимости славянам или даже самим грекам».112

Итак, казалось бы, логика и даже риторика Достоевского очень близки к ортодоксальной мысли Филофея и Леонтьева: царство дается исповедникам истинной веры, хранителям неповрежденного Православия, и, наоборот, отбирается у вероотступников и еретиков. «Царьград есть тот естественный центр, к которому должны тяготеть все христианские нации, рано или поздно (а может быть, и теперь уже) предназначенные составить с Россией во главе великий Восточно-православный союз».113

«Что касается разрушения царств и стран — не от звезд оно происходит, но от все дающего Бога; об этом пророк Исайя говорит: “Если послушаете меня — благами земными насытитесь, если же не послушаете — оружие вас поглотит! — ибо уста Господни так говорили”. И вновь вопросили апостолы: “Господи, не в этот ли год ты готовишь царство Израилево?” Иисус же сказал: “Не ваше дело разуметь времена и годы, которые Бог Отец положил своей властью”. Так пойми, Господа ради, с какою звездой связаны христианские царства, ныне попранные неверными, как говорит пророк: “Кто отдал на разграбление Израиль — не Бог ли, перед которым согрешили?” Девяносто лет, как греческое царство разорено и не возобновится: и все это случилось грехов

112 Достоевский Ф. Дневник писателя, 1876, июнь, гл. 2,IV / Д.,XXIII,48-50.

113 Леонтьев К. Храм и Церковь. / Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. Цит. изд. Т.1. С.164.

ради наших, потому что они предали православную греческую веру в католичество. <…> Так знай, боголюбец и христолюбец, что все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, это и есть римское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать. <…> видишь, избранник Божий, как все христианские царства затоплены неверными, и только одного государя нашего царство одно благодатью Христовой стоит. Следует царствующему управлять им с великою тщательностью и с обращением к Богу, не надеяться на золото и на преходящее богатство, но уповать на все дающего Бога».114

«Тот, кто от вышней и от всемогущей, все в себе содержащей, десницы Божьей, которой цари царствуют и которой великие славятся и могучие возвещают праведность твою, <…> кто вместо римского и константинопольского владык воссиял, — ибо старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, Константинова града, церковные двери внуки агарян секирами и топорами рассекли, а эта теперь же третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится, — так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоем царстве: один ты во всей поднебесной христианам царь. <…> И если хорошо урядишь свое царство — будешь сыном света и жителем горнего Иерусалима, и как выше тебе написал, так и теперь говорю: храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: “Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того”. Святой Ипполит сказал: “Когда увидим, что Рим осажден персидскими войсками и персы вместе со скифами идут на нас с боем, тогда несомненно поймем, что то Антихрист”».115

Но есть, конечно, и принципиальные отличия. Во-первых, у Достоевского владычество над Царьградом предназначено России «естественным выходом самой природы», то есть ходом мировой истории как модусом «Бога» («Абсолюта») философии всеединства, что, по сути, является разновидностью как раз той натурфилософии, опровержением которой едва ли не в первую очередь был мотивирован труд Филофея. «Главным сочинением Филофея является его послание псковскому дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину. Повод к написанию послания был следующий. Николай Булев,

---

114 Филофей Псковский. Послание о неблагоприятных днях и часах. Перевод В. В. Колесова. Цит. по изд.: Библиотека литературы древней Руси. СПб., «Наука», 2000. Т.9.

115 Филофей Псковский. Послание к великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамении и содомском блуде. Перевод В. В. Колесова / Библиотека литературы древней Руси. Цит. изд.

известный публицист, переводчик и врач при великом князе Василии III, любекский немец по происхождению, приблизительно в 1522 г. перевел астрологический “Альманах” Штоффлера, содержащий предсказание о потопе в 1524 г. Перевод попал в руки Федора Карпова и М.Г. Мисюря-Мунехина, каждый из них обратился за разъяснениями к знающим лицам. Для Федора Карпова таким близким корреспондентом оказался Максим Грек, для М.Г. Мисюря-Мунехина — старец Филофей. Оба ответа совпадают в своем отрицательном отношении к астрологии <…> Рассуждение Филофея отличается последовательностью и стройностью. Прежде всего он отвергает какое-либо значение астрологии, поскольку звезды как тела неодушевленные не могут оказывать влияния на судьбы людей или народов. Астрологии он противопоставляет иное объяснение исторического процесса: причиной изменений является божественная воля, причиной падения царств — неспособность удержаться в истинной вере. Эта историко-богословская концепция целиком находится в русле библейской историософии (см. ее полное выражение в Дан. 2, 21—22), но старцу Филофею необходимо примирить с нею падение православного Константинополя в 1453 г. и сохранение католическим Римом своего видимого благополучия».116 И хотя Достоевский обосновывает свою историософию, конечно, не астрологическими расчетами, но принципами диалектического развития истории по направлению к «всечеловеческому примирению», все-таки по своему типу такая теория гораздо ближе к онтологическому детерминизму астрологии, чем к ортодоксальному представлению о Промысле. Достоевский с такой уверенностью пророчествовал о будущем разрешении «восточного вопроса», потому что сознавал себя (как его мифическая «Россия» – свое всемирное предназначение) оракулом этой «природы», который, познав «законы исторического развития», читает раскрытую книгу мировых событий, как астролог – звездную карту, и «ясно видит», что будет… Поэтому и толкует будущее с точностью до наоборот (Россия очень скоро ни только не овладеет Константинополем, но потеряет и свою веру, и саму себя).

Отсюда – второе принципиальное отличие. События такого исторического масштаба, как падение христианских империй, совершаются не в одночасье. То есть, не сама гибель, которая чаще всего бывает как раз внезапной («Бодрствуй и утверждай прочее близкое к смерти; ибо Я не нахожу, чтобы дела твои были совершенны пред Богом Моим. Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся. Если же не будешь бодрствовать, то Я найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя» (Откр 3:2-3)), но то внутреннее разложение, или, собственно, вероотступничество, которое, как выяснилось, является единственной причиной политического падения христианского царства. Следовательно, ко времени гностического «пророчества» Достоевского этот процесс духовного разложения в России должен был идти уже полным ходом… Что нам «истинное православие» самого новоявленного «пророка земли русской» и демонстрирует в полной мере (тут тебе и хилиазм, и пелагианство самого радикального толка, и

116 Колесов В.В. Вступление / Библиотека литературы древней Руси. Цит. Изд.

апокатастасис, и христология в духе Блаватской). Если Филофей обосновывает падение первого Рима сугубо догматическими вопросами, то в почвенническом «православии» отступничество католичества выражается в том, что

> «*оно, не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, "что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы", оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные*»,117

в упор не видя того, что и само оно (почвенническое «православие») исповедует это же самое «прельщение на третье дьяволово искушение» захватом Константинополя, то есть, этим же самым «земным владением», без которого «христианство на земле удержаться не может». Поэтому и греков как еще одних претендентов на трон предводителей «духовного развития человечества» идеолог почвенничества забраковывает исключительно по причине их политической слабости, а не каких-то вероучительных искажений.

Отсюда – третье принципиальное отличие решение «восточного вопроса» уже славянофилами, в целом, и Филофеем Псковским. При сравнительно небольшой учености последнего (в сравнении с эрудицией, скажем, Хомякова) его знания Священного Писания (вкупе, конечно, с внутренним просвещением благодатью, духом истинной мудрости) оказывается достаточным, чтобы понять, что падение царств носит исторически необратимый характер. Духовная столица мира (статус действующего Рима) переносится десницей Божией из одного Царьграда в другой, и духовное возвращение в первый и второй Рим (возрождение их в былой славе и силе благочестия) столь же невозможно, как восстановление Иерусалимского храма иудеями. И как титаническое воссоздание последнего усилиями гностической политики (чему мы прямо сейчас можем быть свидетелями) является признаком приблизившегося конца истории, так и политическое стояние первого Рима (при полном духовном разложении) давно уже является признаком апокалиптического состояния мира. «И не удивляйся, избранник Божий, когда католики говорят: наше царство романское нерушимо пребывает, и если бы неправильно веровали, не позаботился бы о нас Господь. Не следует нам внимать прельщениям их, воистину они еретики, по своему желанию отпавшие от православной христианской веры особенно из-за службы с опресноками. Были с нами воедино семьсот лет и семьдесят, а отпали от правой веры семьсот и тридцать пять лет тому назад, в ересь Аполлинария впали, прельщенные Карлом-царем и папой Формозом. <…> И воистину люди безумные, а не мудрые, ибо хотя великого Рима стены, и башни, и трехэтажные здания и не захвачены, однако души их дьяволом захвачены были из-за опресноков. Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили и не заставляют греков от веры отступать, однако же романское царство неразрушимо, ибо Господь в римскую область вписался [то

117 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, март, гл. 1,V / Д.,XXII,88.

есть в перепись при Ироде. – А.Б.]».118

Соответственно, и славянофильский (равно как и греческий) проект «крестового похода» для освобождения Царьграда и Айя-Софии от нечестивого владычества (неважно для русского владения или для греческого) является столь же гностическо-богоборческим, по своей сути, как стремление иудеев вернуть Иерусалим и построить Третий Храм, то есть, попыткой вырвать из десницы Божией промыслительно взятое Им за грехи против истинной веры без должного покаяния в этих грехах и исправления. «…знаю дела твои, и труд твой, и терпение твое, и то, что ты не можешь сносить развратных, и испытал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лжецы; ты много переносил и имеешь терпение, и для имени Моего трудился и не изнемогал. Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься» (Откр 2:2-5). Или, как сказано у поэта, «теперь так мало греков в Ленинграде, / что мы сломали Греческую церковь, / дабы построить на свободном месте / концертный зал».119 В данном же случае, «теперь так мало греков» (в смысле – ромеев-ортодоксов) в самой Греции, что основная греческая святыня промыслительно давно уже забрана у них «за долги», а сейчас просто этот «долг» возрос – соответственно, увеличилась и степень отчуждения.

Таким образом, главное отличие ортодоксального и богословско-модернистского решение «восточного вопроса» заключается в апокалиптическом мироощущении в первом случае и гностическо-оптимистическом переживании истории – во втором. Поэтому и нам не следует «внимать прельщениям» ложных пророков, потому что стояние царства (внешнее благополучие сильного государства) отнюдь не является доказательством того, что в нем все в порядке и в духовном плане. «Не восстановление храмов вещественных важно [но]: утверждение духовной Церкви, потрясенной последними событиями».120 Равно как и наоборот: отказ греков от унии в XV в., хотя и не вернул им царство, зато позволил «малому стаду» спасаться в истинной вере, что первично для Ортодоксии и вторично – для нового гностицизма, для которого политическое обладание центром мира так же первостепенно, как и для иудеев и папства.

В контексте уже современности это означает, что торжествующий в Восточной Церкви «православный экуменизм» (провозглашенный официальной экклезиологией в нормативных документах ряда Поместных, а затем и Всеправославного собора 2016г.) как лукавая модификация той же унии делает «последние времена» актуальными, как никогда прежде (поскольку вовлекает в то же самое вероотступничество, от которого пал Второй Рим, Рим Третий и последний). Поэтому видимым стоянием и самого Третьего Рима не

118 Филофей Псковский. Послание о неблагоприятных днях и часах. Цит. изд.

119 Бродский И. Остановка в пустыне (1966).

120 Леонтьев К. Храм и Церковь / Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М., «Республика», 1996. Т.1. С.165.

стоит обольщаться, ибо этот «колосс» может оказаться на таких же «глиняных ногах», как и формально стоящий доныне Рим Первый.

«Бедные тени Хомяковых и Киреевских — тени, столь поздно увенчанные общественным признанием и столь скоро обманутые в лучших надеждах своих!.. "Старые" славянофилы воображали себе, что затмение турецкого полумесяца повлечет за собою немедленно яркий восход сияющего православного солнца на христианском Востоке. Они мечтали о каких-то патриархально освежающих югославянских родниках! Как возвышенны, как благородны были эти мечты! Как упорно сохранились они у немногих, оставшихся прежними славянофилами и доныне! И как ошибочны эти надежды, как призрачен этот яркий, своеобразный культурный идеал! Горькая ошибка наша; поправим ли мы ее?».121

121 Леонтьев К. Храм и Церковь. Цит. изд. С.169.

«Эволюция советского режима»

В парадоксах новейшей патриотической историософии обращает на себя внимание один из ее штампов, который ярким образом демонстрирует ее общий спекулятивно-идеологический характер. Так, в обоснование своей апологии советского периода русской истории как естественного и легитимного продолжения существования Российской империи главный редактор «Русской народной линии» Анатолий Степанов и его единомышленники зачастую приводят такой аргумент, или пользуются таким понятием как «*эволюция советского режима*».

> *«…сталинская диктатура не вернула России православную Империю и русскую культуру в изначальном (аутентичном) виде. Но она существенно модифицировала богоборчески-модернистскую государственную идеологию и практику страны, создав её <…> политически эффективный “национал-большевистский” вариант»* (Казин А. Империя, национал-большевизм и русская культура).

> «*Антисоветизм Ильина, кстати, ещё одна его серьёзная ошибка как теоретика,* ***он не хотел видеть эволюции советского режима***» (Степанов А. Что такое национальная диктатура? – Выделение А.С.).

Выражается эта эволюция в

> «*русификации Сталиным марксизма-ленинизма*», (Степанов А. В чем неправда «православных антисоветчиков»?);

в возрождении имперского духа русской монархии; в размахе государственного строительства большевиков под руководством И.Сталина: развитии экономики, высоких темпах роста индустрии и обороноспособности, освоении космоса, справедливой социальной политике и других объективных показателях статистического характера. В сфере нравственного воспитания населения эта «модификация», или «русификация», сказалась в борьбе с абортами, гомосексуализмом, пьянством и другими «язвами общества». В культурной политике этот ренессанс имперского самосознания проявлялся в переориентации с различных модернистко-авангардистких направлений революционного периода (футуризм, структурализм, кубизм, минимализм, ЛЕФ и т.п.) на советский ампир, начиная примерно с 30-х годов, то есть, в осознанном выборе Сталиным классицизма и художественного академизма как официального государственного стиля. Известно, в частности, что Сталин лично выбирал и утверждал проекты столичных зданий знаменитого теперь монументального формата, при том что среди предложенных проектов превалировал, напротив, самый радикальный модернизм, «смело ломающий каноны» и т.д.

> «*…спустя всего 20 лет со времени революции <…> в стране началась определенная реставрация имперских и русских национальных идей и символов. <…> русский народ переварил космополитическую идеологию*

коммунизма в нечто иное, порой прямо противоположное по смыслу. В сталинскую эпоху ранний большевизм русскими был национализирован. <…> По большому счету речь должна идти о примирении Царя Николая и Иосифа Сталина, о понимании того общего великого дела, которое по-разному делали эти два великих творца нашей истории. <…> было возвращено изучение истории в школах, разрешена Новогодняя (все понимали, что Рождественская) ёлка. А затем были широко отпразднованы юбилеи великих русских поэтов. Начались съёмки патриотических фильмов о знаменитых русских полководцах» (Степанов А. Царь-Мученик Николай и Иосиф Сталин).

Сюда же – к числу показателей эволюции к ценностям светлого прошлого – попадает изменение политики партии власти в отношении Русской Церкви в годы войны, то есть, значительное ее смягчение, отказ от репрессий клира и атеистической борьбы с религий. Венчает этот список добрых дел и симптомов полного выздоровления государственного организма СССР, конечно, победа над фашизмом.

То есть, факты, казалось бы, на стороне диалектического патриотизма, и все перечисленные достижения, действительно, имели место быть в советский период. Да,

«Сталин восстановил в коммунистическом обличье русскую империю» (Степанов А. В чем неправда «православных антисоветчиков»?).

И, тем не менее, мы говорим о спекулятивности оценки всех этих объективных показателей внутренней и внешней политики РКП(б) (КПСС) как об ее эволюции к Традиции, к Христианству. Безусловно, эволюция происходила, но она происходила не в сторону византизма, но в сторону гностицизма, то есть, все того же гуманистического культа, новой религии сверхчеловека. «Русское обличие» советской империи – это именно не более, чем «обличье» («овечья шкура»), видимость, духовное содержание которой противоположного традиционной империи христианского (византийского) типа. Это империя нового (гностического) формата, принципиально не отличающаяся от других империй Нового и новейшего времени (Великобритании, Германии, США, Китая).

В частности, Новогодняя елка (положительный пример Степанова) – это не просто какой-то компромиссный вариант Рождественской елки, но это ее неоязыческий эрзац, где подобие формы скрывает противоположность смысла. Исторически этот праздник был установлен Юлием Цезарем и был посвящен Янусу (в честь которого назван первый месяц года) как бога всех начал, покровителя дверей, выбора и прочих начинаний. Аналогичное содержание имеет этот праздник в массовом сознании и поныне. Если Советский Союз и был ренессансом, то ренессансом гораздо более древних империй языческого мира, где сакрализировались чисто земные и человеческие реалии: народ, класс, власть, разум, наука, культура, государство, природа... Схожая эволюция происходила во Франции после революции 1789 г., когда после тотального слома традиции последовала контрреволюция бонапартизма с теми же элементами восстановления разрушенного монархизма и классицизма, только это уже был не христианский, но античный классицизм.

> «…*и сам Троцкий называл сталинские реформы термидором, и все серьёзные учёные и мыслители считали, что сталинизм – это нечто иное в сравнении не только с троцкизмом, но и с ленинизмом*» (Степанов А. В чем неправда «православных антисоветчиков»?).

И что с того? Какое значение имеют эти оттенки демократии перед лицом Христианства? Это «иное» в пределах становления одной и той же идеологии,

одного гуманистического титанизма. В том-то и дело, что не происходило, как это пытается преподнести сторонник «православного социализма»,

> *«существенного изменения самой природы советского социализма»* (Степанов А. В чем неправда «православных антисоветчиков»?),

то есть подлинной христианизации советского строя. Ту же самую эволюцию мы видим и в нацистской Германии, происходившую вообще одновременно с мифической «эволюцией советского режима», когда после захвата власти происходил идеологический откат к «правым» ценностям, для чего строились не менее монументальные здания и пелись не менее «жизнеутверждающие» хоровые песни.

Иными словами, все это не более чем эффективные способы государственных преступников и богоборцев удержать похищенную ими власть. Собственно, сам же Степанов признает эту «сермяжную правду» сталинского режима.

> «*Сначала Сталин в целях борьбы за власть начал создавать себе политическую опору в новом истеблишменте. <…> Сталин предпринимает тонко выверенный политтехнологический ход, – на волне партийной скорби по случаю смерти Ленина он инициирует так называемый “ленинский набор” в партию, по которому в РКП (б) вступили 100 тысяч русских (в основном) рабочих и крестьян. <…> Через десять лет все эти Макары Нагульновы стали руководителями парторганизаций и составили политическую опору Сталина, благодаря которой он и сумел осуществить термидорианский переворот в партии и государстве*» (Степанов А. Царь-Мученик Николай и Иосиф Сталин).

Подобные процессы всегда имеют место быть в ходе любой революции, любого передела собственности, причем не только в политическом, но, например, в криминальном и даже животном мире. Сталинский ампир в этом плане – это то же самое, по сути, что процедура «отмывания денег», полученных в ходе торговли наркотиками, сетевой проституции, грабежа, рейдеровских захватов и т.п. или каких-то крупных финансовых махинаций. Суть здесь одна и та же – легализовать полученное нелегальным путям. Так, «воры в законе» стремятся в парламенты различного уровня, чтобы окончательно «узакониться». То есть, перед нами просто один из законов социального дарвинизма, когда альфа-самец после уничтожения своего предшественника, что неизбежного сопровождается периодом хаоса в той общности, в которой все это происходит, занимает его место, насаждает вокруг себя новых приближенных – и жизнь постепенно возвращается к прежнему ритму, что полностью соответствует интересам самого вчерашнего разбойника, который очень не хочет сам стать объектом нового передела, поэтому начинает делиться излишками «благ» с плебсом.

Такова основная мотивировка пресловутой «эволюции режима» в плане социальной психологии. Соответственно, в плане духовном, как было сказано,

это и выливается в новый гностицизм как симуляцию Традиции, то есть в квазихристианство. Так же, как новая (титаническая по самой своей сути) власть насаждает вокруг себя «потемкинский» ампир, чтобы создать видимость того, что она «традиционная», такая же, вернее – еще более легитимная, чем прежняя, она осуществляет, в свой черед, эту симуляцию и в религиозной сфере, то есть, подменяет христианские понятия и добродетели их собственными гностическими подобиями, довольно грубой выделки, тем не менее, достаточной для того, чтобы, как мы видим, вводить в заблуждение даже образованных людей, а не только купленных за «чечевичную похлебку» Макаров Нагульновых. В частности, по этой причине после войны быстро было свернута переставшая быть целесообразной лояльная политика Сталина в отношении Церкви, потому что у советской идеологии всегда было, что предложить советскому народу в «религиозном» плане, например, те же культы свободы, братства, труда, партии, будущего и т.д., что невозможно было сочетать с Христианством как таковым, потому что все это и призвано было занять его место в сознании и жизни советского человека.

«***У советского гимна церковное начало [Александров взял одно из богослужебных, церковных песнопений, сочиненных им, и отдал на этот конкурс.*** *И он победил. Это говорит о том, что все эти годы мы молимся этим гимном Александрова]*» (В основе гимна СССР лежало церковное песнопение. – Выделение А.С.).

А то, что на эту изначально духовную музыку был положен, по сути, масонский текст, это значения не имеет. Получается, «молиться Богу» можно, даже не подозревая об этом, достаточно подсунуть человеку, какой-нибудь освященный в Церкви предмет, и он окажет магическое действие. Такое заочное «воцерковление» Сталина и вообще советской эпохи в редакционной политике РНЛ можно сравнить со случаями крещения мертвых отчаявшимися крестить их при жизни близкими.

Таким образом, спекулятивность толкования советской эпохи в идеологии «примирения красных и белых» как проповедуемой А. Степановым историософской диалектики заключается в том, что историческим событиям здесь дается оценка, противоположная их объективной сущности, либо одинаковым по содержанию событиям дается диаметральная оценка (исходя из личных политических пристрастий).

> «*Февральская революция произошла во время Великого поста, времени особого покаяния для каждого православного христианина*» (Степанов А. Священная русская история),

что, действительно, лишний раз свидетельствует о ее антихристианском характере. Но то, что советская Новогодняя елка как праздник чревоугодия и ритуальной встречи наступающего календарного года приходится на начало строгой недели Рождественского поста, это, напротив, оценивается как «реставрация» христианского праздника. Между тем титаническая (гностическая, богоборческая, антихристианская) сущность этих событий объективно тождественна. Более того, попытка «христианизировать» советскую историю, в частности, путем наложения церковного календаря и дат больших побед советского народа во Второй мировой войне:

> «*12 июля 1943 года в праздник святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла происходит знаменитое Прохоровское танковое сражение, решившее исход Великой Отечественной войны. 6 мая 1945 года Церковь торжествует по случаю великого праздника Воскресения Господня и одновременно дня Великомученика и Победоносца Георгия, а победоносная русская армия, предводимая маршалом Георгием Жуковым, берет штурмом столицу фашисткой Германии, и наши солдаты водружают знамя Победы над рейхстагом. Победа над смертью и победа над зримым воплощением смерти - фашизмом - происходят в один день. А через 50 дней в праздник Святой Троицы 24 июня 1945 года в Москве проходит Парад Победы*», –

такая спекулятивная «христианизация» говорит о том, что данная историософия сама является наследницей различных гностических идеологий Нового времени и советской идеологии – в том числе.

«Последнее время»

В чем измеряется смиренномудрие как одна из основных добродетелей христианского ума? «Истинное смиренномудрие — характер евангельский, нрав евангельский, образ мыслей евангельский».122 Следовательно, в историософии смиренномудрие будет выражаться в трезвом пессимизме, потому что Евангелие неоднократно рисует перед нашим взором самую трагическую перспективу мировой истории, со всей однозначностью говорит о неотвратимо приближающемся конце мира. «Благодатное <…> видение погибельной бездны, в которую ниспал род человеческий, вот невидимые признаки смирения, вот первоначальные чертоги этой духовной палаты, созданной Богочеловеком».123 «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время» (1Ин 2:18).

В противоположность этому «благодатному вИдению» новому гностицизму свойственен эсхатологический нигилизм как отрицание открытого в Новом Завете основного вектора мировой истории, движущейся по направлению к духовной гибели человеческой цивилизации, и насаждение альтернативных теорий историософского оптимизма. Неогностическая концепция истории характеризуется идеями «плавного перехода» исторического времени в вечность Царства Небесного; «некатастрофическим сценарием» превращения ветхого мира в «новую землю»; рефлексией исторического будущего как «эпохи Святого Духа», «Церкви Третьего Завета», «эры Водолея», рождения «новый человеческой расы» и т.д. Причиной всего этого является как раз отсутствие добродетели смиренномудрия, которая есть благодать Божия, как и все христианские добродетели («истинное смиренномудрие – духовный разум. Оно – дар Божий, оно – действие Божественной благодати в уме и сердце человека»).124 Этот ущерб смиренномудрия «компенсируется» гностической добродетелью «дионисического опьянения», «экстаза» и прочего «священного» бардака, царящего в уме гностика. Законодателем моды на такое (теософское, по сути) понимание мировой истории, как обычно, выступает Шеллинг как один из главных реаниматоров и популяризаторов средневекового мистицизма и античного гностицизма.

> *«Три представленных времени — время замкнутости, творения и вечности — суть χρόνοι αιώνιοι: выражение, которое можно перевести и как “вечные времена”, чтобы именем “вечные” подчеркнуть противоположность относительным временам этого мира, — и как “мировые времена”; в соответствии с этим три времени суть*

122 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. О истинном и ложном смиренномудрии / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., Паломник», 2000. С.497.

123 Там же; с.499.

124 Там же; с.498.

“мировые эпохи”, а система этих трех времен — система мировых эпох. В этих временах заключено троякое отношение: во-первых, отец в исключительном владении бытием; во-вторых, подчиненность бытия, сыну — это время последовательного преодоления; наконец, в-третьих, время окончательного преодоления, время, вновь приведенное к свободе, — это время будущего, т.е. завершения времени, и это — время духа».125

Здесь же Шеллинг, не удержавшись (словно вещающая сивилла Блаватская), делает признание об источнике этой открывшейся ему «эзотерической тайны» бытия, недоступной простым смертным:

«Эта идея уже высказана <…> одной сектой в Средние века, однако преследования [со стороны «темных схоластов». – А.Б.] *сделали ее именно сектантской. Несколько глубокомысленных мужей XIII в. отстаивали идею, согласно которой время В.З. есть время отца, время Н.З. время сына, а время будущего — время духа. Наше время слишком немощно, чтобы судить о таком воззрении; но в определенном смысле каждый согласится с глубокими и волнующими словами Лессинга: “Да, оно грядет, и оно, несомненно, наступит — время нового Евангелия”»*.126

Соответственно, весь пафос полемики отечественных носителей «нового религиозного сознания» с русской «схоластикой» (то есть, с ортодоксальным учением Церкви вообще и ортодоксальной историософией, в частности) есть репрезентация на Православном Востоке этой западной контроверзы новых гностиков-сектантов (шеллингианцев и гегельянцев) с традиционным учением Церкви.

«*Включение истории в христианство вовсе не ограничивает истории, не суживает ее, ибо великий поток истории течет “в ту же сторону”, что и христианство. Изжитое лишь частично передовыми элементами человечества весьма часто ошибочно принимается за изжитое до конца всеми. Однако есть высокие ценности, подлежащие не отмене, а лишь преображению*».

«*Одна борьба запечатлена печатью старых отживающих ценностей. А другая вся устремлена в будущее. Конечно, в борьбу за старое нельзя вложить столько пафоса, сколько в борьбу за новое. И вот в этом пункте мои возражения сводятся к призыву быть философски и психологически более последовательными, т.е. уметь не с упадочной и пессимистической психологией встречать грубые этапы исторического развития, а с психологией мужественной. Тот, кто не способен религиозно вместить войну, тот обязательно религиозно*

125 Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Томск, изд. «Водолей», 1999. С.301.
126 Там же; с.301-302.

отвратится и от всякой иной общественной борьбы. Такова живая психология: либо она мужественна и активна по всей линии, либо теплична, аскетична и брезглива к делу внешнему по всей линии».

«*Что же это более высокое, это "завтра"? Это будет уже новое мировоззрение, которое теперь только нарождается, но которое, насколько мы его можем теперь понимать, представляет собой завершение развития человечества. Это третье мировоззрение признает, что верховной целью общежития является не общество, не большинство, а каждая человеческая личность, каждая индивидуальность. Это то, что я называю христианским индивидуализмом*».127

Определение «христианский» у Гиппиус как раз и означает «гностический», потому что, очевидно, что концепты «исторического преображения», «передовых элементов человечества», «высокого завтра» как «завершения развития человечества» и т.д. это штампы философии всеединства как религиозного эрзаца Христианства. «Может быть и произвольное смиренномудрие: его сочиняет для себя душа тщеславная, душа обольщенная и обманутая лжеучением, душа, льстящая самой себе, душа, ищущая лести от мира, душа, всецело устремившаяся к земному преуспеянию и к земным наслаждениям, душа, забывшая о вечности, о Боге». «Произвольное, собственного сочинения смиренномудрие состоит из бесчисленных разнообразных ухищрений, которыми человеческая гордость старается уловить славу смиренномудрия от слепотствующего мира, от мира, любящего свое, от мира, превозносящего порок, когда порок облечен в личину добродетели, от мира, ненавидящего добродетель, когда добродетель предстоит взорам его в святой простоте своей, в святой и твердой покорности Евангелию». «Сатана принимает образ светлого Ангела <…> его учение принимает вид учения Христова; состояния, производимые его обольщениями, принимают вид состояний духовных, благодатных; гордость его и тщеславие, производимые ими самообольщение и прелесть принимают вид смирения Христова».128

Пожалуй, впервые в истории русской мысли принципиальность этого вопроса со всей отчетливостью сказалась в споре Достоевского и Леонтьева, суть которого состояло как раз в противоположном переживании и понимании хода и содержания мировой истории. Христианскому уму Леонтьева был неприемлем именно не оправданный ни истинами Откровения, ни самой исторической реальностью наивный оптимизм Достоевского, исступленно строящему те же самые шеллингианские замки грядущего на песке

127 Гиппиус З. История в христианстве / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах 1907–1917. М., «Русский путь», 2009. Т.3. С. 67, 72-73, 79.

128 свт. Игнатий (Брянчанинов). О истинном и ложном смиренномудрии. Цит. изд. С.498-499.

гуманистического утопизма как неогностицизма. «…либеральный прогресс верит больше в принудительную и постепенную исправимость всецелого человечества, чем в нравственную силу лица. Мыслители или моралисты, подобные автору "Карамазовых", надеются, по-видимому, больше на сердце человеческое, чем на переустройство обществ» [иными словами, Леонтьев говорит о мнимой оппозиции просветительского либерализма и романтизма, поскольку в основе их лежит одна и та же идея гностического развития, которая лишь выражается в различных формах]. «Христианство же не верит безусловно ни в то, ни в другое – то есть ни в лучшую автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле. Вот разница. <…> Верно только одно – точно, одно, одно только несомненно – это то, что все здешнее должно погибнуть! <…> Слишком розовый оттенок, вносимый в христианство этою речью г.Достоевского, есть новшество по отношению к Церкви, от человечества ничего особенно благотворного в будущем не ждущей; но этот оттенок не имеет в себе ничего – ни особенно русского, ни особенно нового по отношению к преобладающей европейской мысли XVIII и XIX веков».129

* * *

Однако в оппозиции Леонтьева и Достоевского (или Леонтьева и – шире – славянофилов и западников) все слишком очевидно (то есть, ортодоксальность первого и неогностицизм второго, который даже хилиазмом не брезговал). При этом в религиозном сознании эпохи имела место позиция, если так можно сказать, еще более трезвомысленная (то есть, более пессимистическая в плане философии истории, или еще точнее отражающая христианское понимания истории), чем позиция самого Леонтьева, который при всей своей безусловной правоте в полемике с романтическим социал-утопизмом почвенничества и прогрессизмом либералов, все-таки допускал какое-то дальнейшее развитие Христианства в мире (а именно, цивилизации византийского типа, пусть и в локальных, а не «всечеловеческих», как Достоевский, формах). «Чистый разум, или, пожалуй, наука, в дальнейшем развитии своем, вероятно, скоро откажется от той утилитарной и оптимистической тенденциозности, которая сквозит между строками у большинства современных ученых, и, оставив это утешительное ребячество, обратится к тому суровому и печальному пессимизму, к тому мужественному смирению с неисправимостью земной жизни, которое говорит: "Терпите! Всем лучше никогда не будет. Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли - вот единственно возможная на земле гармония! И больше ничего не ждите».130 Но, как показало время, даже такое вполне благочестивое ожидание, или гипотетическое допущение (упование на разум «чистой науки», то есть на его христианизацию) было слишком благодушным у самого Леонтьева («наука должна будет неизбежно

129 Леонтьев К. О всемирной любви / Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М., «Республика», 1996. С.317-322.

130 Леонтьев К. О всемирной истории. Цит. изд. С.318.

принять тогда более разочарованный, пессимистический, как я сказал, характер. И вот где ее примирение с положительной религией, вот где ее теоретический триумф: в сознании своего практического бессилия, в мужественном покаянии и смирении перед могуществом и правотою сердечной мистики и веры»). Но, как мы теперь знаем, исход из идеологического тупика модерна, и научная, и философская, и политическая мысль в подавляющем большинстве случае находит в постмодернистской радикализации революционных установок модерна, а не в стратегическом отказе от них ради примирения с Христианством (то есть, с вероучением Церкви). И в этом у Леонтьева сказывалась пусть и незначительная, но все-таки инерция, или рудименты того же романтизма с его эстетизацией христианства; того же славянофильства с его гуманистической верой во «всецелый разум».

«Исходя из положения о первенстве духа, Леонтьев, в чьей душе боролись эстетика и христианство, подчеркивал, что для восточноправославного мира нужно как можно больше единства церковного и как можно меньше единства государственного. Не политические интересы, не достоинства или недостатки, свойственные нации или отдельной личности, а отвлеченные идеи и общие интересы являются той базой, которая служит как для соединения, так и для разъединения. Именно поэтому "самый грубый или алчный черногорский воин, самый легкомысленный и пустой румын, самый надменный и коварный грек, самый упрямый и лукавый болгарский чорбаджи должны быть для нас дороже и ближе самых просвещенных, изящных и самых благородных по характеру английских лордов, дороже и ближе самых простодушных, честных мусульман, самых безукоризненных по свойствам и образу жизни папистов. Леонтьев настойчиво пытается найти ту верную и единственную тактическую линию поведения, которая бы позволила отсрочить наступление гибельного третьего этапа [разложения и гибели в противоположность «третьему этапу» гностического «синтеза». – А.Б.]. Считая, что политический панславизм, по своей сути европейский, ведет к революции, Леонтьев предлагал обособить Россию в духовной, умственной и бытовой жизни, т.е. "подморозить" державу. Именно поэтому он с большим удовлетворением воспринял курс Александра III на укрепление самодержавных начал и на борьбу с либерализмом. Но в то же время Леонтьева не следует смешивать с К. П. Победоносцевым — этим столпом консерватизма и, казалось бы, его "коллегой по идейным убеждениям". Разница — огромная. Сам Леонтьев отзывался о Победоносцеве так: "Он как мороз; препятствует дальнейшему гниению; *но расти* при нем ничего не будет. Он не только не творец; он даже не реакционер, не восстановитель, не реставратор, он только консерватор в самом тесном смысле слова; мороз, я говорю, сторож; безвоздушная гробница; старая "невинная" девушка и больше ничего!!" Этот хлесткий отзыв показывает всю разницу между Леонтьевым как творцом, ищущим спасение России в евразийстве в его особых формах, и Победоносцевым — государственным мужем, деятельность которого не поднималась выше уровня того же самого "нигилиста", только со знаком "минус". Один из путей спасения

России Леонтьев в работе "Византизм и славянство" связывал с разрешением Восточного вопроса и занятием Константинополя (Царьграда). Именно с этим городом были сопряжены заветные, "безумные" мечты той части русского общества, которая видела Россию наследницей Византии».131

И история показала, что прав оказался Победоносцев, а не Леонтьев. Мы сейчас (благодаря, конечно, заведомому преимуществу исторической дистанции, а не каких-либо персональных добродетелей) можем говорить об этом с полной уверенностью. Россия стояла накануне духовной катастрофы, и стратегия «замораживания» Победоносцева (которую разделял и Леонтьев, но только в более умеренной форме, сочетающейся с элементами дальнейшего «развития» на христианских началах), то есть, консервации и охранения всего того духовно здравого, что еще можно было удержать в этой прогнившей, внутренне тлеющей конструкции, была именно признаком подлинного смиренномудрия, истинной мудрости и трезвости. Тогда как в уме Леонтьеве (при всей его, повторим, блестящей и уникальной для современника критике славянофилов и Достоевского именно за их «розовый» лжехристианский оптимизм) все-таки продолжал «бороться романтик с христианином», результатом чего была собственная концепции «развития Православия в международном масштабе» (пусть и ортодоксальная, то есть византийская, по духу и форме, в отличие от гностических утопий панславянства и всечеловечности). Но суть была в том, что и Византия, и Святая Русь были уже историческим прошлым, причем, безвозвратным. «Гнилость» мира носила апокалиптический, то есть, необратимый характер, который можно было именно только «подморозить» на еще какое-то время, а не выращивать на этом тлене оранжереи «третьего Рима». Поэтому оказываясь, несомненно, «правее» (трезвее, мудрее, ортодоксальнее) Достоевского и Данилевского, Хомякова и Киреевского, Леонтьев оказывался «левее» Победоносцева, о котором (в порыве какой-то досады, конечно, и тем не менее) он написал буквально то же самое (по духу и по мысли), что Хомяков – о митр. Макарии (там «мертвая схоластика», здесь – «бездушная гробница»).

А вот у кого не было никаких иллюзий относительно настоящего и будущего Православия в России и мире (или, что то же самое, никакого ущерба добродетели смиренномудрия), так это у русских святых того времени.

«По причине иссякновения благодатных руководителей, по причине умножения лжеучителей, обманутых бесовскою прелестию и влекущих весь мир в этот обман, необходимо жительство, растворенное смирением, необходимо точнейшее жительство по евангельским заповедям, необходимо соединение молитвы с плачем о себе и о всем человечестве, необходима осторожность от всякого увлечения разгорячением, думающим совершать

131 В. И. Косик. Константин Николаевич Леонтьев: реакционер, пророк? / Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. М., «Республика», 1996. С.9.

дело Божие одними силами человеческими, без действующего и совершающего Свое дело — Бога. Спасаяй да спасет свою душу, сказано остатку христиан, сказано Духом Божиим. Себя спасай! блажен, если найдешь одного верного сотрудника в деле спасения: это — великий и редкий в наше время дар Божий. Остерегись, желая спасти ближнего, чтоб он не увлек тебя в погибельную пропасть. Последнее случается ежечасно. Отступление попущено Богом: не покусись остановить его немощною рукою твоею. Устранись, охранись от него сам: и этого с тебя достаточно. Ознакомься с духом времени, изучи его, чтоб по возможности избегнуть влияния его».132

«Знаете ли, какие у меня безотрадные мысли? И не без основания. Встречаю людей, числящихся православными, кои по духу вольтериане, натуралисты, лютеране и всякого рода вольнодумцы. Они прошли все науки в наших высших заведениях. И не глупы и не злы, но относительно к вере и к Церкви никуда негожи. Отцы их и матери были благочестивы; порча вошла в период образования вне родительского дома. Память о детстве и духе родителей еще держит их в некоторых пределах. Каковы будут их собственные дети? И что тех будет держать в должных пределах? Заключаю отсюда, что через поколение, много через два, иссякнет наше Православие».133

В наше время (которое, конечно, является уже самым «последним», или временем окончательного «иссякновения Православия», что одно и то же) неогностический оптимизм выражается, прежде всего, в идеях масштабного реформирования Церкви, адаптации ее к современности ради серьезного прорыва в плане миссионерской деятельности, то есть, охвате максимально широкого круга социально-культурных групп расширяющимися «церковными границами» (в то время, когда нужно «подручными средствами» пытаться спасти хотя бы немногих, духовно погибающих «ближних», то есть, самих формально православных христиан, которые «к вере и к Церкви никуда негожи»). О «золотом веке христианства» как будущем России во главе «остального христианского мира» и прочих «монотеических религий» периодически можно услышать от самых высоких лиц Церкви. Увы, но это означает, что и в их умах продолжается «борьба романтизма и христианства», «дионисического опьянения» и благодати смиренномудрия.

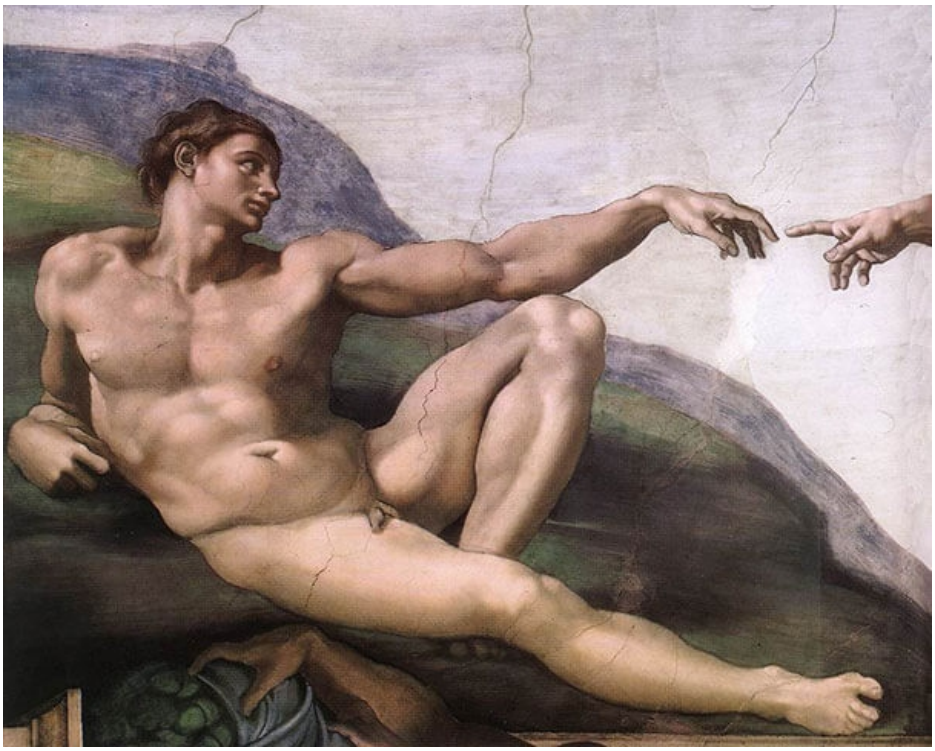
«Дух времени таков, что скорее должно ожидать окончательных ударов, а не восстановления. Спасаяй да спасает свою душу, сказали святые Отцы».134

132 свт. Игнатий (Брянчанинов). Отечник. Заключение / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.6. С.494.

133 свт. Феофан Затворник. Письма о христианской жизни. М., «Правило веры», 2007. С.138-139.

134 Переписка святителя Игнатия с игуменом Антонием (Бочковым). № 18 (от 21.02. 1863 года) / Там же. Т.4. С.547.

Первородство и «развитие личности»



Понятием, противоположным ортодоксальному понятию «первородства», является понятие «развития личности» как производное фундаментального для нового гностицизма принципа «прогресса».

Высшее качество сущего, максимальная наполненность природно присущими ему характеристиками, даны в исходной точке его существования – в силу того, что это сущее есть творение всесовершенного Творца, из рук Которого всякое изделие выходит в аналогичном (то есть совершенном) состоянии, в зените соответствия своему божественному «логосу», или «сущности». «Рувим, первенец мой! ты – крепость моя и начаток силы моей, верх достоинства и верх могущества» (Быт 49:3). В дальнейшем существовании этого разумного творения в дело вступает фактор его свободной воли, которая (в силу тварности и открытости ко злу) способна нанести урон первоначальному состоянию, совершить грехопадение как повреждение первозданного совершенства. «”…Исав… отказался от своего первородства” (Евр 12:16), т.е., данную от Бога честь отдал по собственной беспечности и для малого удовольствия потерял величайшую честь и славу».135 Отсюда – ортодоксальная добродетель «первородства», которая означает априори (а не за какие-то предшествующие заслуги) «данную от Бога честь и славу», благодатное первозданное совершенство сущего, который в качестве первого

135 свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Евреям. Беседа 31. Цит. по изд.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского. Т.12. Кн.1. Изд. С-Петербургской Духовной Академии, 1901.

в своем роде обладает полнотой всех достоинств, присущих и вообще онтологически доступных существам этого рода. «Первородный есть тот, кто родился первым: или единородный, или старший из других братьев».136 Отсюда – принцип патриархальности, авторитета и главенства старших во всех традиционных системах ценностей. Поэтому в истории христианской Церкви сначала идет эпоха Самого Главы Церкви Господа Иисуса Христа и Его святых апостолов. «”Первородным во многих братиях” (Рим. VIII, 29) Он [Христос] называется потому, что, будучи Единородным и по Матери, ибо Он приобщился подобно нам плоти и крови. Он сделался человеком, а через Него и мы сделались сынами Божиими, будучи усыновлены через крещение. Он Сам по природе — Сын Божий, сделался первородным между нами, ставшими сынами Божиими по усыновлению и благодати и именуемыми братьями Его».137 Затем (в священной истории Церкви) в порядке убывания полноты благодати идет эпоха святых великомучеников и великих преподобных; эпоха Вселенских соборов, святителей и учителей Церкви; эпоха местночтимых святых и Поместных соборов; и, наконец, эпоха, когда все эти благодатные дары Всесвятой Троицы (в силу всей той же инерции падшего естества, поврежденности воли разумной твари) начинают последовательно ослабевать, в результате чего наступает заключительная эпоха тотального Отступления постхристианского мира от Бога. Потому что степень совершенства в истинной Религии, повторим, зависит не от заслуг разумного творения, но исключительно от даров Творца.

«Почему Дева–Матерь родилась от неплодной? Потому что чудесами должно было предуготовить путь к единственной новости под солнцем, главнейшему из чудес <…> природа уступает могуществу благодати и, объятая трепетом, останавливается, не смея идти далее. Так как Дева Богородица долженствовала родиться от Анны, то природа не дерзала предупредить семени Благодати, но оставалась бесплодною, доколе благодать не произрастила плода. Надлежало родиться первородной, чтобы родить Перворожденного всей твари, в Нем же вся состоятся (Кол.1:15.17)».138

И вот неогностический принцип «развития личность» призван как раз упразднить и заменить ортодоксальный принцип «первородства».

> «…*такова вечная история свободы человека — он выходит из состояния безучастности, в котором он пребывает в первые годы своей жизни, и достигает света сознания вообще, или, точнее, для него начинает существовать добро и зло. <…> для того, чтобы человек, дух достиг примирения или, в более поверхностном понимании, чтобы он стал добр, выполнил свое определение, точка зрения рефлексии, раздвоения столь же необходима, сколь неминуемо она должна быть покинута. Представлять себе, что человек в*

136 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл. 81. Цит. по изд.: св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., Наука», 2006.

137 Там же. Гл. 81. Цит. изд.

138 преп. Иоанн Дамаскин. Слово первое на Рождество Пресвятой Богородицы. Цит. по изд.: св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., Наука», 2006.

упомянутом состоянии [первозданного Адама. – А.Б.] обладал высшим знанием природы и бога, нелепо, к тому же это и исторически совершенно не обосновано. Обыкновенно считают, что это естественное единство есть истинное отношение человека в религии. Между тем следовало бы обратить внимание уже на то, что этот рай, этот золотой век представлен как утерянный; уже в этом заключено указание на то, что подобное представление не содержит в себе истины, ибо в божественной истории нет прошлого, нет случайного. Если существовавший некогда рай потерян, то независимо от того, как это произошло, это — случайность, произвол, извне вторгшийся в божественную жизнь. То обстоятельство, что рай потерян, свидетельствует о том, что он не есть абсолютно существенное состояние. Истинно божественное, отвечающее своему определению, не теряется, оно вечно и устойчиво в себе и для себя».139

То есть, падший Адам унес «рай» («божественное», «дух», «истину») с собой: в своем разуме, в своей воли, в своем творчестве, чтобы довести их до совершенства на путях исторического становления. «Развитая личность» модерна претендует титанически превзойти именно «первородную» личность Ортодоксии. То есть, концепция «развития личности» это одна из скрытых, или опосредованных, форм тотального богоборчества Нового времени. В противоположность всей традиционной системе ценностей в новом гностицизме (как лжерелигии эпохи Отступления) христианское понятие «первородства» лишается своего традиционного содержания полноты благодатных добродетелей, в чем наглядно выражается нигилизм нового гностицизма в отношении Христианства, степень революционности его сознания. Понятию «благодати» здесь противопоставляется понятие гностических «потенций» как естественно присущих человеку (и вообще тварному миру) сил, которые подлежат актуализации в процессе его исторического существования и развития. Полнота совершенства в новом гностицизме переносится из богоданного прошлого в мифическое будущее восставшей против Своего Творца твари; в то титанически созидаемое грядущее, в котором должно осуществиться максимальное раскрытие всех потенций. В историческом будущем располагается та или иная гностическая плерома,

«*то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала*»,140

поскольку «спасителем» в новой религии является сам грешник, само падшее человечество, последовательно восходящее по ступеням гностического «развития». Поэтому каждый последующий этап исторического процесса здесь превосходит предыдущий (в плане наполненности атрибутами своей «сущности», приближения к своему «идеальному» состоянию).

139 Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., «Мысль», 1976. Т.1. С.423-424.
140 Достоевский Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,193.

«…есть более чем “сегодня”, есть “завтра”, когда борьба будет идти за освобождение каждой человеческой личности, за уничтожение всякого насилия. В этом сущность христианства» [читай: нового гностицизма], *«и это станет возможным идеалом для человечества тогда, когда более низкие ступени развития будут пройдены»*.141

И, наоборот, в силу инверсии (в отношении Христианства) самой системы координат исходный пункт истории вида в гностицизме оказывается не наивысшим, но, наоборот, наименее «развитым» состоянием, самым слабым звеном в цепи становления, аутсайдером или, в лучшем случае, эмбрионом «прогресса». Отсюда – присущее новым гностикам недоверие к Священному Преданию, поскольку логика «диалектического развития» предполагает, что «золотой век» Церкви (и вообще «духовности» и «нравственности») еще только предстоит в будущем. Отсюда – модернистская теория «догматического развития», понятие «темных веков (средневековья)» и т.п. социал-дарвинистские штампы. Отсюда – предубеждение нового богословского сознания в отношении истории Церкви, где оказывается скомпрометированными все авторитеты. Отсюда – «мифологические» концепции толкования Священного Писания (то есть, нивелирование естественного и сверхъестественного, релятивизация истин Откровения); сведение истории Вселенских соборов к «борьбе партий», «национально-государственных интересов» и просто личных «греховных страстей» и проч. И, наоборот, отсюда же – софистический «поток сознания» богословских модернистов в «дионисическом опьянении» представляющийся им «новым откровением», где новое означает «высшее», «лучшее», ближе стоящее к «абсолюту».

«Он, ум мой, поставлен Богом при установлении царства Израильского при сотворении, и потом, при искуплении человека, — в царя, владыку души и тела; преслушанием Богу, нарушением заповедей Божиих, нарушением единения с Богом он лишил себя достоинства и благодати. Душевные и телесные силы ему непокорны; сам он под влиянием лукавого духа. <…> О вы, ищущие счастия, гонящиеся за удовольствиями, жаждущие наслаждений! Придите: послушайте священной песни, послушайте учения спасительнаго. Доколе вам скитаться, рыскать по долам и горам, по непроходимым пустыням и дебрям? Доколе мучить себя трудом непрестанным и тщетным, не венчаемым никакими плодами, никакими приобретениями прочными? Склоните покорное ухо: послушайте, что говорит Дух Святой устами Давида о человеческом блаженстве, к которому стремятся, которого алчут все человеки».142

Если первородство ортодоксальной личности характеризуется ее цельностью как именно отсутствием в ней внутренних противоречий, шизофренического

141 Гиппиус З. История в христианстве / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах 1907–1917. М., «Русский путь», 2009. Т.3. С.83.

142 свт. Игнатий (Брянчанинов). Блажен муж. Аскетические опыты / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. Изд. 2-е. М., «Паломник», 2014. Т.2. С.7-8.

раскола сознания, то гностическая «добродетель» «развития личности» заключается, наоборот, в наличие в ней этого внутреннего диссонанса, в котором, как в атомном реакторе, титаническая воля получает внутренний источник энергии (то есть, конечно, мнит, что получает, потому что все это не выходит за пределы солипсизма и идеологии, не имеет онтологического измерения).

> *«Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие <…> В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов…»*.143

> *«…в душе всякого грешного существа, стремящегося к святости, идет борьба двух устремлений, и только благодаря этой борьбе личность становится личностью. Там, где нет такой борьбы, нет и служения вселенской правде»*.144

> *«В личности происходит борьба, и эта борьба личности самой с собою, раскол личности, — это и есть условие настоящей человеческой христианской религиозной жизни»*,145

где «настоящая человеческо-христианская религиозная жизнь» это, опять же, гностическая религиозная жизнь.

> *«..с точки зрения христианского» [гностического] «индивидуализма конечной целью жизни, ее бесконечной ценностью является конкретная человеческая личность во всем своем бесконечном разнообразии, во всей своей многогранности. Именно эти грани оказываются ценными, потому что духовная культура творится в глубинах человеческой личности. Чем многогранней индивидуальность, тем ярче ее творчество»*.146

> *«…Богу важно не статическое положение личности, которая удовлетворена своим внутренним состоянием, — Богу нужны динамика, развитие, совершенствование. И если эта динамика начинается из бездны падения, то тем драгоценнее такое движение человеческой души»* (Проповедь патриарха Кирилла в Неделю о мытаре и фарисее).

> *«…другая печаль [когда она посещает человека от неудовлетворенности его духовным совершенствованием] — это печаль, которая мобилизует сознание и волю, которая помогает поставить перед собой важные задачи, связанные с духовным совершенствованием, с развитием личности. Такая печаль не убивает,*

143 Достоевский Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,191-192.

144 Мейер А. Религиозный смысл мессианизма / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах 1907–1917. Цит. изд. С.12.

145 свящ. К.М. Аггеев. Прения / там же; с.26.

146 Гиппиус. З. История в христианстве. Цит. изд. С.76.

а возвышает, являясь стимулом к внутреннему совершенствованию» (Проповедь патриарха Кирилла после великого повечерия в понедельник первой седмицы Великого поста в Храме Христа Спасителя г. Москвы).

В мышлении категориями «развития личности», «динамика», «самосовершентвование» в новом религиозном и богословском сознании сказывается инерция шеллингианства и гегельянства, где данная диалектика богохульно распространялась, вернее – начиналась с Самого Творца, в существе Котором новые гностики «интеллектуально» усматривали тот же «раскол» («единство и борьбу противоположностей») как основной принцип «развития абсолюта», лишь производным, или формой которого оказывались аналогичные этапы и фазы «диалектическое развитие» личности, народов и человечества, как, соответственно, индивидуума, рода и вида единого гностического «божества».

«*Рассмотрев развитие божественной сущности в трех личностях, мы — через обсуждение человеческого сознания как скрепляющего божественное единство — вернулись к развитию бытия в κόσμος. <…> если человеческое сознание имеет равное отношение ко всем трем господам (и это именно потому, что оно полагает само божественное единство), то всякое прочее создание находится вне этого узлового пункта, и в нем три господа более или менее разъединены; хотя относительное единство есть всегда и в любом творении. Нет ни одного движения, в котором нельзя было бы обнаружить след трех потенций. <…> Отец есть личность, из которой все произошло, сын — личность, благодаря которой все существует, и дух — цель, ради которой все создано. Ведь даже в самом примитивном материальном теле для завершенности необходимы три измерения, которые суть образ необходимого trias, производящей всю реальность причины*».147

Поэтому и гностическая «святость» (то есть совершенство, «абсолютное» состояние, «красота идеала») достигается на путях «внутренней борьбы грешника с самим собой», то есть, исключительно внутренними ресурсами его духа, его разума и воли, теургии его «творчества», что, опять-таки, диаметрально противоположно Христианству, где все это (как «невозможное для человеков») осуществляется Единым Искупителем и Подателем благодати. «Где ни послушаешь – везде тот говорит о Христе, Сыне Божием, как о немного большем себя, а сей безумно говорит, что в себе Духа Божия имеет; тот богохульствует, что послан проповедать с неба от Бога, а сей творит неподобное; тот думает пророчествовать, как обезьяна бесовская, а сей слывет духовидцем; <…> тот брешет как пес, что ныне будто бы внешний храм Божий не нужен, а сей думает возвещать о стяжании какого-то внутреннего храма в себе; тот славит безумных еллинских витий и софистов, а сей клянет святых; тот хулит святыни, мощи святых презирает, иконоборствует».148

147 Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Томск, «Водолей». С.256-257.

148 Житие преосв. Иннокентия, составленное архим. Фотием. Цит. по изд.: Протоиерей Василий Жмакин. Обличитель масонства. Жизнеописание святителя

«Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы…».149

Таким образом, гностическое понятие духовно-нравственного «развития личности» как ложная добродетель массовой религии эпохи Отступления является не чем иным, как отказом новых гностиков от своего христианского «первородства» (Евр 12:16) как дарованных Богом в святом таинствах Церкви благодатных «чести и славы», продажей этого совершенства за чечевичную похлебку греховных страстей тщеславия и гордости, блуда и сребролюбия, что сублимируется в новом гностицизме в такие понятия как «одухотворение плоти», «свобода творчества»… и, собственно, «развитие личности».

«Нечист не один только прелюбодей, но и чревоугодник, который есть раб чрева; он — раб и другого удовольствия, которое принуждает его предаваться любостяжанию, принуждает похищать чужое, совершать множество бесчестных дел; будучи рабом этой страсти, он часто и богохульствует. Тот почел за ничто первородство и, заботясь о временном наслаждении, дошёл до того, что продал первородство свое».150

Иннокентия Пензенского. – М., «Приход храма Святаго Духа сошествия», 2006.

149 Достоевский Ф. Зимние заметки о летних впечатлениях / Д.,V, 79.

150 свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Евреям. Беседа 31. Цит. изд.

«Конструкция идеального мира»

Одна из характерных идей религиозной философии Достоевского заключается в том, что

> «*судьбы православия слиты с назначением России*».151

Данная идеологема является не чем иным, как почвенническим вариантом немецкой пантеистической «философии всеединства», или «тождества» (Шеллинг), или «абсолютного идеализма» (Гегель). О том, что Достоевский был знаком с основными принципами этого идеализма и чрезвычайно высоко ставил его, можно судить по его собственному свидетельству в письме брату из ссылки:

> «…*пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву "Историю философии". С этим вся моя будущность соединена!*».152

151 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, ноябрь, гл.III,1 / Д.,XXVI, 85.
152 Достоевский Ф.М. – Достоевскому М.М. 30 января—22 февраля 1854 / Д.,XVIII,173.

Природа в философии всеединства это лишь «состояние» божественного Духа.

«*Материя есть не что иное, как бессознательная часть бога*».153

Природа порождается Богом в продолжение рождения и исхождения в христианском вероучении Второй и Третьей Ипостаси Святой Троицы – от Первой. Соответственно, всякий человек (человеческий дух и человеческий разум) в такой системе оказывается, по сути, таким же «боговоплощением», как и вочеловечившийся Бог-Слово в Христианстве. Логика этого неоплатонизма (или неокаббалистики) и обуславливает религиозную философию Достоевского и, в частности, его квазихристианскую историософию.

> «…*как предводительница православия, как покровительница и охранительница его <…> Россия сознала в себе силу исполнить свое назначение, а фактически уже и стала действительной и единственной покровительницей и православия и народов, его исповедующих*».154

Тварь, сознавшая в себе силу Бога и функцию Бога (спасение мира), это и есть «*сознавший себя Дух*» гегельянства и шеллингианства как итог исторического «*развития Абсолюта*». То есть, «слитие православия и России», Христианства и Русского Народа, в доктрине Достоевского как раз и обусловлена их априорным «тождеством», которое нуждается лишь в практической реализации.

Так же, как в оригинале (то есть в «немецком классическом» неогностицизме), это «русское-народное» «тождество» является не данностью, но задачей, которую необходимо осуществить в ходе исторического развития, то есть, поступательного (прогрессивного) становления. «В “Штутгартских беседах” внимание Шеллинга вновь привлекает идея развития [“*конструкция идеального мира*”]. Одна из бесед названа “*О превращении природы в духовную жизнь*”, открывается она фразой:

> “*Величайшая цель и тенденция целого состоит в том, чтобы природа перешла в духовное”*».155

В историософии Достоевского этот взаимный «переход» духовного и природного (или нетварного и тварного – в богословских терминах) выражается в формулах «*перерождения государства в церковь*»156 и «*русского социализма*».157 Хотя последний термин по недомыслию воспринимается как высшее выражение «православной веры» Достоевского (поскольку речь формально идет о «*всеобщем, всенародном, всебратском*

153 Schelling F.W.J. Stuttgarter Privatvorlesungen. Torino, 1973. S. 130 / Гулыга А.В. Философское наследие Шеллинга. М., Мысль», 1987. С.24.

154 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, март, гл.I,1 / Д.,XXV,66.

155 Гулыга А.В. Философское наследие Шеллинга. Цит. изд. С.24 / Schelling F.W.J. Stuttgarter Privatvorlesungen. Torino, 1973. S. 130.

156 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Ч.1, кн.2, гл.V / Д.,XIV,57.

157 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1881, январь, гл. 1,IV / Д.,XXVII,19.

единения во имя Христово»),158 подлинное содержание этого «православия» раскрывается именно в «оптинском» пассаже «Карамазовых», где Иван вместе со лжестарцами излагает почвенническую доктрину развития «*государства в церковь*»:

> «*По русскому пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!»*.159

Основной контур этой гностической утопии был сформулирован Достоевским еще в середине 60-х в незаконченной статье «Социализм и христианство».

> «*Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности <… > и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком, что <…> христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал*».160

Это и есть динамический пантеизм шеллингианства и гегельянства. В этих философских системах тоже все построено на инволюции «духа» в «природу» и обратной эволюции «природного» в «духовное», что обуславливает, в частности, возможность метаморфозы «государства» – в «церковь», политического и социального – в «церковное» и «христианское», и вообще «человеческого» – в «божественное» (или спасаемого в Спасающего – в богословской терминологии). Поэтому, так же как и в философии Шеллинга, имевшей оппозиционное отношение ко всякой церковной догматике и предполагавшей своего (гностического) «Христа» и свою (гностическую) «церковь», «русский социализм» и «русский Христос» Достоевского тоже не имеет никакого (кроме религиозно-революционного) отношения к Православной Церкви, ее Христу и ее вероучению.

> «*Духовное лицо, которому я возражал, утверждает, что церковь занимает точное и определенное место в государстве. Я же возразил ему, что, напротив, церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества. — Совершенно справедливо! — твердо и нервно проговорил отец Паисий, молчаливый и ученый иеромонах*».161

То есть, Достоевский наделяет оптинского старца не только своими «русскими-народными» ересями, но и своей творческой неврастенией.

В Христианстве Церковь и человеческое общество (мир), Церковь и народ

---

158 Там же.

159 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Ч.1, кн.2, гл.V / Д.,XIV,57.

160 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-65 гг. / Д.,XX,193-194.

161 Братья Карамазовы. Ч.1, кн.2, гл.V / Д.,XIV,57.

(носитель падшего естества, греховного состояния природы), Церковь и государство, принципиально не тождественны друг другу. Более того, их исторический дуализм является одним из условий христианского спасения, потому что Церковь это именно не-мир, а мир – это не-Церковь; одно начинается там, где заканчивается другое. «…вы от мира сего, Я не от сего мира. Потому Я и сказал вам, что вы умрёте во грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я, то умрёте во грехах ваших» (Ин 8:23-24). «Если бы вы были от мира, то мир любил бы своё; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин 15:19). Единственную форму, в которой может быть осуществлено «слитие православия и России», мы можем наблюдать теперь, в уже наступившем «будущем» Достоевского, или в конце истории, когда обмирщение, постепенное нивелирование с миром угрожает самому существованию Церкви. В этом и заключается основной принцип «философии тождества», или «всеединства», во всех ее формах (шеллингианства и почвенничества, в частности), то есть, в преодолении ортодоксального дуализма Церкви и мира. «Социальный идеал Шеллинга — всеобщий правопорядок, союз народов и мировое государство. Гегель скептически относился к идее мирового государства и даже мирного союза народов, но концепцию реализуемого идеала принял без оговорок».162 Аналогичным образом («без оговорок») основные принципы «философии всеединства» приняли и славянофилы с почвенниками. Здесь тоже все построено на идее исторически «реализуемого идеала»:

> «*Христианство [русский социализм, сподобившееся стать церковью государство] третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал*».163

Политика для Шеллинга – это высшая форма художественного творчества, а именно, теургия, гностический титанизм, создание идеального государства, населенного идеальными людьми. Или – в терминах Достоевского – такое состояние нравственного развития социума,

> «*когда все Христы*» («*Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)*…».164

И тут (в почвенничестве), и там (в шеллингианстве) человек должен перейти в качественно другое духовное состояние – «состояние Христа», или в «*натуру Бога*».

> «*Но если человек [в будущей жизни] не человек – какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение Бога) и каждым частным лицом*».165

Такая типично оккультная (гностическая, каббалистическая, масонская, теософская) идея.

---

162 Гулыга А.В. Философское наследие Шеллинга. Цит. изд. С.21.
163 Достоевский Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,193-194.
164 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,192-193.
165 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

«*Он [Спиноза] чувствовал, правда, что веление “уничтожь себя самого!” невыполнимо, пока субъект сохраняет для него ту значимость, которую он имеет в системе свободы. Но ведь именно этого он и хотел. Его Я не должно было быть его собственностью, оно должно было принадлежать бесконечной реальности*».166

Соответственно, «слитие православия с назначением России» и означает аналогичное «превращение» Русского в «Христа», в прямом смысле слова их потенциального (должного стать реальным) «тождества». Все патологические неологизмы на «все-» («всечеловеческое», «всеотзывчивость», «всепримирение» и т.д.) в Пушкинской речи Достоевского это выражения этого гностического всеединства, идеи перерождения человеческой природы в божественную, осуществляемого в ходе исторического процесса, «естественно».

«*Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно*».167

Это и означает шеллингианский «переход природного в духовное» и, в частности, выражается в теургии социально-политического «идеала», которую вскоре начнут практически осуществлять другие наследники «классического идеализма» и религиозного романтизма – немецкие национал- и российские социал-большевики. А сейчас тот же самый, по сути, неогностический проект «конструкции идеального мира» в масштабах ойкумены осуществляют глобалисты, то есть, наследники аналогичных идей каббала и масонства как другой исторической ветви этой единой гуманистической религии Нового времени. «Раздел о духовной жизни открывают рассуждения, посвященные государству. В 1804 г. государство рассматривалось Шеллингом как одно из высших творений духа, теперь оно является для него свидетельством духовной беспомощности человека, преобладания в нем природного, материального начала. Выше государства Шеллинг ставит церковь».168 Схожие «диалектические» метания из крайности в крайность переживала и мысль Достоевского; но ни тут, ни там, это ничего не меняло в сущности концепции. Сколь бы ни были болезненными разочарования идеалиста в исторической действительности, далекой от чаемого «идеала», гностическая вера в его осуществимость была здесь непоколебима, как тот «камень», на котором и должна быть построена грядущая гностическая «церковь», она же – всемирное государство («всечеловеческое братство» в гностическом «Христе»). Как бы низко ни пал русский, немецкий, европейский человек и вообще человечество, историческое (а не церковное, по благодати) «перерождение» его в «Бога» неотвратимо.

«*С Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему*

166 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо седьмое / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1. С.65.

167 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,112.

168 Гулыга. Цит. изд. С.23.

социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество. <…> Россия» [в лице лучших сынов ее, таких как сам Достоевский] *«уже сознает про себя <…> что она лишь носительница идеи Христовой, что слово православия переходит в ней в великое дело*»,169

а именно, в дело «*конструкции идеального мира*» (Шеллинг).

Бог-Слово «естественно переходит» в Человека, а Человек – в Бога (в первую очередь, конечно, Русский Человек, как Немецкий – у Фихте, Шеллинга и Гегеля).170

«*Человек <…> идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе*».171

Такой вот «вечный круговорот» Бога «в природе» (теогония). Это же самое мессианское самосознание двигало мыслью романтиков и масонов, идеологов всех европейских революций и национал-мистиков.172

---

169 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, ноябрь, гл. 3,I / Д.,XXVI, 85.

170 «К такому выводу относительно миссии немецкой нации пришел уже Фихте [“Речи к немецкой нации”], утверждавший, что это единственная нация, которая несет с собою возрождение человечества. Все остальные народы неспособны к возрождению, потому что они лишены той самобытности, которая присуща одной только немецкой нации. <…> Фихте опирает свою веру в исключительное призвание немецкой нации лишь на ее природные особенности. <…> Немецкий народ является единственным народом, достойным названия народа, и только ему одному принадлежит роль спасителя человечества. Немцы, по его мнению, спасут человечество тем, что, сделав из себя нацию образованную, они передадут силу, скрытую в образовании, другим народам» (Мейер А. Религиозный смысл мессианизма / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах 1907–1917. М., «Русский путь», 2009. Т.3. С.9).

171 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

172 «С особенной отчетливостью эта идея выражена в польской литературе и польской философии. Я поэтому остановлюсь несколько на польском мессианизме, беря его, как наиболее яркий образчик подобного рода идеологии. <…> В видении свящ. Петра, которое изображает Мицкевич в Dziad’ах, рисуется уже образ распятой на кресте Польши, которая должна воскреснуть, как Христос. Мы можем видеть в этом лишь “уподобление” и не приписывать Мицкевичу действительного отождествления души польской нации с душой Богочеловека. Сам Мицкевич в другом месте оговаривается, что ошибочно было бы считать польскую нацию — самим Христом. Но уже одно то, что он считает нужным сделать такую оговорку, говорит за то, что сам он близок был к подобной мысли. <…> Если образ, являемый Польшей, совпадает с образом Распятого, то для Мицкевича это не могло не говорить о некоторой сближенности сущностей или как бы о некотором повторении дела Христа. Полное отождествление дела нации с делом Христа — это последний предел мессианизма, и приближение к такому пределу, несомненно, чувствуется у Мицкевича и у других польских мессианистов» (Мейер А. Религиозный смысл мессианизма. Цит. изд. С.10).

Сущностью всех этих идеологий является неогностическая (квазирелигиозная) социально-политическая утопия, в основе которой лежит утопия антропологическая, в частности, отрицание онтологического греховного повреждения человеческой природы, что является характерным признаком гностицизма. Вернее – догмат грехопадения в гностицизме тоже имеет место, но он, как и все остальное, принципиально отличается от христианского понимания. Грехопадение рассматривается в гностицизме как распад мифического всеединства (повреждение собственной природы, «грех» в отношении самого себя или «всех»), а не как «первородный грех» в отношении Творца, карающего падшую тварь непреодолимыми для нее изменениями ее природы. Поэтому в гностицизме грехопадение носит обратимый характер, оно преодолимо духовными усилиями самого «грешника» («развитого» индивида, «скитальца», отпавшего от Народа, Человечества, Софии, Адама-Кадмона) способного воссоздать утраченное «всеединство», «восстановить единство природы», а значит, спастись самому и спасти других.

> «*ОН [Христос] — идеал человечества. <…> В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу… в естественное состояние*».173

Как правило, исследователи видят у Достоевского только лежащую на поверхности оппозицию католицизму как ложной попытке исторического осуществления этого идеала, наивно полагая, что это мотивировано традиционной православной позицией.

«*Римское католичество, продавшее давно уже Христа за земное*

---

173 Достоевский. Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,192. Ср.: «Мессианизм в своем крайнем выражении дает опору максимальному усилению чувства единства нации. И мы видим, что мессианисты особенно настаивают на недопустимости какой-либо внутренней борьбы, внутреннего разделения в нации. Нация сама в себе ни в каком случае не должна раскалываться, ибо воскресает только то существо, в котором нет разделения. Всякая внутренняя борьба совершенно исключается этим чувством национального самосознания. Известный автор [Зыгмунт Красиньский] “Psalmow przyszłos´ci”, появившихся в 1848 г., т.е. сейчас же после революции, создает целую философию единства польской нации. Согласно его учению, шляхта и народ — это душа и тело польской нации, а только та нация может воскреснуть и воскресить человечество, в которой душа и тело нераздельны. Там, где тело восстанет на душу или душа на тело, происходит разделение, которое умерщвляет единое живое существо. Все народы погибали, потому что они внутри себя разделялись» (Мейер А. Религиозный смысл мессианизма. Цит. изд. С.11). Нечто подобное исповедовал и Достоевский в своем почвенничестве как теории мистического воссоединения с «народом» «оторвавшегося» от него «образованного общества», после чего должно было неминуемо последовать уже «всечеловеческое всепримирение». «…настаивающие на совершенном единстве нации как бы требуют признания за душой нации — свободы от греха. За чувством единства скрыта тенденция видеть нацию — мессией, т.е. воплощением Того, Кто один только свят сам по себе, и Кто поэтому один только и может с точки зрения христианства быть Искупителем» (там же; с.12).

владение, заставившее отвернуться от себя человечество и бывшее таким образом главнейшей причиной матерьялизма и атеизма Европы, это католичество естественно породило в Европе и социализм. Ибо социализм имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе естественно, взамен упадшего христианского в ней начала, по мере извращения и утраты его в самой церкви католической».174

Однако по диалектическому закону «единства противоположностей», сформулированному Шеллингом и догматизированному Гегелем, мысль Достоевского никуда не уходит от основного здесь принципа подмены Христианства его гностическим эрзацем, новой религией Всечеловека как Человека Разумного, или Нравственного. Истово обличая историческое вырождение папизма в секуляризации (превращение «церкви в государство»), идеолог почвенничества, не видя того, одержим той же самой идеей обмирщения, «земного владычества», рукотворного насаждения «идеала» в масштабах всего мира, осознав себя «спасителем европейского человечества», уже даже не «наместником Христа на земле», но «тождественным» Ему по своим нравственным и животворящим качествам. Как и в случае шеллингианства, почвенничество – это критика католицизма даже не с позиций протестантизма, но именно с позиций нового гностицизма как религиозной веры в Человека. Если социализм, по Достоевскому, должен «кончить» принятием «христианства» как «высшей степенью развития личности» (то есть гностическим самоспасением), то и католицизм, исторически породивший социализм путем «продажи Христа», должен «кончить» тем же самым. Да и вообще, по законам «всеединства» и «тождества», все должны «кончить Христом», потому что такие «супермены духа», такие «мессии» нового поколения берутся за дело. Если христианский Спаситель спасает только Свою Церковь, «избрав» ее «от мира», то гностический «Христос» как «развитый спаситель» (в лице «России», «Русского Народа» Достоевского) спасает весь мир без остатка своей нравственной «красотой».175

Непоколебимый авторитет Достоевского в отечественной религиозно-философской и даже богословской мысли приводит к тому, что рудименты его квазихристианского всеединства (и, в частности, инерцию его идеи «слития православия и России») в историософских построениях можно услышать до сих пор.

---

174 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, ноябрь, гл. 3,I / Д.,XXVI, 85.

175 «Христианская религиозность делает условием спасения — принятие человеком “в себя Христа”, а потому и “подражание Христу”. Но чтобы подражание Христу было повторением его дела искупления, — этого она никогда не могла бы признать. Мы знаем, к каким ложным выводам может повести неверно понятое учение о пребывании Христа в человеке. Лучшим примером таких ложных выводов может служить русское хлыстовство. И мессианизм со своим отождествлением нации близок к хлыстовству, с той только разницей, что хлысты имеют в виду воплощение Христа в отдельном человеке, мессианисты же готовы видеть воплощение Его в нации» (там же; с.12).

«*…это будет новая Конституция, которая войдёт в историю, как Путинская Конституция. И самое главное – мы фактически принимаем Конституцию Третьего Рима*» (Степанов А. Путинская Конституция – конституция Третьего Рима).

При этом, как и Достоевский, данный автор тоже не отрицает роли «патриархов», которую играют классики немецкого неогностицизма в пропагандируемой им концепции.

«*И вообще сама постановка вопроса, что историзм является ересью, не выдерживает никакой критики. Вообще-то историзм как метод исторического и философского анализа появился задолго до большевиков и даже до позитивистов. Первым его провозгласил один из отцов немецкого романтизма Гердер, затем развил классик философии великий Гегель*» (Степанов А. Ересь историзма).

Введение славянофилами и почвенниками пантеистических принципов немецкой философии всеединства в обиход отечественной религиозно-философской мысли (под знаменем чего проходит следующая эпоха так называемого «духовного ренессанса», то есть расцвета этого неогностицизма у бесчисленных жертв «нового религиозного сознания») приводит к тому, что «умеренный пантеизм» в наши дни уже практически открыто (разве что под творческим псевдонимом) проповедуется как норма на одном из крупнейших богословских ресурсах РПЦ.

«…богословским решением двойной проблемы взаимодействия [нетварного и тварного; души и тела] мог бы стать монизм, поскольку даже самый умеренный дуализм Творца и творения или души и тела делает ее неразрешимой [в классическом христианском богословии между Творцом и Его творением мыслится бесконечная онтологическая бездна, а бесплотная душа и плоть описываются как иноприродные друг другу]. Самой сбалансированной версией монизма является монистический панентеизм, избегающий крайностей пантеизма и теопанизма. И хотя мейнстримное церковное богословие всегда было умеренно дуалистичным, уже давно существуют опыты выражения христианской Благой Вести на языке недвойственности [панентеистического монизма]. И поскольку никакое выразительное средство по определению не может быть догматизировано, новые попытки сформулировать послание Церкви миру в монистическом ключе вовсе не окажутся “незаконными”. <…> Есть и умеренные версии монизма — например, монистический панентеизм, соединяющий представление о единосущии Творца и твари с представлением об их несводимости друг ко другу, то есть являющийся золотой серединой между пантеизмом и теопанизмом <…> То есть мироздание вечно “излучается” сверхбытийной божественной природой, подобно тому как свет исходит от Солнца или тепло — от огня. Таким образом, Бог является сокровенной сутью Своего творения, его душой и жизнью. Соответственно, мир в этом смысле единосущен Господу — как Его

эманация. <…> Такая “недвойственность” полностью снимает проблему взаимодействия Бога и мира, отменяя необходимость посредников и связанных с ними противоречий. Раз и тварное, и нетварное обладают одним общим субстратом, раз можно говорить о едином “тварно-нетварном континууме”, раз Творец и Его создание соотносятся подобно Солнцу и солнечному свету (или огню и его теплу), раз вселенная — эманация сущности Господа, то вопрос о “механизме” божественного воздействия на вселенную попросту не возникает» (Птахов И. Двойная проблема взаимодействия: нетварное — тварное, душа — тело).

Иными словами, «проблемой» для нового гностицизма (так же как и для древнего) является само догматическое учение Церкви, его фундаментальный дуализм тварного и нетварного естества, которому гностики «веры не имут».176 Поэтому и вопрос стоит о принципиально ином решении этого основного онтологического вопроса христианского вероучения, дабы, восхитив у Творца его божественные атрибуты, титаны нового гностицизма могли уже «по праву» («законно») осуществлять свое «*божественное воздействие на вселенную».* При этом гностическое «решение» этой проблемы заявлено уже в самой постановке вопроса, где соотношение «нетварного и тварного» является аналогичным соотношению «души и тела», что, тем самым, по умолчанию предполагает нетварность «души» (божественность человеческого разума, человеческой нравственности, человеческой свободы и т.д.).

176 Ср.: «Шеллинг разворачивает свой вариант обоснования и рассмотрения природы в полемике с догматизмом и эмпирическим естествознанием <…> дух человека благодаря свободе должен был покинуть оковы природы и выйти из естественного состояния для того, чтобы затем вернуться благодаря той же свободе в прежнее состояние уже победителем» (Куприянов В.А. Становление и проблематика философии природы в раннем творчестве Шеллинга). То есть «православный богослов» Исидор Птахов озабочен решением буквально такой же самой «проблемы», что и юный Шеллинг: «…догматизм доводит противопоставление вещей и представлений до антагонизма духа и материи. Но если понять, как одна вещь воздействует на другую, еще можно, то понять, как одно в себе воздействует на другое в себе – задача почти невыполнимая, “так как в царстве умопостигаемого не может быть ни причины, ни действия” <…> Понятие есть то, что имманентно самой материи. В организованном существе имеется имманентный ему дух, и единственным выходом для объяснения жизни становится допущение, что “даже в простейших формах материи есть жизнь” <…> Исходным принципом этого (трансцендентального) рассмотрения природы должно стать тождество духа и материи» (Там же / Шеллинг Ф.В.Й. «Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки». СПб.: Наука.: 1998. С.84).

«Оправдание Бога» в новом гностицизме

Кирилл Лавров в роли Ивана Карамазова («Мосфильм», 1968 г., реж. И. Пырьев)

Один из ведущих авторов портала «Богослов.ру» (возобновившего свою работу в духе радикального богословского модернизма), пишущий под творческим псевдонимом Исидор Птахов, в статье «Проблематичность построения убедительной теодицеи в рамках классического теизма» констатирует существование такой «проблемы» в ортодоксальном Христианстве. Что, собственно говоря, наглядным образом и демонстрирует новую идеологию этого ресурса, а именно, религиозное вольнодумство; еще большую смелость постановки «проклятых вопросов», адресованных догматическому учению Церкви; или, попросту, новые рубежи неверия и богоотступничества.

> «*Почему Творец в принципе попускает страдания Своих созданий, да ещё в такой мере, и особенно страдания невинных существ? Почему Его творение таково или почему Он позволил всему стать таким, какое оно есть? Почему, Сам будучи безгрешным, бесстрастным и бессмертным, Он Своих чад не оградил надёжно от греха, страданий и смерти? Почему нас, столь слабых и ранимых, Он “забрасывает” в мир, полный смертей, страданий, опасностей, вражды, злодейств, борьбы за выживание, хищничества, паразитизма, катастроф и пр.? Если это божественная педагогика, то не слишком ли она сурова? Неужели для нас, “немощных сосудов”, у Него не нашлось иных воспитательных средств, кроме мук и в земной жизни, и, как верят многие* [но только не автор. – А.Б.]*, ещё и по её окончании?*»

Сама постановка вопроса в статье (необходимость «оправдания Бога») говорит о том, что перед нами носитель не христианского сознания. Потому что в Христианстве, как известно, дело обстоит ровно наоборот: в оправдании перед Богом нуждается человек. «…как оправдается человек пред Богом? Если захочет вступить в прение с Ним, то не ответит Ему ни на одно из тысячи» (Иов 9:2-3), или – в терминологии Птахова – ни на один из тысячи «вопросов» к нему. «Итак, да будет известно вам, мужи братия, что ради Него возвещается вам прощение грехов; и во всём, в чём вы не могли оправдаться законом Моисеевым, оправдывается Им [Иисусом Христом] всякий верующий» (Деян 13:38-39). «…потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познаётся грех. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во [время] долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим 3:20-26).

Как мы видим, пресловутый «вопрос» решен в Христианстве более чем исчерпывающим образом: Бог не только всецело праведен в Себе, но Он еще (как и во всех Своих качествах) преизбыточно праведен, поэтому и оправдывает человека даром (потому что даже вера, посредством которой оправдывается грешник, тоже является даром благодати Божией), потому что столь безмерна Его правда и милость. Поэтому сказать, что настаивать на актуальности «проблемы теодицеи» – это богословский моветон, это не сказать ничего. Такая инверсия религиозной истины (степень искажения до противоположности) характеризует гностическое сознание, потому что в самом общем определении гностицизм есть не что иное, как то состояние «бесовской прелести», в которое ввел ум человека искуситель, посулив ему ложное религиозное знание как истинное («И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог..?» (Быт 3:1)). Поэтому та «библейская критика», которая расцвела в западной теологии последних двух столетий и на которую, по дурной традиции отечественной богословско-модернистской мысли, приспичило равняться на «Богослов.ру» как на «высоко-научный подход», «креативное мышление» и т.д., тоже является разновидностью гностицизма как «лжеименного» религиозного «знания» (а в восточном эпигонстве западного «библейского критицизма» эта гностическая «лжеименность» усугублена еще и тем, что импортный религиозный ширпотреб воспринимается как какая-то новость, элементарная глупость богословствующих профанов – как глубокомыслие и научная эрудиция).

Степень «творческого подхода» автора, его свободы от «традиционных представлений», его принадлежности не к числу «многих верующих», а к числу немногих «думающих», заявлена уже в самом названии статьи, классифицирующем ортодоксальное Христианство (вероучение Православной

Церкви) как всего лишь одну из исторических форм «классического теизма». Не делая принципиального различия между «*христианством и другими авраамическиими религиями*», автор, тем самым, свидетельствует о своем положении «стороннего наблюдателя» и «третейского судьи» в отношении Церкви и ее вероучения, что и позволяет ему ставить вопрос столь критическим образом, а именно, констатировать наличие такой «проблемы» в «*классическом теизме в духе Библии и Корана*». Сведение Христианства, иудаизма и ислама к общему знаменателю «классического теизма» означает тождественность в сознании автора божественного Откровения в Христианстве и других «авраамических религиях», теософское (по типу) отрицание принципиальной разницы церковно-сакраментального богопознания и духовного опыта других основных «мировых религий».

> «…*как совместить веру в благой божественный Промысл с наличием в мире зла и страданий? <…> Этой проблеме целиком посвящена и библейская Книга Иова (VI — нач. IV вв. до РХ), также немало внимания ей уделили отцы Церкви, но она остаётся нерешённой и по сей день*».

Определение этой ситуации, существующей в Священном Писании, как «проблемы» и ее «нерешенность» в рамках Священного Предания, и означает, что автор не разделяет того решения этого вопроса, которое существует у святых отцов. «Тогда Бог явил Себя в бурном вихре и укорил Иова за то, что он пытался проникнуть своим разумом в тайны мироздания и судеб Божиих. Праведник всем сердцем раскаялся в этих мыслях и сказал: “Я ничтожен, отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле”».177 И, по той причине, что раскаяние и гностицизм, сознание своего онтологического ничтожества и гностицизм, отречение от своей лжи и гностицизм – это вещи несовместные, только по этой причине «*проблема теодицеи»* для Птахова *«остаётся нерешённой и по сей день»*.

> *«Иными словами, Бог, открывая Себя в иудаизме и христианстве (да и в исламе), не отвечает нам на наши “проклятые” вопросы, но при этом просит нас довериться Ему несмотря ни на что, просто потому что Он великий, непостижимый и любящий. На уровне рассудка объяснения нам не даны, а взойти на такие высоты духовного опыта, как перечисленные Его избранники, способны далеко не все из нас. Значит, подавляющее большинство людей оставались, остаются и будут оставаться вообще без какого-либо ответа на вопрос о том, как может в мире происходить то, что происходит, если он действительно сотворён благим Богом и находится под Его заботливым присмотром. Так можно ли при таких обстоятельствах упрекать кого-либо за сомнения или даже неверие?*»

Впервые в Новое время «проблема теодицеи» заявляет о себе в полный голос в каббале и масонстве как основных источниках нового гностицизма (поскольку для Христианства, как было сказано, сама такая постановка

177 Житие св. прав. Иова многострадального / Птахов И. Проблематичность построения убедительной теодицеи в рамках классического теизма.

вопроса немыслима).

> «*Зло, согласно еврейской традиции, незыблемо коренится в самой сущности бога (см. Исайя 45:7: “Я ... делаю мир и произвожу бедствия”). <…> Каббалисты выступали приверженцами монизма, утверждая, что зло так или иначе присутствует в сущности Бога; этот краеугольный камень их теодицеи помещает зло в самую сердцевину сефиротической системы. Луццатто достаточно кратко указывал: “С самого начала все Sefirot в мире точек обладали возможностью испускать зло, таким образом, источник зла находится поистине высоко, испуская (его) из высших пределов”»*.178

> «*Гностическая теодицея в некотором отношении весьма схожа с теорией зла, представленной в Лурианской Каббале. В то время как иранские дуалистические тенденции (по-видимому, перенятые из зороастрийских источников) в Gnosos представлены намного более явно, нежели в Каббале, гностики, как и более поздние каббалисты обычно понимают зло следующим образом: (1) зло происходит из самого сердца божественности, (2) зло следует из катарсического изгнания духовной субстанции, которая служит козлом отпущения для присущего Богу самоотрицания, (3) зло есть функция постепенного умаления света Бога, что присуще процессу создания, (4) зло возникает из кризиса способности сосудов творения (эонов или Sefirot) сдержать полноту божественного света. Более того, и гностицизм, и Каббала сходятся во мнении, что полное искупление мира возможно лишь после того, как духовный принцип космоса пройдет через мрачное царство зла, что хасиды впоследствии именовали “нисхождением ради восхождения»*.179

Масонство как «развитой» гностицизм в своей теодицеи идет еще дальше, и оправдание здесь получает не «Демиург» как творец зла или Бог как источник зла, но уже само зло, которое сакрализируется, истолковывается как высшее «начало» в «Абсолюте».

> *«Даже в сбивающей с толку и досаждающей науке книге “Бытия”, Свет создан из Тьмы – и “Тьма была на Лике Бездны”, а не обратно. “В Нем (во тьме) была жизнь; и жизнь была свет человеков”. Придет день, когда глаза людей раскроются и тогда они лучше поймут, нежели теперь, стих в Евангелии от Иоанна, гласящий: “И Свет во тьме светит; и тьма не объяла его”. Они увидят тогда, что слово “Тьма” не применяется к духовному зрению человека, но, во истину, к Тьме, Абсолюту, которая не знает (не может представить) преходящего Света, хотя он и трансцендентален для человеческого глаза. “Demon est Deus inversus”, Дьявол ныне именуется церковью “Тьмою”, тогда как в Библии и в Книге Иова он назван “Сыном Бога”, яркой звездой раннего Утра, Люцифером. Существует целая философия догматического*

178 Дроб С. Каббалистические символы. М.: «Клуб Касталия». 2018. С.301.
179 Дроб С. Каббала и гностицизм.

искусства для объяснения причины, почему первый Архангел, рожденный из бездны Хаоса, был назван Lux (Люцифер), блистающим "Сыном Утра" или Зари Манвантары. Он был преображен церковью в Люцифера или Сатану, потому что он выше и старше Иеговы, и должен был быть принесен в жертву Новой Догме».180

Статус «эзотерического христианства», религии для «аристократов духа», который получили каббала и масонство в образованном обществе, привели к тому, что в дальнейшем, каждый «просвещенный» автор считал своим долгом высказаться на этот счет, внести свою лепту в общечеловеческое дело осуждения «Демиурга» за допущенные Им в Своей работе просчеты: либо просто обвинить Бога в грехах, либо «оправдать» Его за них таким образом, что это было лишь «умеренным» богохульством.

«Камнем преткновения для деистических построений Вольтера являлась наконец проблема зла, которую он характеризовал как создающую непреодолимые трудности на пути всех учений, принимающих бытие бога. Внимание Вольтера к этой проблеме определялось его убеждением в том, что "созерцание наших человеческих зол и преступлений" — это главная причина атеизма [которому Вольтер противопоставлял свой деизм как подлинную альтернативу, истинную религию. – А.Б.], приверженцы которого считают реальность зла несовместимой с допущением существования бога как бесконечно могущественного, разумного и благого творца всех существ. В 30-е годы задачу теодицеи, т.е. обоснования "невиновности" бога за наличное в мире зло, Вольтер пытался решить средствами, в значительной мере заимствованными из "теории оптимизма", развитой Лейбницем в Германии и рядом английских мыслителей (Поп, Шефтсбери, Болинброк). <…> Во второй половине 50-х годов Вольтер, никогда не принимавший теории оптимизма полностью, резко отмежевался от нее и подверг ее наряду с теоретической критикой беспощадному осмеянию в философском романе "Кандид". Ни в коей мере не утрачивая уверенности, высказанной в полемике с паскалевским пессимизмом, в отсутствии фатальной обреченности человека на страдания и в возможности наполнить свою жизнь счастьем, Вольтер в 60—70-е годы неустанно подчеркивал масштабность и глубину гнетущего людей зла. <…> Вольтеровская детеологизация проблемы зла, наносившая завершающий удар по идее божественного провидения, была весьма последовательной и распространялась на понимание творения богом всех видов природного бытия. Снимая с бога ответственность за то, что в устроенном им мире живые существа сотворены так, что они с необходимостью должны испытывать страдания и гибнуть, Вольтер был вынужден допустить ограниченность божественного могущества и благости: "единственным средством, остающимся нам для его оправдания, является признание, что мощи его не хватило для торжества над физическим и моральным злом" [Письма Меммия к Цицерону]. Этот тезис был сопряжен с допущением Вольтером действительно извечного и независимого от бога существования материи с рядом присущих ей свойств. Ограниченный в своем

180 Блаватская Е. Тайная доктрина. Т.1. Ч.1. Ст.III,5. Цит. по изд.: М., «АСТ», 2005.

могуществе и благости бог предстает как “Мастер”, создающий “механизм природы” из наличного материала, свойств которого он не может изменить» (181).

В этом плане, Исидор Птахов – это еще один Меммий (Кандид и т.д.) нового гностицизма, эдакий Козьма Прутков богословского модернизма, то есть литературная маска для удобства нападок на «язвы общества» и своих идеологических противников (в данном случае – на ортодоксальное Христианство). Или – Иван Карамазов, в уста которого очередное «*дитя века, дитя неверия и сомнения до гробовой крышки*»182 вкладывает свои собственные «подпольные» размышления.

> *«Всё это вопросы совершенно несвойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях. Итак, принимаю бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само “бе к богу” и которое есть само бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге — а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»*.183

Также нашего Исидора-богослова можно сравнить с ницшеанским Заратустрой, которому вероотступничество автора доверяет изложение своих гностических богохульств и зловерий. О степени этого антиклерикального титанизма можно судить по тому факту, что одним из представителей «классического теизма», или «авраамизма», мимо сознания которого, с точки зрения Птахова, проходит «проблема теодицеи» и с которым по этому поводу он ведет заочную полемику, оказывается св. ап. Павел, святость которого (в данном случае – ведение истины) он оспаривает посредством все той же констатации отсутствия у него (как и у всякого «авраамиста», то есть духовного потомка Авраама как «отца веры») «убедительного решения» данной «проблемы».

> «*Создаётся устойчивое впечатление, что в рамках классического авраамизма — ортодоксальных иудаизма, христианства и ислама — убедительная теодицея попросту невозможна. Многие последовательные авраамисты, подобно ап. Павлу, даже считают, что она и не нужна вовсе: "А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал?"» (Рим. 9:20).*

181 Кузнецов В.Н. Философское творчество Вольтера и современность / Вольтер Ф. Философские сочинения. М., «Наука», 1988. С.63-65.

182 Достоевский Ф. – Фонвизиной Н.Д. 1854 / Д.,XXVIII(1),176.

183 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.5, гл.III /Д.,XIV,214.

При этом, как водится в гностицизме во всех его формах (классических и новых), оспаривая истинность учения Церкви путем редукции его к всего лишь одной из (ложных или ущербных) форм религиозного сознания в естественной истории человеческой мысли, автор вовсе не отрицает существования Бога и «истинной религии», «подлинного христианства», которому ведомы божественные тайны, то есть, верные ответы на все «проклятые вопросы» и решение «проблемы теодицеи», в частности.

> *«Хотя, если разобраться, претензии в данном случае предъявляются не Самому Господу, а лишь определённым представлениям о Нём — одной из множества возможных богословских моделей, которая запросто может оказаться не вполне корректной*».

Иными словами, «нерешенность проблемы» в догматическом учении Церкви предполагает ее решение в других, альтернативных религиозно-философских доктринах, которым автор сочувствует и к которым откровенно подводит своего читателя последовательным опровержением имеющихся церковных «решений» этой «проблемы» как несостоятельных для нового гностика как «человека мыслящего», а не «слепо верующего» в небылицы, «досаждающие» истинной духовной «науке» (Блаватская).

> *«Итак, максимум, что могут предложить авраамические религии в плане теодицеи, — это ссылку на неисповедимость для нас путей Господних (Рим. 11:33) и на Его сострадание к Нам (в христианстве — вплоть до Креста), а также призыв доверять Ему в любых обстоятельствах и сохранять надежду на то, что все временные скорби дадут в итоге благой плод в жизни будущего века. Но действительно ли такой ответ удовлетворителен? <…> Классический теизм библейско-коранического плана оставляет проблему теодицеи нерешённой. Ортодоксальные богословские направления внутри авраамических религий не дают убедительного ответа на вопрос о том, как сочетать факт наличия в мире страданий и зла с верой во всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, промышляющего о Своём творении*».

В частности, как и в других своих публикациях (посвященных «решению» других догматических «проблем»), альтернативным и более внушающим доверие автору решением данной «проблемы» ему представляются религиозная парадигма панентеизма (то есть, философия всеединства в духе шеллингианства).

> *«За рамками авраамизма проблема “оправдания Бога” звучит не так остро. При политеизме, генотеизме или дуализме всегда есть на кого возложить вину за творящееся в мире зло, сняв её с благого или нейтрального Первоначала. В буддизме и джайнизме вообще нет Бога, так что и оправдывать некого. <…> В монистических системах (пантеизм, теопанизм, монистический панентеизм) истинным субъектом, претерпевающим страдания, по большому счёту является Сам же Бог (в том или ином смысле), так что оправдываться Ему не*

перед кем и не за что. Вера в безличный Абсолют не подразумевает самой возможности обвинять Его хоть в чём-то».

То есть, и в этом отношении панентеизм Шеллинга, Достоевского, Соловьева, Булгакова и т.д. как «*самая сбалансированная версия монизма*»184 оказывается более отвечающим требованиям гностического сознания Птахова, чем догматическое учение Церкви. Схожим образом решали «проблему теодицеи» и вышеперечисленные классики нового гностицизма.

«*Тот же инстинкт, который вызывает к жизни искусство, как дополнение и завершение бытия, соблазняющее на дальнейшую жизнь, — создал и олимпийский мир, как преображающее зеркало, поставленное перед собой эллинской “волей”. Так боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, — единственная удовлетворительная теодицея!*».185

«*Натура бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек не человек — какова же будет его природа? <…> Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем. <…> Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура бога, значит, Христос есть отражение бога на земле). Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе, трудно представить. <…> Итак, человек стремится на земле к идеалу, противуположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил любовью в жертву своего я людям или другому существу <… >, он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения закона, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное*».186

Тут и «оправдание Бога», Который есть не кто иной, как… сам Человек, необходимо страждущий на текущем этапе теогонии, или «космонегезиса» (Блаватская)… Иными словами, панентеистическое стирание границ между тварным и нетварным – вот неогностическая панацея от всех догматических «проблем».

---

184 Птахов И. Двойная проблема взаимодействия: нетварное — тварное, душа — тело.

185 Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Фридрих Ницше. Соч. в 2-х т. Т.1. М., «Мысль», 1990.

186 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX, 174-175.

«Истинная суть христианства»

Герхард Терстеген

Основной мотив гностицизма – «истинное христианство», то есть, обретение подлинного религиозного знания, которое было потеряно на путях «христианства исторического» (совокупности духовного опыта канонической Церкви) и к «восстановлению» («возрождению») которого гностик призван «самим ходом» мировой истории, восходящим потоком «живой жизни». «Истинная суть христианства» – вот главная забота «духовного человека», его «единое на потребу», «альфа и омега» его попечений, его беззаветного служения «развитию человечества».

> «*Просвещение народа — это, господа, наше право и наша обязанность, право это в высшем христианском смысле: кто знает доброе, кто знает истинное слово жизни, тот должен, обязан сообщить его незнающему, блуждающему во тьме брату своему, так по Евангелию*».187

Как всякий потомок «ветхого Адама», гностик обладает исключительной способностью ведения «добра и зла», безошибочно распознавая истинное и ложное, чутко разделяя их природным камертоном своего сердца и ума… Так, по крайней мере, ему кажется, такова неодолимая сила его внутреннего ощущения... Рефлексия безмерной высоты этой миссии (поднятого гностического «креста») – неиссякаемый источник мистического вдохновения, творческого «экстаза» гностика длиною в жизнь. Каббалистическое «слияние с абсолютом» и масонское «строительство собственного внутреннего Я», реформаторский пиетизм и французский квиетизм, «метафизика нравственности» немецкого классического идеализма и почвенническая (славянофильская) «нравственная самообработка» – вот только некоторые

187 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, янв., гл.1,III / Д.,XXV,16.

формы реализации этой сверхзадачи.

> «*До сих пор мы рассматривали Бога только как самооткрывающееся существо. Однако как же он относится к этому откровению в качестве нравственного существа? <…> И как Бог в качестве нравственного существа относится ко злу, возможность и действительность которого зависят от самооткровения Бога?»*.188

> «*Божие слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо*».189

> «…*единственно возможное разрешение вопроса, и именно русское, и не только для русских, но и для всего человечества, — есть постановка вопроса нравственная, то есть христианская*».190

Это пелагианское сведение Христианства к нравственности, отождествление евангельского учения и «нравственного совершенствования», есть один из основных догматов нового гностицизма, его сокровенных формул, его навязчивых идей. Если Бог есть «существо нравственное», то и нравственный человек есть существо божественное. «Нравственное» в новой религии это суррогат «духовного» в Христианстве, а именно, должное отношение к «закону природы», общему для Бога и человека. Становление человека «нравственным» на путях исторического развития является завершением «самопознания Абсолюта»… Так нравственные «максимы» («сознание долга», «категорический императив») философии всеединства подменяли собой христианский императив исполнения заповедей Божиих (что выражалось, в том числе, в прямой полемике со «схоластическим юридизмом», что породит целое направление богословского модернизма).

> «…*под православием разумею я сам для себя просто известное, стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства <…> Что это начало, на почве славянства, и преимущественно великорусского славянства, с широтою его нравственного захвата — должно обновить мир — вот что стало для меня уже не смутным, а простым верованием — перед которым верования официальной церкви иже о Христе жандармствующих стали мне положительно скверны*».191

Поскольку в основе этого нового («усовершенствованного») «христианства» во многом лежало каббалистическое неверие в Бога, открывшего Себя в Христианстве, где это неверие сублимировалось в религиозный «гносис» (как более чем веру), одним из логических исходов такой манипуляции стал

---

188 Шеллинг Ф. Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с этим предметах / Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х томах. М., «Мысль», 1989. Т.2. С.139.

189 Хомяков А. Несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания парижского архиепископа / Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова. М., 1886. Т.2. С.121-122.

190 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, фев., гл.2,III / Д.,XXV,60.

191 Григорьев А. Письма. М., «Наука», 1999. С.217-218.

квазирелигиозный атеизм, в частности, антропотеизм Фейербаха как следующая историческая форма «сущности христианства» в его одноименной книге (Das Wesen des Christentums, 1841), или как промежуточное звено между гегельянством (сублимированным атеизмом) и марксизмом (воинственным атеизмом).

> «*Итак, я имел преступную дерзость вызвать на свет из мрака прошлого истинное христианство, от которого отреклись современные мнимые христиане*. <…> *В первой части я доказываю, что истинный смысл теологии есть антропология, что между определениями божественной и человеческой сущности, следовательно, между божественным и человеческим субъектом или существом нет различия, что они тождественны* <…> *А во второй части я утверждаю, что хотя не непосредственно в самой религии, но в рефлексии ее сын божий считается сыном не в естественном, человеческом, а в совершенно ином, противоречащем природе и разуму, следовательно, в нелепом и непонятном смысле, и нахожу в этом отрицании человеческого смысла и ума противоречие истине, отрицательный момент религии*».192

Поэтому пафосное анонсирование «истинного христианства» и в предыдущих (более умеренных, или скрытых, «нравственных») формах нового гностицизма было верным признаком религиозной лжи, или необходимой (на этой исторической стадии вероотступничества и богоборчества) прелюдией к ней.

> «*Надо же понимать хоть сколько-нибудь христианство!* <…> *А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды, а, стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы*»; [и тогда] «*явились бы совсем новые люди, совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных. Да и дело-то совершилось бы неслыханное: явились бы повсеместно совершенные христиане, которых и в единицах-то прежде было так мало, что и разглядеть трудно было*».193

И вот с этой осужденной на Вселенских соборах ересью носится «высоконравственный» и «глубоко-религиозный» человек, как с писаной торбой, потому что «*и ныне есть еще пророки, хотя упали алтари*…» (Н. Гумилев. 1903-1905). И кто же из представителей «творческой интеллигенции» того времени (как и всякого другого), не ощущал себя одним из числа этих «и ныне имеющих место быть пророков», несмотря на то, что «*церковь как бы в параличе, и это уже давно*».194

Следующий исход, или историческая форма русского всеединства как

192 Фейербах Л. Сущность христианства. Предисловие ко второму изданию / Фейербах Л. Соч. в 2-х томах. М., «Наука», 1995. Т.2. С.10, 16.

193 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1880, авг., гл.3,III / Д.,XXVI, 163-164.

194 Достоевский Ф. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XXVII, 65.

«истинного христианства» – это оккультные доктрины Блаватской и Рерихов. «Истина» в их теософии являются уже просто словом-паразитом. В «Агни-йоге» слова с этим корнем употребляются 1750 раз (или несколько раз на каждой странице), выражая таким образом демоническую степень лживости этого учения.

> «*…Христа не следует искать ни в пустыне, ни "в потаенных комнатах", ни в святилищах какого-либо храма или церкви, построенной человеком; ибо Христос — истинный эзотерический СПАСИТЕЛЬ — это не человек, но БОЖЕСТВЕННЫЙ ПРИНЦИП в каждом человеческом существе. Тот, кто стремится к пробуждению духа, распятого в нем его собственными мирскими страстями и лежащего в глубине "гробницы" его греховной плоти, кто обладает силой откатить камень материи от дверей своего собственного внутреннего святилища, тот имеет в себе воскресшего Христа. "Сын Человеческий" не есть сын земной рабыни — плоти, но поистине сын свободной женщины — духа, дитя собственных деяний человека и плод его духовных усилий»*.195

> «*Теософия рассматривает человечество как эманацию божественности, находящуюся на пути возвращения к своему истоку. <…> Многие интересуются нашим учением и интуитивно чувствуют, что оно более истинно, чем любая из догматических религий. Другие же твёрдо решили достичь высшего идеала человеческого долга*».196

Самый широкий тираж этого «христианства», «истинного» в квадрате (потому что словосочетание «истинная суть», строго говоря, является тавлологией, означая «истинную истину», или «суть сути»), так вот массовый характер этого явления в области светского (то есть профанного) религиозного сознания, или того, что с подачи масонов, называется «культурой» (еще один благозвучный эвфемизм нового гностицизма) создают условия для проникновения этого феномена в область богословия, то есть, для переживания лжехристианства нового гностицизма, рефлексией его как «истинного христианства» людьми не просто церковными, но имеющими священный сан, богословское образование и даже научные степени. В чем, собственно, и заключается основной механизм богословского модернизма, то есть, в рецепции представителями богословской науки «духа лестчего» неоязыческой религиозной философии Нового времени. Что с такой наглядностью выразилось в становлении и «нравственного монизма» Храповицкого и Страгородского (с их умилениями богословской самодеятельностью почвенников и славянофилов); и «неопатристического синтеза» Флоровского и Мейендорфа (где это смешение патристики с новейшими достижениями ветхой метафизики заявлено в самом названии школы); не говоря уже об истории столичных «Религиозно-философских собраний (и обществ) имени Соловьева» как оранжереях

---

195 Блаватская Е. Эзотерический характер евангелий / Блаватская Е.П. Происхождение Начал, М., «Сфера», 2006. С.152.

196 Блаватская Е. Ключ к теософии. Гл.XI, «Кто они – Знающие?». Цит. по изд.: Блаватская Е. Ключ к теософии. М., «АСТ», 2004.

софиологии и прочего «истинного гностицизма».

> «*Суть, корень, естество христианства в том, что оно не только насилия или еще чего-нибудь, большого или малого, — но решительно ничего не “отрицает”. Христианство начинается утверждением, совершается, исполняется, — посредством цепи новых, последовательных утверждений, — в волевом движении человечества, и завершается окончательным, т.е. абсолютным, утверждением. На великом Пути человечества во времени (он и есть — история, его и включает в себя, как бы обнимает, христианство) — на этом пути нет никаких отрицаний*».197

> «*Истинное освобождение личности совершится в наполнении ее жизни вселенским содержанием, и основной задачей грядущего исторического дня является религиозное принятие действительности. Принцип церкви должен быть выдвинут с новой силой на арену культурного мира, ибо действительность может быть принята только в свете всемирного Логоса — как церковь*».198

* * *

Очередным примером богословско-модернистской проповеди «истинной сути христианства» явилась серия переводов игум. Петра (Мещеринова) сочинений немецкого теолога-пиетиста Герхарда Терстегена на «Богослов.ру», впервые знакомящих отечественного читателя с его трудами, что, само по себе, нельзя было бы не приветствовать как научную работу, если бы не характер откровенной популяризации, которыми все это сопровождается. Публикации не просто лишены серьезного критического комментария с ортодоксальных позиций, но автором (и редакцией) прямо заявляется душеполезность представленных текстов инославного представителя «истинной сути христианства», их не только равночестность святоотеческим трудам, но и некоторые преимущества, «обогащение» опыта духовной жизни святых отцов.

> «*Пиетизм – возникшее в XVII веке внутри протестантизма движение, ставящее своей целью обращение людей от сухого догматизма и формальной церковности к внутренней духовной жизни во Христе. Пиетизм был весьма многообразным явлением. Лютеранский пиетизм (имеющий своим источником знаменитую книгу Арндта “Об истинном христианстве”)…»* (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

Снова и снова слышим мы все тот же набор штампов нового гностицизма, кочующий из каббалы – в масонство, из гуманизма – в протестантизм, из теософии – в философию всеединства, из романтизма – в славянофильство и почвенничество («русский народный» пиетизм), и наконец, в «нравственный монизм» и «неопатристический синтез» (богословский пиетизм) с тем же

197 Гиппиус. З. История в христианстве / Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах 1907–1917. М., «Русский путь», 2009. Т.3. С.34.

198 Василевский Г. Виновата ли германская культура? / Там же. С.144.

самым противопоставлением «сухого догматизма» («схоластики») и романтического солипсизма, «формальной церковности» и внутреннего «космоса» «духовно пробудившегося человека», чревовещающего об «истинном христианстве» (или, попросту, складывающего классические ереси в новых сочетаниях и пропорциях).

> «*Реформатский пиетизм имел другие источники (английский пуританизм, голландское движение "Nadere Reformation" и французский квиетизм), и ему с самого начала был свойственен больший радикализм, чем пиетизму лютеранскому. Это проявлялось как в особом акценте на индивидуалистическом мистическом соединении с Богом (что могло приводить к религиозному субъективизму), так и в сепаратизме, в который легко проникали нецерковные воззрения (хилиазм, софиология и тому подобное)*» (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

«Соединение с Богом», которое «могло приводить к хилиазму, софиологии и тому подобному»… или ни к чему иному не могло не приводить, потому что

> «*Дух Разума дает поучение искателям Истины. Достаточно знать путь Духа Разумения, остальное приложится*».199

Поэтому аналогичное «приложение» имело гностическое «соединение с Богом» и в отечественном богословском «пиетизме», где усиленная «внутренняя жизнь во Христе» приводила к тому же самому, потому что другой альтернативы «догматической сухости», кроме духовной экзальтации ереси не существует. Так же как не существует иной альтернативы святоотеческой духовной жизни, кроме «бесовской прелести» (что и называется в новом гностицизме «соединением с Богом»), впадение в которую неизбежно выражается в самых грубых искажениях вероучения (что, в свою очередь, и переживается как «истинное христианство»).

> «*Духовно пробуждённых людей не удовлетворяла внешняя церковность (представленная в Западной Европе после Вестфальского мира 1648 г. тремя деноминациями – Римо-Католической, Лютеранской и Реформатской): они стремились к интенсивной внутренней жизни в Боге, к христианской духовности, которая всецело пронизывала бы их жизнь и в которой бы они постоянно возрастали, – а официальные церкви предлагали им лишь отвлечённый догматизм, "стерильную ортодоксию" и формальное богослужение*» (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

То есть, лютеранство значительно повысило «интенсивность внутренней жизни в Боге», многократно увеличило «истинную суть христианства» в отношении католицизма (которое в свое время сделало то же самое в отношении Православия). Затем реформаты еще повысили градус этой «интенсивности», «истинности» и «живости» (антитезах догматической «формальности» и «схоластической мертвенности»). Но и этого «духовно

199 Агни-йога. 1.061. Цит. изд.

пробужденному человеку» было мало – такая духовная жажда его томила. На почве чего и явился пиетический сепаратизм как дальнейший распад уже внутри лютеранства и реформаторства. Одним из таких сектархов пиетизма и выступил Терстеген (то есть, как лютеранский Кочетков).

> «*Пуританизм и пиетизм дали импульс так называемому Великому духовному пробуждению, имевшему место в первой половине XVIII века во многих местах Европы и Северной Америки. Массы людей каялись и обращались ко Христу*» (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

Аналогичным образом в России эпоха массового увлечения каббалистическо-масонским мистицизмом, эпоха славянофильства и почвенничества (немецкого всеединства на русской почве), «дали импульс великому духовному пробуждению» эпохи декаданса, «нового религиозного сознания», теософии и агни-йоги.

При этом, конечно, в пиетизме Терстегена вся эта духовная «прелесть» была выражена еще в меньшей степени (в отношении гностического радикализма теософии) и не всегда заметна невооруженным глазом. Многое в его сочинениях и впрямь совпадает с восточной патристикой. И что с того? Возьмите сочинение Пелагия или любого другого «классического» ересиарха, – там 90 (и более) процентов сказанного будет совпадать с догматическим учением Церкви. Собственно говоря, представленное письмо Терстегена некой особе, которую тот берется наставлять в «истинной сути христианства», это и есть не что иное, как богословский аналог «Письма к Деметриде» – одного из немногих сохранившихся сочинений пелагианской богословской школы. Но даже эти незначительные, на поверхностной взгляд, отличия Святая Церковь сочла неприемлемыми для себя, то есть, приводящими к самым серьезным последствиям в том числе и в духовной жизни христианина (а не просто ошибочными формулировками).

В частности, та разность в богословском письме Терстегена с восточной Традицией (что делает его чуждым ей по духу) это «манера подачи материала», где от вполне ортодоксальных положений христианской веры и аскезы, Терстеген как-то быстро переходит к назиданию своей послушницы от Лица Самого Господа Иисуса Христа.

> «*Внимай движениям Моего Духа внутри себя, и как Я убеждаю, вразумляю и влеку тебя, так и следуй за Мною в простоте, не заботясь ни о чём (Фил. 4, 6). Я Сам прошёл этот путь самоотвержения и креста; и тебя Я безошибочно проведу по нему. Я знаю лучше всего, что тебе полезно – только постоянно держись за Меня, не своди с Меня глаз; и как Я предшествовал тебе, и не перестаю предшествовать внутренне и внешне, так следуй за Мною – молясь при этом непрестанно о вере, простоте и верности*» (Терстеген Г. Духовные и назидательные письма о внутренней жизни и истинной сути христианства». Письмо первое).

Здесь мы видим не просто риторический прием, аналоги которому при

желании можно найти и в святоотеческих текстах, но нечто большее, а именно, принципиально иное самосознание богословствующего субъекта, его «предстояние» перед Богом в позе все того же ново-гностического «мессианизма». Поэтому если в одних отношениях в сочинениях Терстегена присутствует сходство со святоотеческой аскетикой, то в других – с «Анти-йогой».

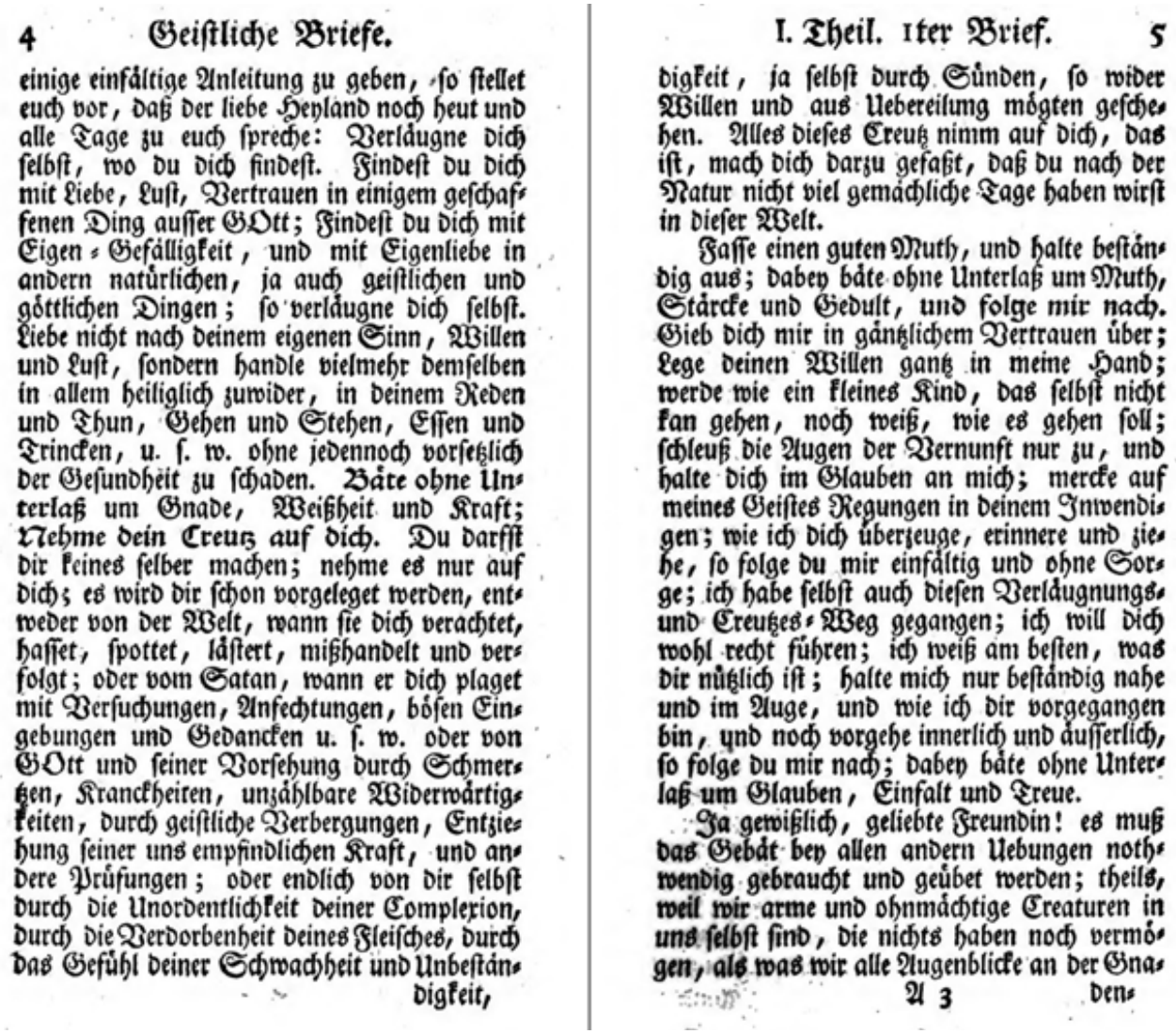
> «*Именем Христа совершались великие преступления, потому ныне Христос облекается в иные одежды. Надо очистить все приукрашенное. <…> Мы не знаем границ возможностей завоеваний духа. <…> Есть мысли, обращенные внутрь и поглощенные потенциалом духа. <…> Можно построить город, можно дать лучшее знание, но труднее всего отмыть истинное изображение Христа. <…> Руками человеческими должен сложиться Храм*».200

Эти же идеологемы (и даже лексикон) являются движущей силой пиетизма вообще и духовных опытов Терстегена, в частности.

> *«Первая переведённая и изданная им книга (1726 г.) – “Руководство к истинному благочестию” Жана де Лабади. К своему переводу Терстеген написал обширное содержательное предисловие, которое затем вошло в книгу “Путь истины”. <…> большинство пиетистов (в их числе и Терстеген) разделяли историческую концепцию Готфрида Арнольда, согласно которой Церковь проводила подлинную христианскую жизнь только в первые три века своего существования, а со времени Миланского эдикта произошло её духовное падение»* (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

Особую магию публикации перевод Терстегена придают (или должны придавать, по замыслу переводчика) иллюстрации страниц текста оригинального издания, где барочный шрифт подлинника как бы наглядным образом демонстрирует преимущества «истинного христианства» перед «поврежденным христианством» византийского типа, не столь изысканного ни в вязи линий, ни, собственно, в «истинах» Христианства как такового.

200 Агни-йога. 2.2.5.2-4. Цит. изд.



4 Geiſtliche Briefe.

einige einfältige Anleitung zu geben, ſo ſtellet euch vor, daß der liebe Heyland noch heut und alle Tage zu euch ſpreche: Verläugne dich ſelbſt, wo du dich findeſt. Findeſt du dich mit Liebe, Luſt, Vertrauen in einigem geſchaffenen Ding auſſer GOtt; Findeſt du dich mit Eigen-Gefälligkeit, und mit Eigenliebe in andern natürlichen, ja auch geiſtlichen und göttlichen Dingen; ſo verläugne dich ſelbſt. Liebe nicht nach deinem eigenen Sinn, Willen und Luſt, ſondern handle vielmehr demſelben in allem heiliglich zuwider, in deinem Reden und Thun, Gehen und Stehen, Eſſen und Trincken, u. ſ. w. ohne jedennoch vorſetzlich der Geſundheit zu ſchaden. **Bäte ohne Unterlaß um Gnade, Weißheit und Kraft; Nehme dein Creutz auf dich.** Du darfſt dir keines ſelber machen; nehme es nur auf dich; es wird dir ſchon vorgeleget werden, entweder von der Welt, wann ſie dich verachtet, haſſet, ſpottet, läſtert, mißhandelt und verfolgt; oder vom Satan, wann er dich plaget mit Verſuchungen, Anfechtungen, böſen Eingebungen und Gedancken u. ſ. w. oder von GOtt und ſeiner Vorſehung durch Schmertzen, Kranckheiten, unzählbare Widerwärtigkeiten, durch geiſtliche Verbergungen, Entziehung ſeiner uns empfindlichen Kraft, und andere Prüfungen; oder endlich von dir ſelbſt durch die Unordentlichkeit deiner Complexion, durch die Verdorbenheit deines Fleiſches, durch das Gefühl deiner Schwachheit und Unbeſtändigkeit,

I. Theil. 1ter Brief. 5

digkeit, ja ſelbſt durch Sünden, ſo wider Willen und aus Uebereilung mögten geſchehen. Alles dieſes Creutz nimm auf dich, das iſt, mach dich darzu gefaßt, daß du nach der Natur nicht viel gemächliche Tage haben wirſt in dieſer Welt.

Faſſe einen guten Muth, und halte beſtändig aus; dabey bäte ohne Unterlaß um Muth, Stärcke und Gedult, und folge mir nach. Gieb dich mir in gäntzlichem Vertrauen über; Lege deinen Willen gantz in meine Hand; werde wie ein kleines Kind, das ſelbſt nicht kan gehen, noch weiß, wie es gehen ſoll; ſchleuß die Augen der Vernunft nur zu, und halte dich im Glauben an mich; mercke auf meines Geiſtes Regungen in deinem Inwendigen; wie ich dich überzeuge, erinnere und ziehe, ſo folge du mir einfältig und ohne Sorge; ich habe ſelbſt auch dieſen Verläugnungs- und Creutzes-Weg gegangen; ich will dich wohl recht führen; ich weiß am beſten, was dir nützlich iſt; halte mich nur beſtändig nahe und im Auge, und wie ich dir vorgegangen bin, und noch vorgehe innerlich und äuſſerlich, ſo folge du mir nach; dabey bäte ohne Unterlaß um Glauben, Einfalt und Treue.

Ja gewißlich, geliebte Freundin! es muß das Gebät bey allen andern Uebungen nothwendig gebraucht und geübet werden; theils, weil wir arme und ohnmächtige Creaturen in uns ſelbſt ſind, die nichts haben noch vermögen, als was wir alle Augenblicke an der Gna-

> *«Разъясню в немногих и простых словах, в чём заключается эта молитва, которую Господь Иисус, наш Предшественник, вкупе со всеми Своими последователями так любил и к которой так часто прибегал (Лк. 6, 12). Обще говоря, я понимаю сию молитву как внутреннейшее, теснейшее и ближайшее сообращение с Богом – когда мы веруем и познаём Бога как везде присутствующего, и* особенно *присутствующего в нас*, *и к Нему, как к соприсутствующему нам, часто (а по возможности – непрестанно) обращаем с благоговением и любовью наш ум и сердце; когда мы, внутренне простираясь пред Ним духом, поклоняемся Ему и прославляем Его; когда мы всецело предаём себя Ему в вечную собственность; когда мы с любовью сокровенно припадаем к Нему и ведём с Ним, как с сердечнейшим нашим Другом, искренний разговор, – чему всему научает нас вера и любовь»* (Терстеген Г. Духовные и назидательные письма о внутренней жизни и истинной сути христианства». Письмо первое).

В этом типично гностическом панибратстве с Богом как со своим Другом и

Предшественником и заключается ответ на вопрос, каким образом становится возможным неуловимый переход у Терстегена (от многих, действительно, ортодоксальных истин его сочинения) к невозможному в Православии мифическому монологу Христа-Бога, открывающему даже какие-то моменты Его божественной «психологии» (по причине ее подобия человеческой психологии).

> «*Конечно, при такой духовной практике, требующей большой осторожности, были необходимы трезвые и опытные наставники (духовное окормление в квиетизме почти идентично духовничеству и старчеству в православии). Этого не могло предложить протестантское пастырство (а в Римо-Католической Церкви квиетизм к тому времени был осуждён), и наставничество ложилось на плечи духовно одарённых мирян*» (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

То есть, по принципу, когда слепой ведет слепого, оба упадут в яму. Однако все эти параллели с Православием, как было сказано, приводятся игум. Петром, всерьез: между духовными исканиями протестантского пиетизма и тысячелетним опытом канонической Церкви он не делает никакой принципиальной разницы.

Хотя из приводимого им «жития» Терстегена невооруженным глазом видны типичные ошибки его подвязания, несоразмерные своим силам аскетические подвиги и т.п. Слишком «поверив в себя» в духовном плане,

> «*он поселился один и стал проводить весьма строгую жизнь. Уединённая работа, молитва, чтение Священного Писания и духовных книг сопровождались крайним аскетизмом. Ел он один раз в день самую скудную пищу (чаще всего это была мука, разведённая в воде, и стакан молока), а почти все деньги от продажи своих лент раздавал бедным. Из-за слабого здоровья (Терстеген всю жизнь страдал частыми и сильными головными болями) он нередко по целым неделям вынужден был лежать в постели, и тогда источник его дохода и вовсе иссякал, так что порой он доходил буквально до порога нищеты»* (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

Неудивительно, что при таком «истинно-христианском» самоистязании первый порыв веры Терстегена перешёл в ее многолетний кризис, где болезни духовные сопровождались физическими. Но затем, по убеждению жизнеописателя, наступает долгожданный период полного духовного выздоровления. Что органично (по мнению автора) выражается в написании Терстегеном письма Христу… собственной кровью.

> «*Тяжкий духовный кризис Терстегена закончился в 1724 году, когда во время поездки в соседний город его сердце просветилось Божиим светом и совершенно успокоилось. После этого 13 апреля, в Великий Четверг, Терстеген написал собственной кровью весьма примечательный документ. Вот его текст: “Моему Иисусу. Тебе, моему единственному Спасителю и Жениху Иисусу Христу, я предаю*

себя в полную и вечную собственность. С этого вечера, в который Ты, жених крови и прибежище моё, Своею смертною скорбью и бореньем до кровавого пота в Гефсиманском саду выкупил меня, как невесту, Себе в собственность, разрушил врата ада и отверз мне любвеобильное сердце Твоего Отца, – я всем своим существом отрекаюсь от всяких прав и всяческой власти над собою, какие только мог бы мне беззаконно дать сатана…» (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание).

Отдавая должное искренности веры Терстегена и даже допуская богоугодности и таких ее выражений (о чем мы, не настолько близко стоящие к Нему, судить не беремся), все же, исходя из духовного опыта святоотеческой литературы (единственного для нас мерила в подобных вопросах), характеризовать такой документ как свидетельство духовного выздоровления не только ни представляется возможным, но, скорее наоборот, говорить нужно о переходе болезни в какую-то новую стадию.

Разве эти кровопускания не то же самое, по сути, что «стигматы» Франциска Ассизского, то есть, атрибуты лжехристианской «святости», лишь в ином выражении («*в его эпоху это явление было достаточно распространено в квиетистской среде, так что Терстеген здесь следовал традиции. Это было предельно серьёзное выражение того, что заключён своеобразный обет, принято решение всецело посвятить себя одному только Богу*» (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание))? И то, что эта духовная патология расценивается игум. Петром как «обогащение» святоотеческого опыта духовной жизни, говорит о том, что «истинное христианство» нового гностицизма, мягко говоря, не прошло для него бесследно, как и для других представителей богословского модернизма, утратившихся способность «различения духов».

«Чтобы не сообщаться с “явными грешниками”, Терстеген в церковь не ходил и к Таинству Вечери не приступал <...> такой отказ от причастия вместе с “грешниками” был вполне традиционен для реформатского пиетизма. <...> Терстеген следовал этому воззрению и обосновывал своё нехождение в церковь именно нежеланием причащаться с “неистинными христианами”. <...> земная церковь – падшая, в ней всё настолько перемешано, что подлинному христианину лучше соотноситься с ней минимальным образом» (игум. Петр (Мещеринов). Герхард Терстеген. Жизнеописание)

Оправдание, которое игум. Петр находит очередному пароксизму «истинного христианства» Терстегена, уже само выдержано в духе «истинного христианства», то есть построено на его основном доводе:

«*Было ли это церковным сепаратизмом*? *Формально да <…>. Но духовная жизнь Терстегена была гораздо глубже формальных определений*» (там же),

то есть, «морально выше», а значит, более «христианской», по сути.

Подобным образом Достоевский обосновывал религиозный титанизм Жорж

Санд и ее героев, что стало главной отличительной чертой и его собственного типа главного героя (гностической «диалектики» Великого Грешника).

> «*Жорж Занд умерла деисткой, твердо веря в Бога и бессмертную жизнь свою, но об ней мало сказать этого: она сверх того была, может быть, и всех более христианкой из всех своих сверстников – французских писателей, хотя формально (как католичка) и не исповедовала Христа. Конечно, как француженка, сообразно с понятием своих соотечественников, Жорж Занд не могла сознательно исповедовать идеи, что "во всей вселенной нет имени, кроме Его, которым можно спастися", – главной идеи православия; но, несмотря на кажущееся и формальное противоречие, повторяю это, Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою…*».201

> «*Прекрасные позднейшие произведения ее <…> Считали себя выше Христа. В героинях нет смирения, но есть жажда добродетельной жертвы, подвига <…> Тем и спаслась*».202

> «*От гордости и от безмерной надменности к людям он становится до всех кроток и милостив – именно потому что уже безмерно выше всех*».203

Так же, как у западных пиетистов, гностическая борьба за «истинное христианство» выражается у игум. Петра (Мещеринова) не только в апологии теологического и духовно-практического изуверства Терстегена как аналогичного православной вере и духовной жизни, но и в прямых нападках на последнюю, то есть, предъявлении ей стандартного перечня претензий «истинного христианства». И по-другому не могло и быть, настолько две эти традиции духовно несовместимы и несопоставимы, ибо «какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» (2Кор 6:15-16). Поэтому от параллелей с Православием, как было сказано, апологет пиетизма переходит уже к перечислению преимуществ последнего и недостатков Восточной Церкви.

> «*Наставления мистического характера о внутренней жизни можно найти у преп. Макария Великого, отчасти у свт. Феофана Затворника и у других древних и новых святых. Но если в творениях св. отцов это мистико-этическое учение чаще всего рассеяно в виде отдельных*

201 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1,II / Д.,XXIII,37.
202 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,220,223.
203 Достоевский Ф. .Житие великого грешника. Наброски и планы 1867-1870 гг. / Д.,IX,139.

афоризмов, размышлений, указаний и тому подобного, то Терстеген излагает его внятно, системно и кратко. В этом заключается преимущество терстегеновских текстов перед безбрежным морем святоотеческой письменности».

«*Терстеген специально строит своё изложение так, чтобы всё церковно-институциональное оказалось за скобками. Богослужение для него – это исключительно внутреннее делание христианина (для православных понятие "богослужения" чаще всего сводится к участию в храмовом действе). Терстеген решительным образом концентрирует всё своё внимание только на внутреннем богообщении, и ни о каких внешнецерковных действиях, как непременном условии для него, не упоминает. Напротив, свт. Феофан сущностной и обязательной стороной духовной жизни полагает не только Таинства, но и активное участие во внешнецерковных чинах: выстаивание служб, соблюдение дисциплинарных постов и прочих византийско-обрядовых установлений, совершение множества поклонов и так далее*» (игум. Петр (Мещеринов). Терстеген и православие: «зачем это нужно»?)

Между тем умаление сакраментальной стороны духовной жизни (то есть, участия в Таинствах Церкви) как основного источника подачи Божественной благодати у Терстегена есть не что иное, как атрибут классического пелагианства, лишь разновидностью которого выступает лютеранский пиетизм.

«*На современного русского православного читателя весьма сильное влияние оказали (и отчасти продолжают оказывать) сочинения святителя Игнатия (Брянчанинова). Известно, что свт. Игнатий был решительным противником книги Фомы Кемпийского “О подражании Христу” и крайне резко критиковал её. А поскольку в силу некоторых обстоятельств (требующих отдельного рассмотрения) свт. Игнатий в советское и постсоветское время из всего лишь одного из духовных писателей XIX века превратился в какого-то “отца отцов”, чуть ли не олицетворяющего в своих сочинениях пресловутый consensus patrum, то его мнение для многих является некоей “конечной инстанцией” православия*» (игум. Петр (Мещеринов). Терстеген и православие: «зачем это нужно»?).

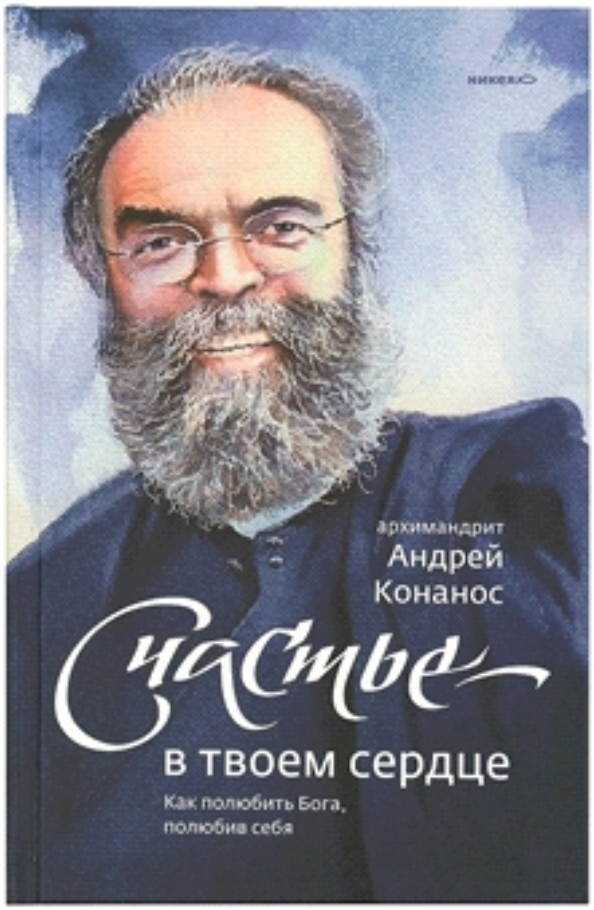
Ошибка святителей Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника, по мнению игум. Петра (Мещеринова), заключалась в том, что они мало зная западно-христианскую традицию, сделали поспешный вывод о ней на основании самых грубых ее образцов, а вот, дескать, такие духовные писатели и подвижники благочестия, как Терстеген, это совсем другое дело, они и самим святителям еще могут дать фору по части «внутренней жизни в сладчайшем Иисусе», потому что первые кровью писем к Нему написать не удосужились («*к сожалению, текстов Терстегена они не знали, поэтому судили о западной мистике весьма однобоко*»). Но из самих же переводов игум. Петра и приведенных им сведений биографического характера («*переводил он [Терстеген] и <…> известную книгу Фомы Кемпийского “О*

подражании Христу", приспособив её для чтения протестантов»), то есть, самой презентабельной подачи подобного рода духовной литературы, еще более убеждаешься в правоте святителя Игнатия в его оценке западно-христианской «святости» как «прелести», или разновидности умопомешательства.

«Займитесь чтением Нового Завета и святых Отцов православной Церкви (отнюдь не Терезы, не Франциско в и прочих западных сумасшедших, которых их еретическая Церковь выдает за святых!); изучите в святых Отцах Православной Церкви, как правильно понимать Писание, какое жительство, какие мысли и чувствования приличествуют христианину. Из Писания и живой веры изучите Христа и христианство...».204

204 свт. Игнатий (Брянчанинов). Собрание писем. М., 1995. С. 396.

Природа оптимизма нового богословия



Спастись, согласно современным богословским представлениям, стало легче, поэтому и «жить стало веселей». Спасаться теперь можно и в расколе, и в ереси, и в другой религии, и даже в атеизме, нужно только быть «хорошим человеком», придерживаться общечеловеческих нравственных норм.

> «*Понадобились многие века, чтобы на почве прогрессирующего развития общественных отношений, совершавшегося в ходе всё более целеустремленной борьбы за социальную справедливость, под влиянием гуманизма, просвещения и революционных учений, христианская мысль смогла произвести коренную переоценку ценностей и взглянуть на "земной град" значительно объективнее, избегая как излишней его идеализации, так и недооценки его значения в плане общепромыслительной и спасающей деятельности Божией, направляющей весь мир к полноте времен, когда вся, способная к вечной жизни, тварь будет чудесно преображена и соединится под Главой Христом в славе торжествующего Небесного Иерусалима*».205

205 Христианская ответственность за лучший мир. Основной доклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (произнесен 30 сентября 1971 г. на IV Всехристианском Мирном Конгрессе в Праге). ЖМП, 1972. №1. С.42.

Конечно, и ортодоксальное богословие было по-своему «жизнерадостным» и «оптимистичным». «Радуйтесь всегда в Господе; и ещё говорю: радуйтесь» (Фил 4:4). Основное отличие традиционной христианской радости и модернистского «мажора» можно проследить на примере заповедей блаженства (то есть, новозаветного декалога, основных тезисов евангельского учения), согласно которым, одним из условий «радости и веселия» христиан является то, что при этом «будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф 5:11-12). «Блаженны вы», потому что «так гнали и пророков, бывших прежде вас», и поэтому «велика ваша награда на небесах» (Мф 5:11-12). Данной составляющей и лишено модернистское «блаженство» по причине означенного «*прогрессирующего развития общественных отношений, социальной справедливости, гуманизма и просвещения*». Ни о каких гонениях за веру, «сораспятии Христу», «крестноношении» здесь речи уже не идет, потому что весь оптимизм нового богословия и построен на «диалектическом снятии» коренного христианского противоречия Церкви и мира, переоценке роли последнего «*в плане спасающей деятельности Божией*» и человеческой.

Это означает, что и «блаженство» модернизма носит уже посюсторонний характер. Источником его выступает «радость и веселие» не столько с Распятым и Воскресшим Христом и «бывшими прежде пророками» и мучениками за веру, сколько со «всей тварью». «…но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете. Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется» (1Пет 4:13-14). Дух Святой потому и называется Утешителем, что утешает духовными радостями учеников Христовых в их неизбежных скорбях в мире. Оптимизм же нового богословия зиждется на утопии общечеловеческого прославления Божия, всемирного религиозного монизма, глобального поклонения Духу, в частности, посредством монизма нравственного. Поэтому и радость его имеет принципиально иную природу, не духовную (то есть, благодатную), но светскую, гуманистическую как псевдохристианскую. «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин 16:33). Тогда как новое богословское сознание испытывает свою радость не только в мире, но и вместе с миром, а значит, и от самого мира.

> *«Ведь большинство жителей Соединенных Штатов являются христианами, они исповедуют те же самые ценности, они принадлежат к единой христианской семье <…> И в этом смысле моя встреча с Папой Франциском была очень важной. <…> Потому что у двух собеседников был общий нравственный консенсус – вера в Господа Иисуса Христа, в его заповеди, в его законы. Но ведь эти же заповеди и законы присутствуют и в мусульманском мире, и даже в светском гуманизме. <…> Полагаю, что моя встреча с понтификом внесла свой скромный вклад в формирование этого будущего нравственного консенсуса для всех людей»* (Полная версия эксклюзивного интервью

патриарха Кирилла телеканалу RT).

Но в том-то и дело, что «нравственный консенсус» мира сего не предполагает «сораспятия Христу». «И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его. Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему» (Мф 28:8-9). Великой радости Воскресения предшествовала пропорциональная ей по величине скорбь Голгофы, участвовать в которой христианин призван. «О сем [силою Божиею через веру соблюдении ко спасению] радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений» (1Пет 1:5-6). Заповеданное христианам «распятие плоти со страстями и похотями» (Гал 5:24) означает, прежде всего, распятие присущих падшему естеству страстей именно на «кресте» новозаветных заповедей («Распнись на кресте заповедей евангельских, непрестанно содержи себя пригвожденным к нему»),206 исполнение которых превышает силы человеческого естества и совершается подаваемой Святым Духом благодатью. Поэтому положение «блаженны вы» (как и «радуйтесь») предшествует собственно самой заповеди как нравственному закону, или норме, которой необходимо следовать, потому что «блаженство» как благодатная сила, которой эта норма может быть исполнена человеком, предшествует ему (а не только является наградой – «блаженством» как состоянием духа, исполнившим должное).

В то время как «блаженство» «нравственного монизма» построено на совершенно иных принципах. Основные положения этого нового богословского учения восходят к «нравственной метафизике» Канта как «*системе вознаграждающей себя самое моральности*».207

> «*Блаженство есть удовлетворение всех наших склонностей <…>. Практический закон, основывающийся на мотиве блаженства, я называю прагматическим (правило благоразумия); а закон (если такой закон существует), имеющий своим мотивом только достойностъ счастья, я называю моральным (нравственным) законом. Прагматический закон советует, что нужно делать, если мы хотим быть причастными к блаженству, а нравственный закон повелевает, как мы должны вести себя, чтобы быть лишь достойными блаженства*».208

Таким «прагматическим законом», нравственными «правилами», соблюдение которых сделает человека «причастником блаженства», как раз и являются евангельские заповеди блаженства (которые являются основным «мотивом» духовной жизни христианина). И этот «прагматизм» отвергается Кантом (критикуется как ложный принцип нравственности) с тех же примерно позиций, что «схоластический юридизм» догматического учения Церкви – в «нравственном монизме». Соответственно, и источником «блаженства» в

206 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о молитве умной, сердечной и душевной. Аскетические опыты. Т.2. Цит. изд.

207 Кант И. Критика чистого разума. М., «Мысль», 1994. С.474.

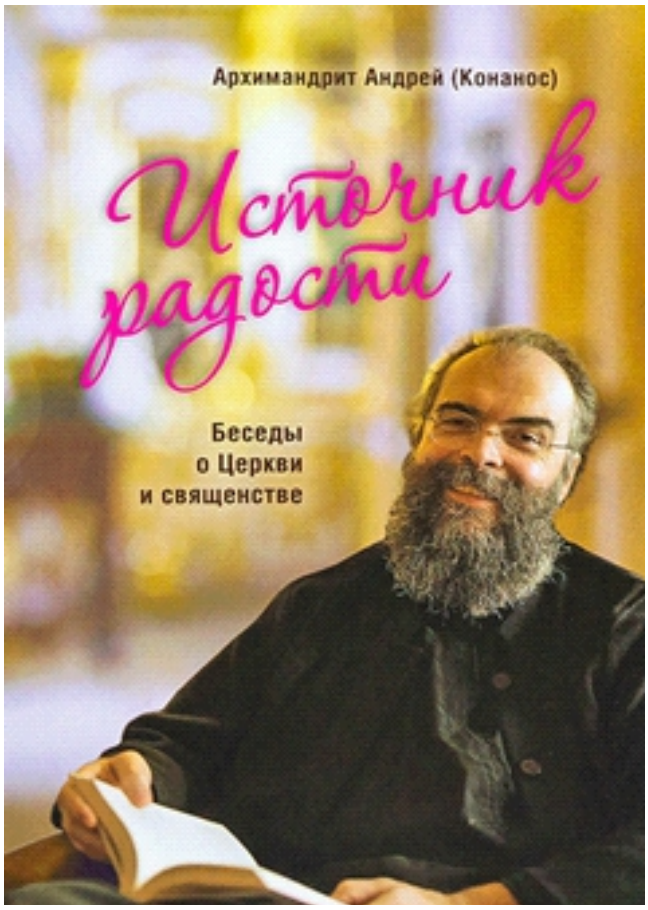
208 Там же; с.472.

новом богословии оказывается «внутренний закон нравственности», сознание «достойности счастья» человеком, исполняющим его. И это, по сути, уже противоположное учение.

> «*Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, <…> он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения закона*…».209

> «*В чем закон этого идеала [Христа]? Возвращение в непосредственность, в массу [в естественное состояние], но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо*».210

Если традиционное христианское сознание предполагает «духовную нищету» и недостойность блаженства (спасения, Царства Небесного) и уповает лишь на Божию благодать (благодаря Искуплению как единственному совершенному «исполнению закона»), то новое богословское сознание, вслед за Кантом, Шеллингом, Хомяковым, Достоевским и т.д. находит альтернативный источник «блаженства» как полноты духовных сил в самом человеке (в его разуме, в его воле, в его «непобедимых ощущениях»).



209 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1863-1864 гг. / Д.,XX,175.
210 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,200.

Из-за такого, условно говоря, понижения себестоимости христианского спасения, происходит ослабление различных канонических норм (постов, ограничений по допущению к Таинствам, правил межконфессионального общения и т.п.), модернизация (либерализация) богослужебного устава, спекуляции на принципе «икономии» (всевозможных послаблений из «пастырских соображений») и т.п. Одно из видимых следствий этого процесса – участившиеся случаи добровольного снятия сана проповедников «радостного христианства» (раз с таким же успехом спасаться можно и «в миру»).

> «*Сегодня важный день в моей жизни, – написал он на своей странице в Facebook. – Что-то очень важное заканчивается. И начинается что-то новое. Сегодня я подал в святую Афинскую архиепископию прошение об увольнении из числа духовенства и снова стал простым гражданином мира сего. Теперь я "простой" Андреас Конанос*» (Греческий богослов Андрей (Конанос) сообщил, что оставляет священнослужение).

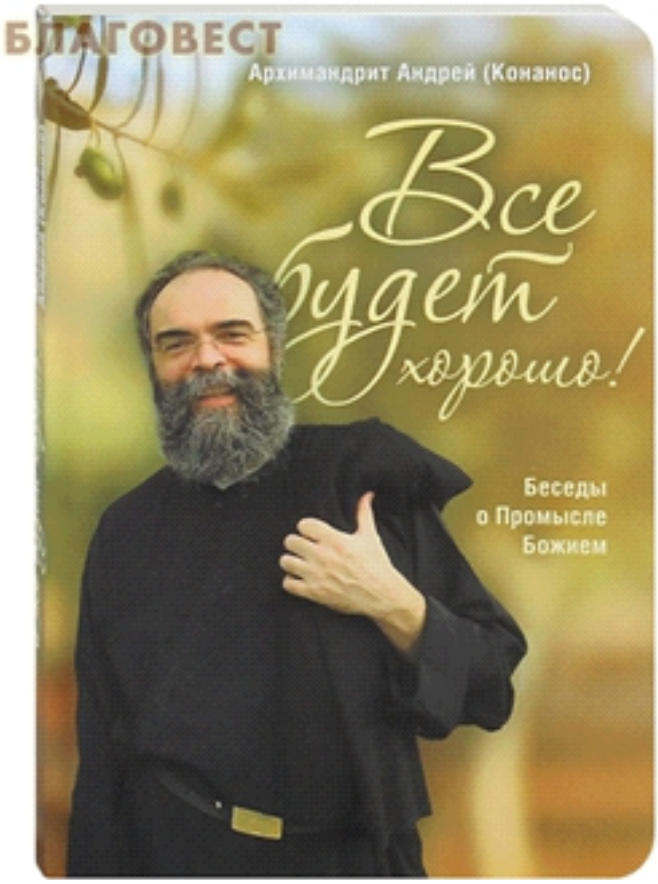
В основе всех этих явлений и тенденций новейшей церковной жизни и богословской мысли лежит именно сотериологическая девальвация, сводящая к минимуму разность между «званными» и «избранными» и повышающая общей уровень оптимизма в богословском модернизме и, соответственно, ослабляющая позиции таких ортодоксальных понятий как «страх Божий», «память смертная», сознание своей греховности и недостойности спасения.

> «*Христос снимает с нас страх смерти. Он говорит нам, что никакой смерти нет, — забудьте о смерти, есть бессмертие. И Он вводит нас в то бессмертие, которое наполнено Его жизнью, Его Божественным присутствием. И что же это означает для нас, живущих во плоти в этом ограниченном мире, живущих в той или иной мере в преддверии своей физической смерти? <…> Мы живем в преддверии этого события, но Воскресение Христово наполняет наш взор в будущее огромным оптимизмом и жизненной силой. Для нас ничего не должно быть страшно в этом мире, потому что мы бессмертны. Ничего не должно быть ужасающим для нас, потому что никаких ужасов не может быть для тех, кто точно знает о своем бессмертии. И это самая главная весть, которую Христос Своим Воскресением передал всему роду человеческому. Поэтому христианство является верой, исполненной огромного глобального оптимизма*» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Пасхальной великой вечерни в Храме Христа Спасителя в Москве).

Акцент патристики с постоянного напоминания «блюсти, как опасно ходите» (Еф 5:15) («ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдёт праведности книжников и фарисеев, то вы не войдёте в Царство Небесное» (Мф 5:20)), перемещается на положение «Бог есть любовь» (1Ин 4:8). «Святые Отцы совмещают все делания инока, всю жизнь его в плач. Что

значит плач инока? Это — его молитва».211 Проповеди бывшего архимандрита Андрея (Конаноса) носили обратный характер:

> «*Бог тебя любит, но ты обычно не чувствуешь этого сердцем… Говоришь: “Я чувствую за собой вину”. И сколько еще ты будешь чувствовать эту вину? сколько времени ты будешь таким? Всю жизнь? …почему… постоянно плачешься? Почему твое сердце тяжко вздыхает? Где у тебя прощение, где улыбка надежды, где та воскресная улыбка, с которой говорят: “Бог меня простил”?» «Мы свыклись с чувством вины, скорби, с разочарованиями и, когда они исчезают, не чувствуем себя на седьмом небе от счастья: нам их не хватает, мы не можем без них сделать ни шагу вперед и сказать, что заслуживаем счастья*» (Архимандрит Андрей (Конанос). Холст жизни).



Снятие Конаноса с себя сана напоминает уход Алеши Карамазова из монастыря после смерти «старца» Зосимы, в романтическом «богословии» которого, в свою очередь, звучали основные мотивы наставлений Конаноса.

> «*…жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай*».212
>
> «*Он не остановился и на крылечке, но быстро сошел вниз. Полная*

211 свт. Игнатий (Брянчанинов). О молитве (Аскетические опыты). Цит. изд. / св. Исаак Сирин. Слово 21.

212 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.6, гл.II / Д.,XIV,260.

восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною… Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и исступленно клялся любить ее, любить во веки веков. "Облей землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои…" — прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и "не стыдился исступления сего". Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, "соприкасаясь мирам иным". Простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся».213

Иными словами, герой Достоевского ушел из монастыря именно потому, что «соприкасаться мирам иным» можно, будучи и «гражданином мира сего», который, по догмам почвеннической религии всеединства, есть даже более «храм Божий», чем храмы рукотворные.

«*Спасение так близко к нам, а мы этого не понимаем. То есть оно переплетается с нашей жизнью, Бог проходит так близко от нас, чтобы мы Его ощутили, задумались о Его любви. Проходит так деликатно и говорит:– Я ничего тебе не сделаю. Я только люблю тебя, что Мне еще делать? Л-ю-б-л-ю тебя! – А что Ты еще делаешь? – Да это только и делаю – люблю. И жду. Жду твоего покаяния, твоей перемены*» (архим. Андрей (Конанос). Мы проходим мимо своего спасения).

О том, что Бог еще и судит грешников с самыми страшными для них последствиями, говорить в новом богословии либо не принято, либо – функция суда (как и спасения) вообще оказывается переданной человеку, его нравственной «ответственности» и «сознанию долга» (раз свойства Божии исчерпываются любовью, которая «никого не судит»).

«Что значит – суд пред Богом? Подводится некий первоначальный итог жизни человека. 40 дней – некий экзамен, как в школе, только не Бог судит человека, а сам человек перед лицом святыни падает или спасается. Это зависит от характера земной жизни. Бог насилия не производит, Он – величайшая любовь, человек сам идёт к Богу или уходит от Него». «*Вы спрашиваете о Последнем суде, который часто*

213 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.7, гл.IV / Д.,XIV,328.

называется Страшным? Это последний акт в истории человечества, открывающий начало его вечной жизни. Он последует за всеобщим воскресением, в котором произойдет восстановление всей духовно-телесной природы человека, в том числе и полноты воли, а, следовательно, и возможности окончательного самоопределения человека – быть ему с Богом или навсегда уйти от Него. По этой причине Последний суд именуется Страшным. Но Христос на этом суде не окажется греческой Фемидой – богиней правосудия с завязанными глазами. Напротив, перед каждым человеком во всей силе и очевидности откроется нравственное величие Его крестного подвига, Его неизменная любовь. Поэтому, имея печальный опыт земной жизни и ее "счастья" без Бога, опыт "экзаменов" на мытарствах, трудно предположить, чтобы всё это не тронуло, точнее, не потрясло сердец воскресших людей и не определило положительного выбора падшего человечества. <…> Ибо ад <…> находится "в глубине сердца человеческого". Потому двери ада могут быть заперты только изнутри самими его обитателями, а не запечатаны архангелом Михаилом семью печатями, чтобы оттуда никто не смог выйти».214

«Архангел Михаил» этого богословского пассажа – это как раз носитель «общечеловеческих нравственных ценностей». У него уже больше общего с «нежным ангелом» Пушкина, что «в дверях эдема главой поникшею сиял» (уже ощущая некоторый дефицит радостей жизни), чем с догматическим представлением о бесплотных силах. Соответственно, и сами новые христиане (в лице носителей нового богословского сознания) предстают перед нами какими-то романтическими героями или кантианцами, для которых нравственный (то есть, естественный) «закон природы» является более сильным мотивом праведной жизни (удержания себя от греха, борьбы со страстями), чем святоотеческое «держание ума во аде» и упование на милость Божию.

Таким образом, общий повышенный оптимизм богословского модернизма оказывается тесно связан с его сотериологией, где превалируют принципы «нравственного монизма» с его антиюридической полемикой. Отказ от традиционного толкования догмата Искупления превращает новое богословие в квазирелигию нравственного самоспасения, оптимизм (как ложное «блаженство») которой имеет чисто психологическое («душевное») или рациональное происхождения, являясь чем-то вроде самовнушения, солипсического переживания.

«*В умопостигаемом, т.е. моральном, мире <…> можно мыслить такую систему связанного с моральностью соразмерного блаженства как необходимую, ибо свобода <…> сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые такими*

214 Осипов А.И. 9 вопросов о смерти / Интервью журналу «Фома» (2012).

принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия».215

Принципиальное отличие христианской сотериологии, кратко изложенной в евангельских заповедях блаженства, заключается в том, что единство того, что в «метафизике нравственности» (кантианстве) и «нравственном монизме» (богословского модернизме) называется «нравственным законом», и «блаженства» (как результатом исполнения этого закона) – это единство в Христианстве обеспечивается божественной благодатью, трансцендентной человеческой природе (а не внутренне присущей как «нравственное начало», общее божественной и человеческой природе – в монизме). И поэтому модернистский «оптимизм» («блаженство» Канта, «радость» Конаноса, «восторг» Достоевского) является переживанием естественного как сверхъестественного, или квазиблагодатным состояниям.

215 Кант И. Критика чистого разума. Цит. изд. С.474.

Наместник Христа на русской земле

(антикатолическая полемика славянофилов как один из истоков экуменизма)

Если сравнивать отношение первого (славянофильско-почвеннического) и последующих поколений отечественного богословского модернизма к католицизму, то трудно не заметить существенного отличия, если не прямую противоположность основной направленности этих отношений, а именно, непримиримую полемику в первом случае:

> «*Возможно ли сближение между нами? Ответ может быть только отрицательным*»;216

и экуменический диалог с его откровенным филокатоличеством – во втором. Так, уже у Соловьева (ближайшего ученика Достоевского) мы можем наблюдать этот переворот восприятия и оценки латинства с полного неприятия как

> «*все равно что веры нехристианской*»217

на апологию и синтез. При этом в самом русском богословском модернизме на всем протяжении его истории мы видим единомыслие и преемственность по всем основным направлениям. О причинах того, почему это, казалось бы, столь существенное разногласие не становится поводом для серьезной размолвки «отцов и детей» нового русского богословия, и хотелось бы поговорить.

* * *

Началом полемики следует считать «Философические письма» (1931) Чаадаева, в которых впервые в светской религиозно-философской мысли в России ставился вопрос об оценке католицизма с православной точки зрения, вернее – позиционирующей себя в качестве таковой, «истинно-христианской», но ей не являющейся (Чаадаев не отказывался от Православия, даже продолжал участвовать в Таинствах Русской Церкви и был похоронен по православному обряду). Хотя оценка в данном случае выносилась противоположная славянофильской, главным у Чаадаева была его риторика, в которой узнаваема будущая риторика славянофилов и почвенников («*всемирное воспитание человеческого рода*», «*развитие человечества*», «*абсолютный разум*», «*нравственное начало*», «*духовный застой, препятствующий исполнению предначертанной свыше исторической миссии*», а именно, «*водворению царства божьего на земле*»). Это означает, что восприятие Чаадаевым католицизма было искажено тем же самым

---

216 Хомяков А. Несколько слов православного христианина по поводу западных исповеданий. По поводу брошюры г. Лоранси / Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. М., «Медиум», 1994. С.55.

217 Достоевский Ф. Идиот / Д.,VIII,450.

образом (а именно, шеллингианским панентеизмом, французским социал-утопизмом и каббалистическим мистицизмом), что и восприятие Православия – славянофилами. Таким образом, в самом возникновении этой полемики в истории новой русской богословской мысли мы имеем как бы зародыш, или прототип того экуменического всеединства, к которому эта полемика придет как к последнему синтезу после всех исторических перипетий своего «диалектического развития».

Поводом к включению славянофилов в дискуссию послужила статья Тютчева на французском языке «Папство и римский вопрос с точки зрения Санкт–Петербурга» (Париж, 1849), вызвавшая серию возражений католического публициста П.С. Лоранси, подытоженные им в брошюре 1852 г., на которую, в свою очередь, отвечал уже Хомяков первой статьей своего цикла «Несколько слов православного христианина по поводу западных исповеданий» (Париж, 1853)).

Основной упрек, выдвигаемый Тютчевым католицизму, заключался в папоцезаризме, то есть, присвоении Римским епископом верховной светской власти (в придачу к высшей церковной).

> «*В течение веков Западная церковь, под сенью Рима, почти совершенно утратила облик, указанный её исходным началом. Она перестала быть, среди великого человеческого общества, обществом верующих, свободно соединенных в духе и истине под Христовым законом: она сделалась политическим учреждением, политическою силою, государством в государстве*».218

Эта «*секуляризация*» института папства, по мысли Тютчева, запустила механизм дальнейших искажений в правовом сознании Запада, что логически привело к протесту и церковному (Реформации), и социально-политическому (революции). Последняя мысль (атеизм как порождение папизма) станет одной из постоянных величин антикатолической полемики Достоевского.

> «*Революция, которая есть не что иное, как апофеоз того же самого человеческого я, достигшего до своего полнейшего расцвета, не замедлила признать своими и приветствовать, как двух своих славных предков — и Григория VII-го и Лютера*».219

В целом, аргументация Тютчева (в сравнении со славянофилами и почвенниками) была, пожалуй, наиболее близкой традиционной полемике Восточной Церкви с латинством, хотя он и намеренно обходил догматические вопросы (возможно, по той причине, что богословская критика западных конфессий, то есть, обличение их как ереси, долгое время было запрещено в России, и Тютчев, служащий в тот момент цензором, даже публикуясь в Европе, мог учитывать это обстоятельство). Тем не менее нельзя сказать, что его изложение совсем лишено богословских искажений – в силу влияния все

218 Тютчев Ф. ПСС. СПб, 1913. С.482.
219 Там же; с.481.

того же шеллингианства, незаметно подменяющего «русскую» (то есть православную) «точку зрения», «*точкой зрения человеческого разума*»,220 а значит, сводящего вопрос в плоскость того же самого устроения гностического «*царствия божьего на земле*», или «*конструкции идеального мира*» (в терминах шеллингианства). В частности, в статье Тютчева звучит уже вполне экуменическая идея о сохраняющемся мистическом единстве Западной и Восточной Церкви, вопреки нанесенной этому единству «кровоточащей ране» великой схизмы.

> «…*ужели христианам нельзя надеяться, что Бог благоволит соразмерить силы Своей церкви с тем новым подвигом, который Он ей назначил; что накануне готовящегося боя [с революцией] Он благоволит возвратить ей полноту её сил, и для этого Сам, в положенный Им час, уврачует Своею милосердою рукою язву на её теле, нанесенную рукою людей — ту зияющую язву, которая уже восемьсот лет не перестает точить кровь? Православная церковь никогда не отчаивалась в этом исцелении. Она ждет его, рассчитывает на него — не с надеждой только, но с уверенностью. Как тому, что́ едино по существу, что́ едино в вечности, не восторжествовать над разъединением во времени?*».221

Именно таким образом (как экуменический проект) основная мысль статьи была воспринята в католической Франции. «Приведя краткое резюме статьи Тютчева, Лоранси приходит к заключению, что “это, несомненно, новая теория единства”, “блестящая противоположность теориям христианского единства, изложенным г-ном де Местром”».222

* * *

У Хомякова, самонадеянно переводящего дискуссию в область вероучения, пагубное влияние шеллингианского всеединства (неогностической «философии тождества») усугубляется. Так, основное положение своей экклезиологии он формулирует следующим образом:

> «*Полнота духа церковного не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает Сам Себя и не может не знать*».223

Такое отождествление благодати как «духа церковного» и Ипостаси Святого Духа напоминает учение Варлаама, которое, согласно свт. Григорию Паламе, сродно как раз латинской харизматологии и взаимосвязано с латинским учением об исхождении Святого Духа и от Сына (не случайно экклезиология Хомякова будет в дальнейшем востребована новой теологией католицизма).

---

220 Там же; с.480.
221 Там же; с.500.
222 Тютчев Ф. ПСС в 6 т. М., изд. центр «Классика», 2002. Т.3. С.86.
223 Хомяков А. По поводу брошюры г. Лоранси. Цит. изд. С.47.

Следующее выражение Хомякова продолжает эту параллель.

> *«Церковь в ее целости начертала Священное Писание; она же дает ему жизнь в Предании»*.224

Тождество Церкви и Духа Божия наделяет ее божественной способностью «животворения», делает Церковь источником собственной духовной жизни, либо – хуже того – какой-то дополнительной божественной «ипостасью» (вроде Софии), именно «собирательным существом», только в состоянии гностической «полноты» обладающим совершенством ведения и святостью.

> «*…неведение есть удел каждого лица в отдельности так же, как грех, и разумение, равно как и совершенная святость, принадлежат лишь единству всех членов Церкви»*.225

Тем самым, полемика с католицизмом и протестантизмом ведется Хомяковым с позиций скорее шеллингианства, чем православного учения о Церкви, отдельные положения которого хотят и звучат здесь, но, как правило, излагаются в духе натурфилософии всеединства и на ее языке. Ср.:

> «*Всеобщее начало жизни индивидуализируется в каждом отдельном живом существе (как в особом мире) в зависимости от степени его рецептивности. Все многообразие жизни во всем творении заключено в единстве положительного начала всех существ и в различии отрицательных начал в каждом отдельном существе»*.226

В других вопросах мысль Хомякова оказывается ближе уже к протестантизму с его демократизмом, с позиций которого, в частности, он критикует латинское разделение церкви на «учащую» (клир) и «поучаемую» (мирян), отрицая особое положение епископата в вопросе учительства и, соответственно, его привилегированное право принятия решений на соборах.

> «*Церковь не признает иной Церкви учащей, кроме самой себя в своей целости»*.227

К достоинствам богословско-полемических сочинений Хомякова можно было бы отнести наличие ссылок на «Окружное Послание» патриархов от 6 мая 1848 (чего, например, напрасно было бы искать у Достоевского, все «богословие» которого носит «авторский» характер от начала и до конца) как самый актуальный в тот момент вероучительный документ по данному вопросу, специально посвященный православному отношению к латинству. Однако и здесь прямым цитатам Хомяков предпочитает собственный творческий пересказ, перемежая его скрытыми цитатами из

224 Там же.
225 Там же.
226 Шеллинг Г. О мировой душе / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т: М.: «Мысль», 1987. С.128.
227 Хомяков А. По поводу брошюры г. Лоранси. Цит. изд. С.52.

«*славного Шеллинга, одного из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен*»,228

впадая, тем самым, в тот же самый «рационализм» (или «плотское мудрование» и «лжеименное знание» – в терминах Писания), в котором справедливо обличает западные исповедания, «*ставящие на место взаимной любви* [соборного разума Церкви] *гарантию человеческого разума*», в данном случае – «гениальнейший ум» Шеллинга. То же самое касается диалектики Гегеля, которая оценивается Хомяковым как необходимая составляющая подлинной (то есть христианской) гносеологии и которую поэтому нужно только восполнить недостающими элементами «всецелого разума» (верой, в частности) – и она начнет исправно приносить плоды познания истины.

«…*ибо рационалистическая философия рядом строгих умозаключений (которыми по праву может гордиться Германия) пришла в школе Гегеля, сама того не желая, к доказательству, что одинокий разум, познающий отношения предметов, но не самые предметы, приводит к голому отрицанию, точнее к небытию, когда отрешается от веры, т.е. от внутреннего познания предметов*»,229

потому что

«*направляемая непобедимою десницею Божиею каждая эпоха в истории человечества приносит с собой важные поучения <…> дабы знание всех восполнялось от слабого разумения каждого*».230

Поэтому если учение Церкви не предполагает непременного покаяния и возвращения в нее исторически отпавших от нее сообществ, потому что это не повреждает ее единства и соборности («Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но [они вышли, и] через то открылось, что не все наши» (1Ин 2:19)), то искаженная идеями философского всеединства экклезиология Хомякова включает в себя такое положение как необходимое:

«*Один Бог знает час, предустановленный для торжества истины над извращением людей или их немощью. Этот час наступит, я в этом не сомневаюсь*…».231

Потому что

«*и нашему веку, как векам предшествовавшим, Провидение не отказывает в своих высших наставлениях; а уразумение их*

228 Там же; с.64.

229 Там же; с.70.

230 Хомяков А. По поводу одного Окружного послания парижского архиепископа / Там же; с.74.

231 Хомяков А. По поводу брошюры г. Лоранси. Цит. изд. С.57.

облегчается тем, что, благодаря международным сношениям более частым и гласности менее стесненной, слово человеческое идет об руку с историческим делом и, частью обдуманными, частью невольными признаниями немедленно обнаруживает вызвавшие его побуждения».232

Иными словами, «высшие наставления» самого Хомякова (как избранного Провидением выразителя истины на заключительном этапе развития человечества), его проповеди западным раскольникам и должны были послужить грядущему их вразумлению, раскаянию и обращению в православную веру.

При этом одно из обличений Хомякова «*рационалистических сект папизма и Реформы*» («*западного раскола, который есть не что иное, как замазанный рационализм*») можно переадресовать современному (экуменическому) поколению отечественного богословского модернизма, где авторитет Хомякова высок не только в отдельных направлениях, но и на уровне доктринальных документов РПЦ, в которых Хомяков даже цитируется.

«*Страх, овладевший западными религиозными партиями, наталкивает их не на примирение (оно невозможно), а на переговоры о временных союзах; но этим только обличается слабость, расширяется область сомнения и увеличивается грозящая опасность. Люди благонамеренные и серьезные не раз как с той, так и с другой стороны, предлагали подобные сделки. <…> убеждая протестантов заодно с римлянами ополчиться против неверия <…> противодействовать распространению нечестия <…> говорится о широком братском союзе, обнимающем всех людей, не исключая ни магометан, ни язычников, каковы бы ни были их заблуждения. Но предполагаемое сближение обеих партий для совокупного действия было бы столь же бесполезно, как и их борьба. Самое стремление к такой сделке уже вредит делу, как верный признак страха, бессилия и отсутствия истинной веры»*.233

Можно было бы привести немало примеров из документов и официальных заявлений высших лиц РПЦ последнего времени, где «внешне-церковные связи» мотивируются буквально этими же самыми аргументами собственного «неверия», но они хорошо известны и уже не раз приводились, поэтому не будем повторяться.

Таким образом, основным мотивом полемики Хомякова с «западными исповеданиями» является не заявленное желание защитить Церковь от несправедливых обвинений

232 Хомяков А. По поводу одного Окружного послания парижского архиепископа / Там же; с.74.

233 Хомяков А. По поводу брошюры г. Лоранси. Цит. изд. С.68.

(«*я счел своим долгом ответить на новое нападение, направленное против Церкви, к которой я принадлежу*»),234

еще раз обличить вековые и новые неправды раскольников и еретиков, но именно намерение Хомякова обратить их в его метафизическое «православие» в силу неопровержимости выдвигаемых им доводов разума, перед которыми западный рационализм просто не сможет устоять. В гегельянстве, так же как в протестантизме и папизме, западное человечество зашло в тупик, из которого их провинденциально и призвана вывести следующая (славянофильская) стадия развития этого же самого гностического рационализма.

«*Борьба истины с заблуждением, каких бы предметов она ни касалась, всегда исполнена трудностей, хотя окончательное торжество истины несомненно*».235

* * *

С тех же позиций исторической прогрессии всеединства, «всечеловеческого» познания истины и «воплощения идеала» продолжает славянофильскую полемику против папизма Достоевский, более наслышанный о ней из устных и печатных пересказов и откликов (А.Григорьева, в первую очередь), чем знакомый с первоисточниками. В силу чего богословская профанация здесь только усугубляется.

«*Читали Вы, разумеется, брошюру нашего великого софиста: “Derniers mots d’un chrétien orthodoxe”… <…> Идея Христа и понимание Библии, раздвигающиеся, расширяющиеся с расширением сознания общины, “соборне”, в противуположность омертвению идеи Христа и остановке понимания Библии в католичестве и в противуположность раздроблению Христа на личности и произвольно-личному толкованию Библии в протестантизме — таков широкий смысл малой по объему и великой по содержанию брошюрки, если освободить этот смысл из-под спуда византийских хитросплетений*».236

Другим (независимым от Хомякова) источником идей в этой полемике для Достоевского служило французское социал-христианство, увлечение которым у Достоевского сохранялось еще с «петрашевского периода» и никогда принципиально не пересматривалось (достаточно прочитать его эпитафию Ж.Санд, чтобы в этом убедиться). А поскольку французский социал-утопизм и немецкий идеализм (философия всеединства), в свою очередь, тоже были «сообщающимися сосудами», то и выводы к которым французское социал-христианство приходило в собственной полемике с ортодоксальным католичеством были схожими с выводами немецкого неогностицизма. По этой

234 Хомяков А. По поводу одного Окружного послания парижского архиепископа. Цит. изд. С.74.

235 Там же; с.80.

236 Григорьев А. – Погодину М.П. 26.08.1859 / Григорьев А. Письма. М., «Наука», 1999. С. 218.

причине и социал-утопист Достоевский сразу почувствовал в построениях неошеллингианца Хомякова очень близкую ему идеологию.

> «*Нет веры в самом папе. В служителях церкви – разве суеверие. (Попытки обновленного христианства в величайших представителях католицизма, Ламенне, Лакордер)*».237

«Ламенне Фелисите-Роберт (1782-1854) – французский мыслитель; будучи учеником Сен-Симона, проделал эволюцию от ортодоксального католицизма, через отрицание светской власти папы к христианскому социализму и к разрыву с католической церковью. Книга Ламеннне “Слова верующего” (1834) была известна Достоевскому: экземпляр ее имелся в библиотеке Петрашевского».238 Иными словами, для Достоевского (и других почвенников) Хомяков был таким же представителем «обновленного (социал-утопического) православия» и потому его «величайшим представителем», как Ламенне – «равноапостольным» реаниматором исторически «вымершего» католичества. Потому что и полемика Хомякова, и полемика Достоевского подспудно была направлена и против восточной, а не только латинской «схоластики» (то есть, догматического учения Церкви как такового).

> «*Есть, может быть, в конце* [статьи Хомякова «Церковь одна». – А.Б.] *и нечто раздражающее или гордое; но без некоторой обличительной смелости едва ли может выходить истина на поприще мировое. <…> Правда ваша: надобно спешить, а не то отцы напутают. Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец, в самом пристрастии к словам латинским <…> Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия, хотя бы даже в современном его состоянии*».239

> «…*церковь как бы в параличе, и это уже давно*».240

Если у Хомякова «церковью» был церковный народ во всей его совокупности (а всякая его индивидуализация, например, духовенство, несла на себя печать ущерба в прямой зависимости от степени этой индивидуализации), то у Достоевского «церковь» это уже просто весь русский народ как этнос.

> «*Вся глубокая ошибка их [наших интеллигентных людей] в том, что они не признают в русском народе церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю <…>, цель и исход которого всенародная и вселенская церковь,*

237 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,189.

238 Батюто А.И. Примечания / Д.,XX,380.

239 Хомяков А. – Жуковскому В.А. 22.09.1848 / Хомяков А. ПСС. М.,1909. Т.VIII. С.188–189.

240 Достоевский Ф. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XXVII, 65.

осуществленная на земле, по колику земля может вместить ее».241

Если славянофильская «церковь» Хомякова состояла из одних грешников и более или менее пребывающих в заблуждении (а обладала святостью и знанием истины лишь «соборно», то есть, мифически), то почвенническая «церковь» включает в себя уже не просто всех грешников из числа верующих, но, как сказано, буквально все коренное население России. Поэтому в эту «церковь» входили и русские раскольники

(«*Народ развратен, но у него религия, там идеалы и начертание. Не зная догматов, он знает (в большинстве) святых своих жития (я не розню от народа 12 мильонов раскольников)*»;242

и русские социалисты; и русские атеисты (Белинский, который был «*прав, когда и виноват*»),243 которые лишь на время, как «блудные сыны», отошли от народа-церкви «на сторону далече», чтобы в урочный час вернуться в нее с той же неотвратимостью, с какой западные раскольники и еретики – в «церковь» Хомякова.

Если метафизическая «церковь» Хомякова обладала лишь некоторыми атрибутами Творца, то почвенническая «вселенская церковь» и в этом отношении «шла дальше» своей предшественницы.

«*Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех*»,244

Поэтому и народ, будучи «собирательным человечеством», «массой» и «всеми», обладал божественными функциями, был «церковью» по своему естеству, в частности.

Но причем же здесь тогда папа Римский? Он какое к этой «всенародной церкви» имеет отношение и в чем перед ней провинился? – А в том и провинился, что единолично присвоил себе все то, что по праву принадлежит «всечеловечеству», а именно, ту божественную власть, почет и всяческие совершенства, на которые претендует «собирательное человечество». Тут (в папизме) все «духовные блага» – в одних руках, а должно быть – поровну, как «царственного священства» – в «православном социализме»… Иными словами, почвенническая религия – это не что иное, как сублимированная «воля к власти», где папа Римский – это просто конкурент, опередивший другого претендента на первенство в этом ристалище сверхчеловеческого любоначалия и тщеславия, а именно, самого почвенника как Всечеловека, наместника Христа на русской земле. Как мировое масонство в революциях того времени узурпировало себе и высшую политическую, и высшую религиозную власть, то же самое пропагандировало и почвенничество в своем проекте «русского социализма» («нравственного развития» государства – в «церковь», «всечеловеческого примирения» в гностическом «Христе») в

241 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1881, январь, гл.1,IV / Д.,XXVII,18-19.
242 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,191.
243 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,186.
244 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-65 гг. / Д.,XX,191.

овечьей шкуре «православия».

> «*Всему миру готовится великое обновление через русскую мысль (которая плотно спаяна с православием, Вы правы), и это совершится в какое-нибудь столетие — вот моя страстная вера. Но чтоб это великое дело совершилось, надобно чтоб политическое право и первенство великорусского племени над всем славянским миром совершилось окончательно и уже бесспорно*».245

> «…*великая идея о всеправославном значении России, и полагается первый камень о будущем главенстве на Востоке, расширяется круг русской будущности, полагается мысль не только великого государства, но и целого нового мира, которому суждено обновить христианство всеславянской православной идеей и внести в человечество новую мысль, когда загниет Запад, а загниет он тогда, когда папа исказит Христа окончательно и тем зародит атеизм в опоганившемся западном человечестве*».246

При этом на «камнях» этих же самых «искушений в пустыни» мировой истории и пал папизм у Достоевского (а русский Всечеловек как истинный наместник Бога на земле – устоит в силу своего нравственного тождества евангельскому Христу).

> «…*римский католицизм уже не есть христианство; <…> Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третье дьяволово искушение, и, возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило антихриста и тем погубило весь западный мир. <…> если мучается Франция, то единственно по вине католичества, ибо отвергла смрадного бога римского, а нового не сыскала*».247

Вот почвенник этого альтернативного «бога» и «антихриста» и сыскал в лице своего Всечеловека, «русского Христа».

> «*Из Христа выходит та мысль, что главное приобретение и цель человечества есть результат добытой нравственности. Вообразите, что все Христы, – ну возможно было бы современное шатание <…> Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. <…> единое на потребу – нравственные основания <…> Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)…*».248

А если «все – Христы», стало быть, все и – Понтифики, потому что идеологически это одно и то же (а догматически еще хуже). Если *«революция есть не что иное, как апофеоз того же самого человеческого я, достигшего до своего полнейшего расцвета»* (Тютчев) в социализме как историческом порождении папского антропоцентризма, то «русский

245 Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 18.02.1868 / Д.,XXVIII(2),260.
246 Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 15.05.1869 / Д.,XXIX(1),40.
247 Достоевский Ф. Бесы. Ч.2, гл.VII / Д.,X,197.
248 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,192-193.

социализм» Достоевского – это следующая (наивысшая) стадия этой же самой гностической революции, потому что если там Христос и Человек были еще только сопоставимы, то здесь они уже тождественны. Еще Лоранси в своем ответе Тютчеву возражал ему тем, что «власти папы подчиняются добровольно, и это власть доброго пастыря, а не власть тирана»,249 то есть, обосновывал право на всемирное господство папы тем же самым («моральным превосходством»), что и Достоевский – грядущее всемирное владычество Русского Всечеловека как «второго пришествия Христа».

> «*…наш народ безмерно выше, благороднее, честнее, наивнее, способнее и полон другой, высочайшей христианской мысли [которая мир обновит], которую и не понимает Европа с ее дохлым католицизмом и глупо противуречащим себе самому лютеранством*».250

> «*…наша сущность, в этом отношении, бесконечно выше европейской. И вообще, все понятия нравственные и цели русских — выше европейского мира. У нас больше непосредственной и благородной веры в добро как в христианство*».251

> «*Непременная потребность новой нравственности (ибо единым хлебом будет жив человек). <…> приняв закон любви, придете к Христу же. Вот это-то и будет, может быть, второе пришествие Христово. Но пока что перенесет человечество?*».252

То есть, Русский Народ «обновит мир» тем же самым квазихристианским «рационализмом» («высочайшей мыслью», религиозной верой в свою «сущность»), которым его и «обновили» западные ереси, по Хомякову. Это внутреннее противоречие антикатолической полемики Достоевского и устранил Соловьев, увидевший потенциал антропотеического всеединства («мировой гармонии») в историческом папизме, который Достоевский отверг по инерции французского и славянофильского социал-христианства, а Соловьев (как и Чаадаев до этого) нашел возможность использовать его в интересах их общей с Достоевским идеологии гностического «богочеловечества» («всечеловечества» – в почвеннической терминологии).

Более того, даже в концепции «всечеловечности» самого Достоевского антитеза папизма (духовное противоречие Русского и Западного) легко снималась. Потому что Папа как Великий Инквизитор и сам был тем Великим Грешником (или даже Величайшим из них), который должен был, по догматам почвенничества, стать Всечеловеком в результате либо личного нравственного развития, либо – воскресающей нравственной силой «русской любви» к нему.

> «*В одном месте выражения этой экстатической любви, в "Бесах", он говорит: "Я – всему молюсь; вот ползет паук по стене – я и ему молюсь". Паук – это что-то злое. Но силою любви, из него исходившей,*

249 Лурье В.М. Примечания / Хомяков А.С. Соч. в 2 т. Цит. изд. Т.2. С.354.
250 Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 31.12.1867 / Д.,XXVIII(2), 243.
251 Достоевский Ф. – Майкову А.Н. 18.02.1868 / Д.,XXVIII(2),260.
252 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV, 159, 164-165.

Достоевский преодолевал самое зло, разгонял потоками психического света всякую тьму, и, как в знаменитых словах о "солнце, восходящем над злыми и добрыми", – он тоже разламывал перегородки добра и зла и снова чувствовал природу и мир невинными, даже в самом зле их».253

Этой же «психической энергией любви, иже от него исходящей», Достоевский («русский Христос») должен бы осуществить и апокатастасис «злого» папизма, восстановить его природное добро, расколдовать его своим братским поцелуем, как гностический «Христос» – Великого Инквизитора в финале его Легенды (или как Хомяков неопровержимостью доводов своего «всецелого разума» – весь западный рационализм скопом). Если социализм есть порождение католицизма, а именно, религиозный атеизм как «всепримирение» без Бога, гуманистическая «церковь» без Христа, и при этом социализм, по законам «диалектического развития» «всечеловеческого организма», должен «кончить Христом»

(«*верьте, что кончится сим: на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство*»),254

то и папизм, так или иначе, «должен кончить» тем же самым вслед за социализмом. И так, повторим, должно было произойти по самому же историософскому «символу веры» Достоевского (а не по нашему доведению его идей до логического конца).

«*По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более*».255

Следовательно, и Ватикан как государство «должен кончить» «по русскому упованию». Если «*социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма*», то папизм есть предпоследняя до того же идеала «степень богочеловеческого развития», «*то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) что самое высшее распоряжение собой – это пожертвовать даже собой*». А значит, и социализм, и папизм

«*есть переходное [состояние человечества]. Христианство – третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал*».256

Вот этот «идеал» гностического «христианства» и явился в утопии Соловьева, где и папизму (как социализму – в утопии Достоевского) нашлось свое почетное место в «богочеловеческом царствии земном», аналогично тому, как

253 Розанов В. Размолвка между Достоевским и Соловьевым. Вехи, 1906.
254 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн.6, гл.III / Д.,XIV,286-287.
255 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Ч.1, кн.2, гл.V / Д.,XIV,58.
256 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193.

это было в масонской концепции всеединства Чаадаева, где папизм выступал тем же синтезом гностической политики и религии, что и «русский социализм» Достоевского.

> «*Ибо Христос – не только священник, но и царь; и Его Церковь должна соединять с характером священства достоинство царское. <…> Чтобы спасти "лежащий в зле" мир, Христианство должно смешаться с этим миром, <…> вселенское папство должно действовать и проявляться в мире внешнем через посредство христианского государства, в царской власти Сына. Государство должно быть политическим органом Церкви, мирской владыка* [русский монарх. – А.Б.] *должен быть Словом владыки Духовного* [Римского папы. – А.Б.]».257

То есть, софиологическая «теократия» Соловьева явилась идеологической дешифровкой «русского социализма» Достоевского, раскрытием его гностического содержания, скрытого под овечьей шкурой нравственного идеализма.

* * *

Таким образом, общим знаменателем богословского модернизма на всех этапах его становления (или во всех его поколениях) является неогностическая философия всеединства, которая всего лишь принимает различные формы в масонстве Чаадаева, славянофильстве Хомякова, почвенничестве Достоевского, софиологии Соловьева и экуменизме Флоровского. Соответственно, определяющим фактором отношения к католицизму здесь является способность или неспособность последнего быть встроенным в это неогностическое всеединство. До тех пор, пока католицизм сохранял свои ортодоксальные основы, а значит, духовную и догматическую чужеродность новому гностицизму, он, по преимуществу, критиковался богословским модернизмом (а именно, в славянофильстве и почвенничестве) с псевдоортодоксальных позиций неошеллингианства. Затем (в софиологии Соловьева, как и в масонстве Чаадаева до этого) изыскивается диалектическая возможность интеграции и такого (ортодоксального) католицизма в идеологическую систему нового гностицизма.

> «*Глубоко религиозный и монархический характер русского народа, <…> огромная и сплоченная масса его империи, великая скрытая сила национального духа, стоящая в таком противоречии к бедности и пустоте его теперешнего существования, – все это указывает, по-видимому, что исторические судьбы судили России дать Вселенской Церкви* [во главе с Римским папой. – А.Б.] *политическую власть, необходимую ей для спасения и возрождения Европы и всего мира <…> чего недостает современной России, чтобы иметь возможность выполнить свою теократическую миссию*».258

257 Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. Кн.3, гл.11 / Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь. Париж, 1889.

258 Соловьев В. Россия и вселенская Церковь. Введение. Цит. изд.

В дальнейшем начинают происходить существенные изменения уже в самой католической теологии, начинающей все более и более откликаться на критику «просвещенного («нравственно развитого») человечества», или на «зов» новой религии всеединства, что, соответственно, кардинально меняло отношение модернизма к католицизму.

«Неожиданно Хомяков оказался актуален в решении собственных проблем латинского богословия: очевидной для многих обреченности послетридентской схоластики (представлявшей Церковь, по знаменитому сравнению кардинала Беллармина, подобием государства с папой во главе, в котором только законы получены свыше) противостояла альтернативная позиция — предполагающая реальность Духа Божия в Церкви. Обоснования ее римские богословы могли черпать, в первую очередь, у А. Мелера (отчасти и Ф. Баадера), но и у его младшего современника Хомякова! Это направление в развитии римской эклиссиологии (связанное с именем Хомякова) привело к конституции II Ватиканского Собора “Lumen gentium” (“Свет языком” — 21. XI.1964); другое — было связанно с учением о Церкви как о Теле Христовом, — и в этом отношении обновление латинского богословия также представляло параллель православному. Обращение латинской экклисиологии к Хомякову связывается с именем доминиканца о. Ива Конгара — ныне крупнейшего авторитета в этой области, одного из непосредственных создателей экклисиологии II Ватикана. Его первые экклисиологические статьи (1930–е гг.) были посвящены Хомякову, он подготовил к печати Т.3. исследования А. Гратье; без упоминания о “русских славянофилах” не обходятся даже его вполне академические труды по экклисиологии Средних веков (о предыстории II Ватикана см.: Congar Y Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ. Paris, 1984 (Thfcologie Historique. 71), — мимолетное упоминание о славянофилах (на С. 149) вместе с Мелером и Баадером выглядит далеко не случайно в контексте прочих его трудов). Имеющие огромное значение в своей области патрологические труды о. Ива Конгара сосредоточены на отношении догмата о Церкви к догмату о Воплощении и догмату о Троице — постановка вопроса едва ли не полностью совпадает с хомяковской…».259

Следовательно, основная причина того, что оценка католицизма в первом и последующих поколениях отечественного богословского модернизма носит столь различный характер, заключается не в эволюции последнего (каком-то принципиальном изменении его идеологии), но в эволюции самого католицизма в период между Первым и Вторым Ватиканским соборами, в результате которой появилась новая латинская теология, или не что иное, как богословский модернизм самого католицизма. Поэтому и диаметрально изменилось его восприятие русскими модернистами, осознавшими в новом латинстве близкую себе идеологию, развившуюся из тех же самых источников (неогностической философии всеединства тюбингенской теологическо--философской школы), что и восточный богословский модернизм.

259 Лурье В.М. Примечания / Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Цит. изд. Т.2. С.342.

«…*отправились мы однажды <…> к ректору парижской семинарии, abb. Portal'ю. Присутствовало там немало других аббатов и, кажется, эвэков. Д.С. [Мережковский] со свойственным ему увлечением стал тотчас же говорить о своих идеях, о вселенской церкви, о том, что христианство должно войти в мир, о неправде папизма… <…> Они, однако, во всем с Д.С. вежливо соглашались. Говорили только, что вот мы и есть представители вселенской церкви, и все чувствуем себя равными друг другу… <…> Д.С. поразила близость некоторых идей [католиков модернистов] с его собственными, а также странная близость, несмотря и на большую разницу, этой борьбы за христианство с исторической церковью — к тому, что происходило у нас, в Петербурге, на наших Р<елигиозно>.-ф<илософских>. собраниях*».260

Эта параллельная борьба с «исторической церковью» за «истинное христианство» новых гностиков за Западе и Востоке (то есть их одновременная борьба со «схоластикой» у себя, в своей церкви, на своем «фронте» единой религиозной революции модерна) и явилась тем основанием, на котором стал возможен экуменический процесс (между Москвой и Римом) как уже совместное созидание гностической «вселенской церкви» восставшими из подполья философии всеединства титанами западной новой теологии и восточного богословского модернизма.

260 Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Ч.2, гл.4 / Гиппиус З. Собр. соч. в 15 т. М., «Русская книга», 2002. Т.6.

Молох свободы

2 октября 2020 года независимая журналистка Ирина Славина совершила акт самосожжения перед зданием Главного Управления МВД России по Нижегородской области, предварительно написав на своей странице в «Facebook» «В моей смерти прошу винить Российскую Федерацию». Выражаем искренние соболезнования близким погибшей и внутренне содрогаемся ужасу произошедшего вместе со всеми неравнодушными российскими гражданами. Вместе с тем хотелось бы попытаться разобраться в причинах произошедшего в надежде, что это поможет избежать подобных трагедий в дальнейшем.

В своей журналистской деятельности Ирина Славина придерживалась вполне стандартных либерально-демократических позиций, с которых, опять же, с привычной аргументацией критиковала действующую российскую власть, то есть, за недостаточную последовательность проведения последней той же самой либерально-демократической политики, тем более – за те или иные грубые попрания этих ценностей.

Так, в частности, в марте 2019 года Славина участвовала в шествии памяти Бориса Немцова, за что была оштрафована Нижегородским судом, признавшим ее виновной в организации данного несогласованного в надлежащем порядке мероприятия. В августе 2019 года Славина выступила против установленной в городе Шахунье Нижегородской области мемориальной доски памяти Сталина к 140-летию со дня его рождения, предложив в своем посте в «Facebook» переименовать данный населенный пункт путем нецензурного изменения окончания его названия, что, тем самым, должно было выразить моральную низость этого события, с точки зрения

отстаиваемых Славиной ценностей, то есть, политических свобод и прав человека, масштабом попрания которых Сталин известен (за данное правонарушение после поступившего заявления представителя нижегородского отделения КПРФ на Славину также был наложен административный штраф). И так далее (в сети можно найти информацию о других ее акциях подобного рода, на которые до самого последнего случая следовала предсказуемая реакция властей умеренно-репрессивного характера, что, конечно, оказывало серьезное давление на психологическое состояние погибшей).

Таким образом, в своей оппозиционной деятельности независимого журналиста Ирина Славина намеренно шла на относительно незначительные нарушения действующего закона (Административного кодекса РФ, в частности), выражая тем самым протест против гораздо более серьезных, как она считала, нарушений законов конкретными чиновниками, а также неких идеальных Законов человеческого общежития, которые совершало в своей деятельности Российское государство, в целом. Поэтому здесь не случаен сам выбор место для акта самосожжения, который был осуществлен ею на скамье у скульптурной композиции под названием «На страже Закона во все времена», на котором изображены городовой, милиционер и полицейский.

Тем самым самоубийство Славиной из контекста довольно тривиальной правозащитной деятельности и политически маргинальной (для России) либерально-демократической оппозиции попадает в гораздо более широкий контекст освободительного движения последних двух столетий, толчком которому в России послужила Великая Французская революция. Блогеров, публикующих в соцсетях критические посты на острые социально-политические темы, огромное количество, но, как правило, это не идет дальше хобби или даже развлечения. То есть, в подавляющем большинстве

все это часть общей постмодернистской игры, где одни играют роль «красных», другие – «белых», но ни те, ни другие, по большому счету, уже не воспринимают всерьез ни коммунистическую, ни либеральную идеологию, и при случае легко могут поменять свою политическую ориентацию, надеть маску другой идеологии. Никто из них ни в коей мере не готов проливать кровь за свои убеждения, становится мучеником отстаиваемых принципов, как это произошло в случае Ирины Вячеславовны. Это и означает, что здесь мы имеем своего рода идеологический анахронизм, а именно, такую степень серьезности восприятия и глубины погружения в либерализм и демократию, которые были характерны для минувших столетий, или на ранних этапах становления этой идеологии.

В этом смысле самосожжение Славиной носит ритуальный как квазирелигиозный характер, потому что принесение своей жизни в жертву чему бы ни было предполагает онтологически максимальный мотив в сознании этой жертвы, то есть, мотив религиозный либо рефлексируемый в качестве такового. Ценность того, ради чего человек приносит себя в жертву всесожжения, должна превышать ценность его самого, его собственной жизни. И в данном случае – это мифические «общечеловеческие ценности» Свободы, Равенства и Братства, богов все того же гностического пантеона Французской революции. Самоубийство Славиной явилось продолжением ее освободительной борьбы за торжество Справедливости, Законности, Прав Человека, а именно, выходом этой борьбы на высший уровень мученичества за те Идеалы, ради осуществления которых отдавали свои жизни представители нескольких поколений отечественного революционно-освободительного движения.

Первая аналогия, которая тут приходит, это, конечно, Александр Радищев, согласно основной версии его биографии, покончивший собой путем употребления концентрированного химического раствора. Еще более сильной эту аналогию делает то, что родовое имение Радищева было названо словно бы в честь другого современного мученика освободительного движения, в память которого Славина организовала одну из своих протестных акций. «… 23-го ноября 1796 года был подписан указ об амнистии, по которому Радищеву разрешалось вернуться в свое имение (дер. Немцово, Малоярославского уезда), где и жить безвыездно под надзором полиции. <…> В 1798 г. Радищев, с разрешения Императора Павла, поехал навестить своих родителей в Саратовскую губернию, а в 1799 г. вернулся в Немцово, где и жил безвыездно до вступления на престол Александра I, который 15-го марта 1801 г. вернул Радищеву права, чины и орден, разрешил въезд в столицу и 6-го августа назначил его в “Комиссию для составления законов”, с окладом в 1500 рублей в год. Работая в Комиссии, Радищев представил ей проект государственного переустройства, основанный на началах гражданской свободы личности, равенства всех перед законом и независимости суда. Проект этот не понравился председателю Комиссии графу Завадовскому; он даже намекнул Радищеву, что за такой проект можно вторично проехаться в Сибирь; это так подействовало на Радищева, что он выпил азотной кислоты и

11-го сентября 1802 г. скончался в страшных мучениях».261

Следующая аналогия – это декабристы, «несанкционированный пикет» которых на Сенатской площади тоже был актом своего рода самоубийства (пусть и опосредованного), учитывая неминуемость последующего возмездия в случае провала переворота. Тем самым, Сенатская площадь в масонском сознании декабристов (и «просвещенной общественности», завороженной магией происходящего, «высоким стремлением дум» совершаемой мистерии) вырастала в Синайскую гору «святой вольности», или в другую сакральную вершину Мориа, где сама Отчизна приносила в жертву богине Свободы лучших своих сыновей.

Что становилось источником внутренней силы для «гордого терпения» следующих поколений российских «прикованных титанов» освободительного движения, вдохновляя народников и эсеров на террористические акты, где жизни принесенных жертв (включая самих террористов) были несопоставимы с ценностью отстаиваемых Идеалов.

В этом плане некоторый террористический аспект присутствует и в самосожжении Славиной, с той лишь разницей, что жертвой своего террора как объектом жертвоприношения Молоху либеральной демократии она избрала саму себя. Самоубийство в данном случае выступает как бы проявлением не слабости и отчаяния, но, наоборот, силы духа, морального превосходства над своими политическими противниками, как харакири самурая или как демонстративное сожжение своей руки легендарным римским героем-республиканцем Муцием Сцеволой. О том, что действующая власть (либо КПСС как действующая в историческом прошлом) воспринималась Славиной как политический конкурент, свидетельствует не только ее журналистская деятельность (поскольку журналистика сама по себе является «четвертой» формой власти, а именно, претензией на власть над умами, или над массовым сознанием), но и тот факт, что она пыталась принимать непосредственное участие в политической жизни страны, в частности, в 2016 году баллотировалась от партии «Яблоко» в Законодательное собрание Нижегородской области и в Государственную Думу РФ.

Иными словами, и КПСС, и, условно говоря, «Единая Россия», и «Яблоко» (либо какая-то иная оппозиционная партии либерального направления, с которой себя ассоциировала Славина) являются не только претендентами на одну и ту же власть, или носителями одной и той же «воли к власти», но носителями одной и той же, по сути, идеологии (демократии того или иного оттенка), где каждая считает другую «уклоняющейся» в политическую «ересь», искажающей некий мифический идеал Республики, существующей лишь в представлении каждого. Таким образом, власть в такой политической системе оказывается не чем иным, как привилегированной свободой, или ее мерилом (чем больше власти, тем больше свободы). Поэтому борьба оппозиции с действующей властью и борьба власти с оппозицией носит здесь не только внешний, но и внутренний характер (достаточно вспомнить расправу

261 Половцов А. Русский библиографический словарь. СПб., 1910. Т.15. С.384-385.

победивших большевиков над всевозможными «уклонами» в собственной среде как предлогом для массовых репрессий над всеми политическими оппонентами). Что наглядно демонстрирует абсурдный, фантастический, духовно-патологический характер всего этого движения, в целом.

Поскольку борьба за власть является беззаконием по своей онтологической сути (а именно, смертным грехом гордости и тщеславия, титаническим похищением установленной формы власти в ходе непрерывной гностической революции модерна), это лежащее в основании демократии как таковой беззаконие делает все ее частные добродетели мнимыми. Например, все те гражданские и вообще нравственные добродетели советского периода российской истории, которыми по недомыслию умиляются даже многие церковные деятели, видя в них приемлемую модификацию христианских добродетелей, на самом деле, являются гностическими, то есть, ложными добродетелями, а именно, нравственно-идеализируемыми беззакониями, сублимированными греховными страстями, поскольку в основе этих «гражданских доблестей» лежит богоборчество, противление установленным Творцом заповедям, нормам жизни разумных творений. Подобный (то есть гностический) характер носит и «подвиг» Ирины Славиной, принесшей себя в страшную жертву тому же самому, по сути, мифическому будущему, в жертву которому приносили себя (и других) титаны социал-революционной идеологии.

> «*Побуждения к добродетелям общественным нередко имеют начало свое в тщеславии и любочестии. Но для того не надлежит остановляться в исполнении их. Предлог, над ним же вращаются, придает им важности. <…> Если же побуждения наши к общественным добродетелям начало свое имеют в человеколюбивой твердости души, тогда блеск их будет гораздо больший. <…> Старайтеся паче всего во всех деяниях ваших заслужить собственное свое почтение, дабы, обращая во уединении взоры свои во внутрь себя, не токмо не могли бы вы раскаяваться о сделанном, но взирали бы на себя со благоговением*» (Радищев А. Путешествие из Петербурга в Москву).

Само собой разумеется, то, что обличала Славина (коррупция, нарушения действующего законодательства самими носителями власти, их общая аморальность, лживость и т.д.), все это имеет место быть в реалиях российской демократии, как и любой другой. Но в том-то и дело, что никакой подлинной альтернативы в пределах этой идеологии (за которые Славина не выходила) для этой аморальности и беззакония не существует. Что сама она и продемонстрировала столь жутким и, тем самым, неопровержимым аргументом, поскольку самоубийство является лишь формой убийства как нарушения Божьего Закона, вступая в противоречие с которым, все человеческие законодательства и представления о нормах жизни оказываются онтологически нелегитимными.

Криптоэкуменизм Хомякова

Ранее мы показали, как полемика славянофилов и почвенников против католицизма в ходе исторического развития отечественного богословского модернизма (одним из основных источников которого являются идеи «старших» и «младших» славянофилов) парадоксальным образом обернулась латинофильством и экуменизмом, а именно, в силу того, что лежащая в основе славянофильства немецкая философия всеединства, по своей диалектической логике, довлеет к синтезу всякого рода (гностическому смешению всего со всем) и к экуменизму как доктрине «восстановления единства церквей», в частности. В дополнение к сказанному хотелось провести одну историческую аналогию, чтобы еще раз продемонстрировать принцип работы этой гностической диалектики, когда истинное содержание идеологии, или намерение идеолога, оказывается скрыто за маской, казалось бы, противоположной позиции, с которой он изначально выступает, а именно, за декларируемым православием Хомякова.

«В 1334 г. <…> вошли в новую фазу ведшиеся с середины XIII века и закончившиеся недолговечной Лионской унией, заключенной в 1274 г. и осужденной на Константинопольском соборе 1283 г., переговоры о воссоединении Восточной и Западной церквей. В Константинополь были присланы из Рима два легата – итальянец Франциск, епископ Херсонский, и англичанин Ричард, епископ Воспорский, которым противостал прибывший с Запада же греческий монах Варлаам Калабриец, будущий противник Григория Паламы, в ту пору считавшийся православным. Но защита православного догмата велась им с неправославных позиций своеобразного богословского агностицизма, исходившего из гуманистической идеи о том, что все богословские построения являются логическими спекуляциями человеческого разума, не способного в силу своей ограниченности в точности узнать и выразить истину о Боге. При таком подходе, естественно, за догматическими формулировками признавалась лишь относительная ценность, поскольку в них виделось произведение тварного разума, а не плод божественного откровения».262

В нашем случае оппонентами «считавшегося православным» Хомякова выступили западные адресаты его полемических сочинений (среди которых тоже были два католических епископа), где «защита православного догмата» также велась с позиций «прибывших с Запада же» идей религиозного гуманизма Нового времени. Отличие заключалось лишь в другой исторической стадии этого гуманизма. Но отличие это не принципиальное, не выходящее за пределы единой квазихристианской (или неогностической) идеологии западного антропотеизма, сущностью которого является религиозная софистика.

---

262 архим. Нектарий (Яшунский). Предисловие переводчика / свт. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа. Краснодар, «Текст». 2006. С.6.

Агностицизм (иррационализм) здесь – это изнанка гностицизма, оборотная сторона этого «западного рационализма» (в терминах Хомякова), или его саморазоблачение как «лжеименного разума», ложного религиозного знания. Гностик всегда кончает агностицизмом, скрываясь от обличения своей лжи истиной Христианства в тумане ложной апофатики, непознаваемости «вещей в себе», «невыразимости» в человеческом слове божественной истины и т.д. И наоборот: из агностицизма такого типа легко развивается гностический рационализм (как диалектика шеллингианства и гегельянства – из кантианства, например). Такого агностицизма (догматического релятивизма) было сколько угодно и у Хомякова (проповедника «всецелого разума», веры как высшей формы рационализма, не «верования», но «знания» как «проницания божественных тайн»). И, наоборот, рационализм (неоплатонизм, в частности) был достаточно сильно выражен и у «агностика» Варлаама. Объясняется это как раз тем, что оба, по своей сути, были не богословами, а религиозными софистами, которые аналогичным образом (как софистику, логическую спекуляцию) воспринимали догматику Церкви. Поэтому Варлаам с такой легкостью нашел возможность примирения западной и восточной догматики, цена которым для него была равна цене его собственных богословско-риторических упражнений, то есть (подспудно) крайне низкой. «… ведь “кто не принимает простоты духовного учения, изощряясь в диалектических противоречиях”, тот, по слову Василия Великого, “правдоподобием софизмов извращает силу истины, пользуясь антитезами ложного знания” [Беседа 12 на Притч. 7]. Иначе и не могут те, кто сам не духовен, но считает себя достойным судить и учить о духовном».263

Как Ставрогин, Версилов и Иван Карамазов (главные «богословы» романов Достоевского), зевая, излагают «православие» автора (то есть, почвеннический извод доктрины всеединства), поскольку кому, как не самому гностику, знать духовную себестоимость его религиозных утопий, – схожим образом вступили в богословскую полемику с латинством Варлаам и Хомяков, где зыбкость оснований (неоплатонизм Варлаама и шеллингианство Хомякова) делала более чем возможным дальнейший софистический выверт их позиции во что угодно, вплоть до перехода в противоположность, то есть, в латинство – в случае Варлаама, либо – в более умеренном случае славянофильства – в экуменический компромисс, «всепримирение» на «благодатной» для этого почве гностического релятивизма (как религиозного индифферентизма). Поэтому основное методологическое возражение Калабрийцу со стороны Паламы, вполне можно переадресовать и Хомякову. «Итак, этот (т.е. аподиктический силлогизм – пер.) [или «схоластический» способ богословствования – в терминах Хомякова. – А.Б.] имеет дело с необходимым, всегда пребывающим и всегда истинным и неизменным, а диалектический [метод Варлаама. – А.Б. – имеет дело] с вероятным и правдоподобным, с тем, чему свойственно оборачиваться то так, то эдак, и то быть, то не быть, и быть иногда истинным, а иногда нет».264

263 свт. Григорий Палама. Триады. I,2,5. Цит. по изд.: св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

264 свт. Григорий Палама. Первое письмо к Акиндину / свт. Григорий Палама. Об

Таким диалектическим оборотом на 180% градусов и явился сам переход Варлаама в католицизм, равно как и развитие экуменизма на почве другой антикатолической полемики – Хомякова. Как униальный процесс подспудно стоял за полемикой Варлаама и оказался ее скрытым мотивом и реальным плодом, так и борьба Хомякова с «западными исповеданиями» и «защита» Православной Церкви от их нападок исторически обернулись возникновением и широким распространением экуменического движения и в восточном богословском модернизме, и в католичестве, где идеология Второго Ватиканского собора явилась не чем иным, как теорией унии нового (радикального, трансрелигиозного) формата, и где влияние Хомякова на западных представителей «новой теологии» также было самым непосредственным.

Принципиальная же разница этих церковно-богословских исторических процессов, разделенных половиной тысячелетия, заключается в том, что против псевдоортодоксальной критики латинства со стороны Варлаама («его воззрения показались многим православным сомнительными и они желали более адекватной зашиты своей позиции»)265 выступил свт. Григорий Палама, в результате чего очередной проект унии тогда не прошел, и дело ограничилось осуждением и переходом в латинство одного Варлаама и осуждением нескольких его сторонников (варлаамитов). Тогда как богословское шеллингианство Хомякова хотя и показалось сначала сомнительным в Русской Церкви,266 однако в дальнейшем ни только уже не встречало серьезного сопротивления, но, как было сказано, запустило самый масштабный униальный процесс в истории Церкви – процесс экуменизма.

Более того, парадоксальность этой исторической коллизии во втором (славянофильском) случае шла еще дальше диалектических поворотов становления варлаамизма. Потому что самым сокрушительным критиком Хомякова оказался представитель отнюдь не Православия, но, увы, латинства (более-менее ортодоксального на тот момент, еще только начинавшего собственное вступление в фазу модернизма и экуменизма), а именно, русский иезуит Гагарин, проницательно обличивший скрытый гностицизм Хомякова. «…Гагарин показывает, почему он считает догматический спор с Хомяковым совершенно бесполезным при обсуждении межцерковных отношений: Хомяков представляет только сам себя, а не православие. Тем не менее, Гагарин все же переходит затем к возможно более компактной характеристике

исхождении Святого Духа. Цит. изд. С.7.

265 архим. Нектарий (Яшунский). Предисловие переводчика / Там же. С.7.

266 «Среди рукописей, оставшихся после о. [Александра] Горского, особое значение имеют его замечания на богословские сочинения А.Хомякова. Эти возражения появились по требованию свт. Филарета Московского, побудившего о. Горского к тому, чтобы тот опровергал хомяковские идеи на лекциях. Известно также, что св. Филарет был недоволен излишней мягкостью критики о. Горского. Заметим, что славянофилы, в свою очередь, были непримиримыми противниками Православной догматики, изложенной в трудах и проповедях свт. Филарета» (Послесловие издателей / прот. Александр Горский. Замечания на богословские сочинения А. Хомякова. Богословский вестник. М.,1900 (ноябрь). Т. 3. С. 540-543.

собственного богословия Хомякова. Поскольку он пишет для ученой католической аудитории и даже, прежде всего, иезуитов, он выбирает такой способ полемики, который в русском обществе никто бы не понял, но который для аудитории Гагарина был чрезвычайно информативен. А именно, он указывает на корни богословия Хомякова в новейшей немецкой философии. Если в России это могло бы, скорее, возбудить интерес к Хомякову [увы, увы – А.Б.], то для консервативной католической среды это означало новое язычество и дохристианскую дикость. Гагарин дает очень компактный список взятых дословно положений из второй, богословской части третьей брошюры. Большинство из них указывает на новейшее немецкое “язычество”, а некоторые — просто на протестантизм; <…> “Как бы то ни было, мы совершенно не нуждаемся в том, чтобы вдаваться в исследование этого мнимого православия. Что толку пытаться выяснить, какой точный смысл кроется под туманной фразеологией, заимствованной у современных софистов Германии? <…> Если бы автор убрал маску, то, может быть, имело бы смысл заставить его выйти из тумана, за которым прячется его мысль. Тогда — по крайней мере, я так полагаю, — воочию обнаружатся бездны, отделяющие его от православного учения, и тайное сродство, которое связывает его не просто с протестантством, но еще и с ложной немецкой философией».267

При этом сам Гагарин (в другом отношении) выступал в роли еще одного русского Варлаама. В частности, общим у них была индифферентность в догматическом вопросе об исхождении Святого Духа, где различие восточного и западного учения не расценивалось ими как принципиальное и по этой причине не являлось препятствием для воссоединения. «…богословский компромисс представлялся [Варлааму] допустимым при условии соблюдения некоей логической последовательности построений. Возможность нахождения такого компромисса Варлаам увидел в формулировке Лионского собора, постановившего, что Святой Дух сущностно исходит от Отца и Сына “как от одного начала” (tanquam ab uno principio), посредством каковой формулировки западные богословы хотели отвести от себя обвинения в двуначалии, выдвигавшиеся со стороны восточных. Со своей стороны он [в ту пору считавшийся православным Варлаам] считал, что нет ничего неуместного в том, чтобы согласиться с двумя началами, но не раздельными или противоположными, а так, что одно происходит от другого».268 Ср.: «Далее Гагарин переходит в своей рецензии к последовательному ответу на шесть пунктов Хомякова, уделяя пункту первому (о догматических расхождениях) еще полторы страницы дополнительно. Он ссылается на свои и не только свои недавние работы, специально посвященные таким различиям <…> Из этого можно убедиться, пишет он, что мы не скрываем догматических различий и готовы их обсуждать. Но действительно, мы не думаем, что следовало бы придавать этим различиям слишком большое значение в деле “воссоединения” (la réunion) Церквей, — “…и это так по причине самой

267 Лурье В.М. Из комм. к Бр<ошюре>.3 -- суть спора с о. Гагариным со стороны Гагарина.

268 архим. Нектарий (Яшунский). Предисловие переводчика. Цит изд. С.7.

простой — потому что по сути дела все согласны”. Гагарин, как и его друг, собрат по Обществу Иисусову и болландист, Виктор Де Бук (Victor De Buck, 1817–1876), на чью работу об исхождении Св. Духа, недавно опубликованную в том же журнале, он ссылается, полагал, что учение Католической церкви нуждается лишь в беспристрастном разъяснении для членов Церкви восточной, и только “предрассудки, существующие в России по отношению к католицизму”, мешают это понять. Де Бук <…> стал одним из первых католических “экуменистов”…».269

Роднит иезуитство Гагарина с варлаамизмом и неприятие паламизма (или Православия как такового), который был для него еще более чужд, чем религиозная софистика Хомякова. «Та гипотетическая основа, на которой строился объединительный проект Гагарина и Де Бука, предполагала обращение православных к их корням, к патристике. Разумеется, к патристике, как ее понимали эти католические деятели — то есть с резко отрицательным отношением к паламизму: Гагарин очень едко откомментировал бестолковые ссылки на Паламу у не читавшего его Макария (Булгакова), заметив про самого Григория Паламу (1296–1357) и исихазм следующее: “мне кажется, что, из уважения к греческой Церкви, можно было бы оставить без упоминания имя человека, известного только по своей горячей поддержке одной из самых сумасбродных сект, которые когда-либо порождал ложный мистицизм”. В сочинениях Хомякова эти идеологи католического “экуменизма” столкнулись с совершенно несовместимым проектом, который даже не оставлял возможности спорить: под древнее здание Восточной церкви подводился совершенно новый догматический фундамент из современных материалов — с уничтожением всех культурных слоев».270

Но парадокс, повторим, заключался в том, что корни нового немецкого гностицизма (на которых строилось богословие Хомякова, кстати сказать, столь же пренебрежительно смотревшего на догматику митр. Макария) уходили примерно туда же, в ту же ложную «патристику» (неоплатонизм и оригенизм), на которых и новые иезуиты, в конечном счете, стали строить свою очередную унию, самую изощренную (демонически лукавую) из всех.

«Снова лютый и началозлобный змий, поднимая на нас главу, нашептывает противное истине. Лучше же сказать, пораженный в голову Христовым крестом, каждого из тех, кто в [разных] поколениях послушен его губительным советам, делает своей головой, и таким образом, – вместо одной вытянув наподобие гидры многие головы, – не ослабевает, *неправду* ими *на высоту глаголя* [Пс 72:8]».271

269 Лурье В.М. Из комм. к Бр<ошюре>.3 -- суть спора с о. Гагариным со стороны Гагарина.

270 Там же.

271 свт. Григорий Палама. Первое слово об исхождении Святого Духа / свт. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа. Цит. изд. С.13.

«Рукописание грехов»

Византийская фреска Страшного Суда

Одним из аргументов нового богословия в его борьбе с «латинским пленением схоластики» (то есть, «юридическим» толкованием догмата Искупления в русском академическом богословии) прямо или косвенно является выражение «рукописание грехов», использованное св. ап. Павлом в Послании к Колоссянам («истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту» (2:14)), которое толкуется святыми отцами в самом выгодном для «нравственной» и «органической теории» направлении, описывая механизм спасения как замкнутый в себе процесс изменения природы.

> «…*искаженное естество само в себе получило источник страдания. От этого состояния страдания и нужно было человека исцелить, спасти. Дело не в прощении греха и не в удовлетворении оскорбленного Бога, а в исцелении самого человека*»;272 «*восстановлении нашей природы Христом и во Христе*».273 «*Как называется это повреждение, которое произошло в результате греха первых людей? <…> наследственной порчей. <…> первородным повреждением. Это на востоке. <…> терминология, которая уже*

272 Троицкий И. Вифлеем и Голгофа / свщм. Иларион (Троицкий). Творения в 3 т. М., изд. Сретенского монастыря, 2004. Т.2. С.284.

273 Лосский. В.Н. Искупление и обожение / Лосский В.Н. По образу и подобию. М., изд. Свято-Владимирского Братства. 1995. С. 95-105.

утвердилась во всём западном богословии, а затем, когда стали у нас открываться духовные школы, начиная со Славяно-греко-латинской академии и дальше и до сего времени это стало называться первородным грехом. У святых отцов мы этого термина не находим. <…> Итак, понятие первородного греха вошло очень прочно и в наше православное, русское богословие. <…> Взяли и переписали из католического богословия: "в крещении прощается первородный грех'».274

И вот в святоотеческом толковании указанного фрагмента апостольского Послания новая «теория искупления» находит себе подтверждение. «Так совлек Он с Себя при первом искушении напавшие [на Него] начала и власти, далеко прогнав их от естества [человеческого], исцелив страстность [его] в отношении к наслаждению и изгладив в Себе рукописание (Кол. 2:14) Адамово, [состоящее] в добровольном согласии на страсти наслаждения; в силу этого рукописания человек, имея волю, склонную к наслаждению, даже молча возвещал делами лукавую деспотию над собой, из страха смерти не освобождая себя от ига наслаждения».275 «Природу же [человеческую] в ее первоначальном виде [воплощенное Слово] восстанавливает не только тем, что, став Человеком, Оно сохранило волю свободной от страстей и несклонной к бунту, не поколебавшейся в своей естественной основе против самих распинателей, а наоборот, избравшей вместо жизни смерть за них. Из этого человеколюбивого расположения Страждущего [к распинателям] и видно, что Он добровольно пострадал. Однако [Господь воссоздал природу человеческую в ее первоначальной чистоте] еще и тем, что, упразднив вражду, пригвоздил на кресте рукописание (Кол. 2:14) греха, вследствие которого эта природа вела непримиримую борьбу против себя самой; призвав дальних и близких, то есть бывших под законом и бывших вне закона, и разрушив стоявшую посреди преграду, упразднив вражду плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир (Ефес. 2:14—15), примирил нас через Себя с Отцом и друг с другом. И при этом мы не имеем больше воли, противящейся логосу природы, но как по природе, так и по [свободной воле] остаемся неизменными».276

Иными словами, «рукописание грехов» – это образное выражение, означающее «ветхое» (страстное, тленное, смертное) состояние человеческого естества, которое оно приобрело после «первородного греха» прародителей, что в отношении искусившего их дьявола является метафорой долговой расписки, обязательства повиноваться его воли путем удовлетворения страстей, посеянных им в человеческом естестве. Восприятие

274 Осипов А.И. Понятие греха / Лекция №13. 5 курс МДС, 12 ноября 2012 г. Аудиозапись и видео.

275 преп. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. XXI / преп. Максим Исповедник. Творения в 2 т. М., «Мартис», 1994. Перевод – Сидоров А.И.

276 преп. Максим Исповедник. Мистагогия. Толкование на молитву Господню / преп. Максим Исповедник. Избранные творения. М., «Паломник», 2004. Перевод и пояснения в квадратных скобках – Сидоров А.И.

Богочеловеком этого «рукописания грехов» (ветхого состояния естества) имеет целью разрыв этого «договора», «растерзание» этой расписки человеческого рода как обязательства греховных деяний. Тем самым Богочеловек «искупает» естество «ветхого Адама» из безысходного рабства греху, изымает человеческий род из долговой ямы смерти, куда он попал, приобретя у искусителя волю к тленным наслаждениям. «Пригвождением ко кресту рукописания» ради его «растерзания» «упраздняется вражда», возникшая в «ветхом Адаме» (падшем состоянии естества), с одной стороны, в отношении закона («логоса») самого этого естества (первозданного состояния), а с другой – в отношении Бога (в силу добровольного совершения греховных деяний как «бунта» против Божией воли). «Упразднение» этой «вражды» Богочеловеком на Кресте как «устроение мира» воспринятой Им поврежденной человеческой природы означает приведение ее в согласие с собственным законом (или в первозданное состояние) и, тем самым, с Богом («Отцом»). «Мысль о том, что под “рукописанием” следует понимать тело, получает развитие в толковании Кол 2. 15: “Отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою”. Под начальствами и властями Феодорит понимает демонов, которые имели власть над людьми “посредством телесных страстей”. Восприняв тело, Христос лишил демонов этой власти. Так через концепцию “тело = рукописание” получает объяснение форма “Собою”, которая используется здесь в инструментальном падежном значении. Победа, торжество Христа совершились в собственном Его теле, в к-ром демоны не обрели власти, и через это их немощь стала явной для всех людей. Таков смысл слов апостола о том, что Христос подверг демонов позору: “Поелику посредством телесных страстей имели над нами владычество демоны, а Христос, облекшись в тело, стал победителем греха, то сокрушил Он владычество сопротивных и показал всем людям очевидную их немощь, собственным телом Своим даровав всем нам победу над ними” (Theodoret. In Col. 2. 15)».277

Казалось бы, основной принцип «юридической теории» Искупления, предполагающий уплату Богочеловеком на Кресте долга ветхого Адама в отношении Бога, не находит для себя никаких оснований в данном толковании. Тогда как «органическая теория», напротив, получает здесь полное подтверждение основных своих положений и основного своего принципа, заключающегося как раз в том, что весь процесс спасения человека находится в границах его естества: и «первородный грех», и «рукописание грехов», и «искупление», и «примирение» – все это только метафорическое описание сугубо имманентных процессов повреждения, исцеления и обожения человеческой природы.

> «…*грех [для В. Н. Лосского, прот. Георгия Флоровского, протопресв. Иоанна Мейендорфа и др.] это не преступление или оскорбление в юридическом смысле и не просто некий безнравственный поступок; грех — это прежде всего болезнь человеческой природы. Поэтому и*

277 Калинин М.Г. Колоссянам Послание. Православная энциклопедия. М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014. Т.36. С. 412-432.

искупление мыслится как освобождение от болезни, как исцеление, преображение и в конечном счете обожение человеческого естества».278

«Юридическая» же теория предполагает такого рода «трансценденцию» или «буферную зону» правового поля, когда определенные моменты этого процесса находятся принципиально вне естества и не могут быть сведены к процессам внутреннего становления, но, напротив, является определяющими, дающими санкцию на саму возможность (или невозможность) изменений естества благодатью. И здесь мимо сознания сторонников «органической теории» проходят несколько важных моментов.

Во-первых, то, что преп. Максим называет «исцелением страсти естества» (а богословский модернизм – «восстановлением естества Христом в Себе») неправомерно отождествляется с понятием «искупления», содержание которого даже у св. ап. Павла (не говоря уже о Священном Писании и Предании, в целом) далеко не исчерпывается приведенным отрывком (Кол 2:14). Более того, догматическое учение Церкви (выраженное в символических книгах) вообще исключает этот («органический») аспект из догмата Искупления, как такового, как не имеющий к нему прямого отношения. И это было не богословским недомыслием «схоластов», но осознанным отделением церковным сознанием главного и существенного от относящегося уже к другим вопросам вероучения. Новое же богословие, напротив, идет именно по пути догматизация теологуменов, в целом, и, в частности, абсолютизирует в «органической теории» переносное или дополнительное значение термина «искупления» как основное, имеющее определяющее значение. Ведь «юридическая теория» вовсе не отрицает все те аспекты, на которых «органическая» сосредотачивает все свое внимание. Она просто выносит их за границы собственного догмата Искупления, относя это либо к христологии, либо к сотериологии (вопросу последующего усвоения человеком «плодов Искупления», то есть, благодати). «Органической» же теории как раз свойственно смешивать различные планы вероучения: христологию и антропологию, христологию и сотериологию, триадологию и экклезиологию… Это (наряду с догматизацией теологуменов) отличительное свойство модернистского богословия, та «прогрессивная» методология «неопатристического синтеза», которую она противопоставляет академически расставляющей все по своим местам «схоластике». А здесь (в модернизме), как в «творческой лаборатории», все находится в «священном беспорядке», «броуновском движении», «контролируемом хаосе»…

Отсюда следующее недомыслие «органической теории», пожалуй, в самой радикальной форме выраженное у профессора МДА А.И. Осипова.

«…*главное, что надо было понять, что грех — это не нарушение юридических законов, данных от Бога, то есть, проще сказать, это не юридическое нарушение, как это обычно у нас присутствует в*

278 прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. Ч.3, разд.IV, гл.2.6 / прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. М., изд. ПСТГУ, 2013. С.412.

сознании. Когда я нарушил какие-то нормы поведения, или юридические какие-то нормы жизни, то я или испрашиваю прощения, или ищу защиты, и так далее. Грех – это не юридическое нарушение, а это нарушение тех законов, которые присущи моей человеческой природе, мне лично».279

Более чем очевидно, что перед нами богословский софизм, то есть, ложное умозаключение, потому что наличие понятия «логосы природы» (в отношении которого в толковании преп. Максима «новый Адам» совершает «примирение» человеческого естества) не отменяет понятия «примирения с Отцом», которое «органическим» суждением профессора полностью проигнорировано или второе спекулятивно отождествлено с первым.

«*И лишь поскольку это [природа с ее законом] то, что мне дано от Бога, в этом смысле я проявляю и своё отношение к Богу*».280

В том-то и дело, что ни отношением к «логосу» природу, ни отношением к «моей личной [богоданной] природе», не исчерпывается отношение носителя этой природы к Ее творцу. Объективно существует (по крайней мере, в ортодоксальном учении Церкви, в Священном Писании и Предании) именно чисто юридическое поле этих отношений, где, как и во всякой юриспруденции, присутствуют две (и более) стороны, или участников этих отношений.

И продемонстрировать это лучше всего как раз на примере формулы «рукописания грехов» (Кол 2:14), которая, повторим, в святоотеческим толковании представляется наиболее выигрышной для «органической теории», так что, на первый взгляд, даже кажется, что «органическое» значение не только безоговорочно здесь доминирует, но и вообще исключает другие.

* * *

Так, например, «органическому» символизму толкования преп. Максима строго следует толкование другого преп. Максима – Грека. «В молитве шестого часа написано так: “И честным Его крестом рукописание грех наших растерзавый”. Это рукописание имеет тоже значение, как сказанное в Евангелии от Иоанна непокорным иудеям: Всяк творяй грех, раб есть греха (Ин. 8:34); также и блаженный апостол Петр пишет: Имже бо кто побежден бывает, сему и работен есть (2Пет. 2:19). Каждый же из нас пленицами своих согрешений связуем бывает, и ими, как бессловесное животное, влечется всегда к совершению греха и работает неудержимо похотям своей плоти, как господам каким-либо. Прилично поэтому такое наше порабощение страстям называется рукописанием грехов наших, которым мы поработились, подобно рабам, которые дают своим господам от себя крепостную рукопись, что они будут работать им до самой своей смерти. Это то наше пагубнейшее порабощение страстям, называемое иносказательно рукописанием, растерзал Спаситель наш крестом Своим, дав нам дар Святого Духа, о немже вопием: “Авва Отче”, – которым мы просвещаемся и укрепляемся, и посредством сего

279 Осипов А.И. Понятие греха. Цит. изд.
280 Там же.

растерзается рукописание, которое мы дали от себя лукавым похотям плоти нашей. Освободившись же благодатью Господа нашего Иисуса Христа и содействием Святого Духа от такого лукавого порабощения греховным страстям, становимся возлюбленными чадами Божиими».281

Однако данное толкование (при всей его ортодоксальности) отнюдь не исчерпывает объективно содержащегося в данной формуле богословского смысла. «Неоднозначную интерпретацию в антиохийской традиции получило выражение “бывшее о нас рукописание” (Кол 2. 14). По мнению свт. Иоанна Златоуста, “рукописание” здесь тождественно закону Моисееву: “Какое рукописание? [Павел] говорит о том рукописании, которое [израильтяне] дали Моисею, говоря: “Все, что сказал Господь, сделаем [и будем послушны]” (Исх 24. 3)”. Однако свт. Иоанн не ограничивается этим нетривиальным толкованием и предлагает несколько других: “Если же не об этом (т. е. о том, что рукописание есть закон Моисеев.- Авт.), так о том, что мы обязаны повиноваться Богу. Если же и не об этом, то о том рукописании, которое держал диавол, которое изрек Бог Адаму в словах: “Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь” (Быт 2. 17). Это рукописание было у диавола. И Христос не отдал его нам; но Сам разорвал его, как свойственно прощающему с радостью” (Ioan. Chrysost. In Col. 6. 3 [Кол 2. 6-7])».282 Как мы видим, различные толкования антиохийской традиции имеют уже то или иное юридическое значение. Тождественность «рукописания грехов» и закону Моисея («клятве закона»), и заочному смертному приговору преступившему заповедь Адаму (то есть, невозможности отменить этот вердикт никому, кроме Самого Изрекшего этот закон человеческого бытия, причем в установленном Им же порядке как бы процессуальной апелляции осужденной стороны и последующим смягчением меры наказания), предполагают именно те смыслы, которые отрицает «органическая теория», согласно которой, как мы помним, процесс спасения не выходит за границы происходящих «внутри» естества изменений, где все юридические термины Павла не более чем метафоры сменяющих друг друга тропосов (состояний, способов существования) нашей природы. Поэтому исключительно «судебно-процессуальным» выглядит допускаемое Златоустом значение какого-то своего «экземпляра» рукописания у дьявола, что вводит в эти сугубо правовые отношения третью сторону. «Итак, будем знать, что грехи записываются, и что мы здесь ни скажем, тотчас вносится туда и записывается. А откуда это известно? <…> послушай, что говорит пророк: вот это “написано в книге” живущих “в память” перед лицом Бога (Малах. 3:16). Записываются не потому, чтобы Богу вспомнить день, но чтобы представить книгу, как некоторую улику и обвинение. <…> грехи не только записываются, но и изглаживаются. В судилище все, что подсудимый ни скажет при записывании, непременно записывается навсегда и уже не может быть изглажено; а в той книге, хотя бы ты и сказал что–нибудь худое, потом, если захочешь, опять изгладится. Откуда это известно? Из Писания: “отврати лице Твое”, говорит псалмопевец,

281 Объяснение о рукописании греховном. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч.2. Свято-Троицкая Лавра, 1990. С.327-328.

282 Калинин М.Г. Колоссянам Послание. Цит. изд.

“от грехов моих, и все беззакония мои очисти” (Пс. 50:11), Никто не изглаживает того, что не написано; и так как грехи записаны, то он и молится об их изглаживании».283

Не меньше «юридического» смысла в толковании свт. Василия Великого. «А поскольку каждый из нас своей жизнью как бы пишет свое рукописание, напечатлевая в памяти своей образы дел, то, может быть, пророческое слово называет несчастными и таковых, как пишущих лукавство. Ибо сердце праведных написано не чернилом, но Духом Бога жива (2Кор. 3, 3), а сердце неправедных написано не Духом Бога жива, но чернилом, сродным тьме и врагу света. Посему каждый или за себя пишет, делая добро, или, на себя составляя рукописание, собирает лукавое. Итак, есть рукописание на нас (ср.: Кол. 2, 14), написываемое собственными нашими руками, когда делаем худо; есть рукописание за нас, когда делаем хорошо. А есть и такие, что подделывают письмена в договорах и изменяют буквы в бумагах на владение полями, в завещаниях, в поручительствах и различных условиях, когда пишут что–нибудь, утверждающееся на письменном доказательстве; и таковые лукавство пишут, извращая правый суд в рассуждении убогих и расхищая достояние нищих в народе — от чего вдовица обращается им в снедь и сирота в корысть, как бывает у победителей при грабежах во время войны. Им напоминает пророческое слово: что сотворят в день посещения? День же суда и воздаяния каждому по мере грехов его наименовало оно днем посещения, которым и угрожает им: Скорбь вам отдалече приидет».284 «Написанные собственными руками рукописания на нас», которые «каждый из нас пишет в своей жизни», по определению, не может быть аллегорией состояния природы, потому что тропос естества индивида не меняется от количества его смертных грехов или богоугодных дел.

Нетождественность [1] благодатного изменения рабствующей греху воли падшей природы (как «рукописания на нас») и [2] уничтожения всех последствий совершенных конкретным человеком грехов, препятствующих его спасению, отчетливо просматривается у свт. Игнатия, использующего это выражение. «Умолим Бога, чтоб Он открыл нам падение человечества, его искупление Богочеловеком, цель нашего земного странствования и ожидающую нас вечность или в некончающихся наслаждениях, или в некончающихся мучениях, чтоб приуготовил нас и сделал способными к небесному блаженству, чтоб [1] снял с нас те печати и [2] уничтожил те рукописания, по которым мы должны быть низвергнуты в темницы ада!».285 Если в первом случае, выражение «рукописание на нас» имеет смысл «органической теории», то есть, означает внутреннее (имманентное)

283 свт. Иоанн Златоуст. Беседа первая на святую Пятидесятницу. 6 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе в 12 томах. 3-е изд. СПб. духов. акад., 1912. Т. 2. Кн. 1. С.476.

284 свт. Василий Великий. Толкование на книгу пророка Исаии. Гл.10 // Святитель Василий Великий. Творения. М., «Сибирская Благозвонница», 2008. Т.1. С.550.

285 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о чувственном и о духовном видении духов / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.2. С.67.

состояние естества грешника (в значении «в нас» находящегося «рукописания» в виде наклонности к греховным страстям); то во втором случае это же выражение имеет уже чисто «юридический» смысл, то есть, внешний (трансцендентный) в отношении грешника (в значении «компромата на нас», который имеет другой).

То же сочетание внешних и внутренних условий спасения в толковании свт. Феофана Затворника (в чем, повторим, и заключается суть «юридической теории» схоластики, ее ортодоксальный универсализм, а в не том вульгарном отрицании необходимости благодатного изменения жизни, которое ей приписывается новым богословием). «Всякий имеет свое рукописание грехов, и оно на нем лежит и само требует удовлетворения, как содомский вопль отмщения грехов. Правда Божия терпела, терпит и будет терпеть каждому, удовлетворяясь искупительною и ходатайственною смертию Христовою. Но чрез это рукописание каждого не теряет своей силы. Если оно не будет изглажено и разодрано, то в свое время потребуется за него взыск и уплата. Как же достигается изглаждение и разодрание рукописания сего? Каются с верою в крестную смерть Господа, и, когда за тем погружаются в купель, вода крещальная или паче благодатная сила крещения изглаждает грехи, и рукописание представляет одну чистую хартию, на которой ничего не остается написанным. Вот это и говорит Апостол: Бог даровал нам грехи, изгладив рукописание грехов наших».286

«…достоин Ты взять книгу и снять с неё печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени» (Откр 5:9). То есть, «рукописанием грехов» является и ветхое естество, воспринятое в Воплощении, пригвожденное к Кресту и тем аллегорически «разорванное»; и та «стенография» конкретных грехов в небесных «книгах» и бесовских «хартиях», на основании которых совершается частный и Страшный суд. Это ортодоксальное учение сполна отражено в богослужебных текстах Русской Церкви, которые не имеют никакого отношения ни к какой схоластике, ни к западной, ни к синодальной. «Также в Октоихе встречается образ написания. Здесь имеется такая антитеза. Рукописание наших грехов противопоставляется записыванию нас в Книге Жизни: “Рукописание Пречистая, прегрешений моих копием расторгни, рождшагося ради из безсеменнаго Твоего чрева: в книзе мя написати сподоби избранных, прибегающаго к Божественному покрову Твоему“ [глас 1, в среду утром, песнь 6] <…> “Адамово рукописание копием Твоим раздрал еси, того написуя в книзе живых, Человеколюбче” [глас 2, в среду, блаженны]; “Моих прегрешений, Владычице, раздери рукописание, в книзе мя спасенных написавши, Божественными молитвами Твоими” [глас 7, в среду на повечерии, песнь 6]; “Лукавое грехов моих рукописание раздери, Пречистая, Божественным копием, прободшим Божественная ребра, вочеловечитися из Тебе Восхотевшаго: и моли Сего, в книзе мя спасенных написати, безумно от Него

286 свт. Феофан Затворник. Толкование на послание святого апостола Павла к Колоссянам // Святитель Феофан Затворник. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М., «Правило веры», 2005. С.168.

удалившагося” [глас 8; В неделю на повечерии, песнь 4]».287 «Рукописание грехов», как мы видим, ассоциируются уже не со страстями ветхого естества (хотя в Октоихе можно встретить и такое значение тоже), но с «хартиями» мытарств и противопоставляется не первозданному (или воскрешенному) естеству, но «рукописаниям» в апокалиптической «книге жизни». А Откровение св. Иоанна говорит и о других книгах Страшного суда. «И увидел я мёртвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мёртвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими» (Откр 20:12). И обе эти категории («хартий» и «книг» Страшного суда) носят исключительно юридический характер, констатируя наличие отношений чисто правового характера между Богом и Его разумным творением (что отнюдь не отрицает существование «органической» стороны дела, то есть, тех внутренних изменений в естестве, которые производит благодать и грех как искажение «логоса природы»).

* * *

Таким образом, из всей совокупности церковного наследия следует, что выражение «рукописания грехов» это не только литературный образ повреждения естества в состоянии «первородного греха» («ветхого Адама»), что изглаживается и исцеляется благодатью, но это и еще и некая рукопись в буквальном значении слова, то есть, документальные судебные записи, или процессуальные протоколы в каких-то мистических юридических «книгах», которые ликвидируются или упраздняются тем или иным образом, но, так или иначе, благодаря Крестной Жертве, то есть, Крови Искупителя. По этой же причине, не только грехи рода человеческого, но и, наоборот, имена призванных ко спасению имеет власть Агнец Божий «изглаживать» из Своей книги. «Побеждающий облечётся в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его» (Откр 3:5). Последнее и обусловлено тем, что сотериологические понятия «искупления» и «спасения» («обожения») не тождественны друг другу, потому что если «искупил» Агнец Божий весь «человеческий род» (в значении воспринятого и воскрешенного Им человеческого естества, искупления «первородного греха», распространявшегося на всех потомков «ветхого Адама», благодаря чему все носители этой природы, включая нераскаявшихся грешников, в последний день воскреснут в нетленных телах), то спасает (для вечной жизни с Богом) Он только те ипостаси этой природы, которые выполняют остальные «юридические» условия спасения.

«Крест и Воскресение в контексте речи об оставлении грехов упоминаются так часто, что с учетом православных богослужебных текстов нельзя принять утверждение Михаила Тареева, будто бы оставление грехов не имело никакого отношения к смерти и воскресению Христа.288 Довольно часто православные песнопения вспоминают об упомянутом в послании апостола

287 иером. Афанасий (Дерюгин). Художественные образы греховного состояния в Октоихе.

288 Тареев М. Спаситель / БВ. 1908. Т. 1. № 2. С. 221—256.

Павла к Колоссянам (Кол 2:14) рукописании, которое Христос пригвоздил к Кресту. Тесная связь между Крестом и Воскресением Христа в православном богословии и благочестии стала причиной того, что этот мотив воспроизводится во многих изображениях к 12-му кондаку Акафиста Божией Матери как вариант изображения Воскресения Христова. Там очень часто Христос держит в руках разорванный и тем объявленный недействительным свиток, которым стремится овладеть падший ангел, стоящий перед Христом [Данилова И.Е. Фрески Ферапонтова монастыря. М.,«Искусство», 1970. С.35]».289

«Блудни́це, о ока́янная душе́ моя́, не поревнова́ла еси́, я́же прии́мши ми́ра алава́стр, со слеза́ми ма́заше но́зе Спа́сове, отре́ же власы́ дре́вних согреше́ний рукописа́ние Раздира́ющаго ея́ [Бедная душа моя, ты не подражала блуднице, которая, взяв сосуд с миром, мазала со слезами и отирала волосами ноги Спасителя, разорвавшего запись прежних ее прегрешений].290

«Церковная история сохранила для нас следующее величайшей важности событие… “…когда меня, обнаженного, прикоснулась вода, когда я, спрошенный, отвечал, что верую, я увидел руку, нисходящую с неба, окружая ее, низошли на меня Ангелы светозрачные. Они в некоей книге прочитали все согрешения, соделанные мною с детства, смыли их той самой водой, в которой я крестился в присутствии вашем, и потом показали мне книгу, которая оказалась чистой (неисписанной), подобно снегу”».291 Омываются же водой в Крещении, как известно, в подобие смерти Христовой. Чем указывается прямая причинная связь между Крестной смертью и самой возможностью изглаживания личных грехов в «книге жизни» и бесовских «хартиях» и дарования благодатной силы для новой жизни во Христе.

«Когда мы восходили от земли на высоту небесную, сначала нас встретили воздушные духи первого мытарства, на котором испытываются грехи празднословия. Здесь мы остановились. Нам вынесли множество свитков, где были записаны все слова, какие я только говорила от юности моей, все, что было сказано мною необдуманного и, тем более, срамного. Тут же были записаны все кощунственные дела моей молодости, а также случаи праздного смеха, к которому так склонна юность. Я видела тут же скверные слова, которые я когда-либо говорила, бесстыдные мирские песни, и обличали меня духи, указывая и место и время и лиц, с кем занималась я праздными беседами и своими словами прогневляя Бога, и нисколько не считала того за грех, а потому и не исповедовалась в этом перед духовным отцом. Глядя на эти свитки, я молчала будто лишенная дара речи, потому что мне нечего было

289 Фельми К. Введение в современное православное богословие. 6.4. Цит. по изд.: М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.

290 Великий канон Андрея Критского. Среда. Песнь 9.

291 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу (со ссылкой на «Церковную Историю» Флери, кн. 8, гл. 49) / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. Цит. изд. Т. 2. С. 388.

им отвечать: все, что было у них записано, была правда».292

«При греческом императоре Маврикии был во Фракии разбойник свирепый и жестокий. Поймать его никак не могли. Блаженный император, услышав о том, послал к разбойнику наперсный крест свой и повелел ему сказать, чтоб он не боялся: этим означалось прощение всех его злодеяний с условием исправления. Разбойник умилился, пришел к царю и припал к ногам его, раскаиваясь в преступлениях своих. После немногих дней он впал в недуг и помещен был в странноприимный дом, где видел во сне Страшный суд. Пробудившись и примечая усиление болезни и приближение кончины, он обратился с плачем к молитве и говорил в ней так: “Владыко, человеколюбивый Царь, спасший прежде меня подобного мне разбойника, удиви и на мне милость Твою: прими плач мой на смертном одре. Как принял Ты пришедших в единонадесятый час, ничего не совершивших достойного, так прими и мои горькие слезы, очисти и крести меня ими. Больше этого не взыскивай от меня ничего: я уже не имею времени, а заимодавцы приближаются. Не ищи и не испытывай: не найдешь во мне никакого добра; предварили меня беззакония мои, я достиг вечера; бесчисленны злодеяния мои. Как принял Ты плач апостола Петра, так прими этот малый плач мой и омой рукописания моих грехов. Силою милосердия Твоего истреби мои прегрешения”. Так исповедуясь в течение нескольких часов и утирая слезы платком, разбойник предал дух. В час смерти его старший врач странноприимного дома видел сон: к одру разбойника пришли мурины с хартиями, на которых были написаны многочисленные грехи разбойника; потом два прекрасные юноши-царедворцы принесли весы. Мурины положили на одну чашу написанное на разбойника: эта чаша перетянула, а противоположная ей поднялась кверху. Святые Ангелы сказали: “Не имеем ли мы здесь чего?” — “И что можем иметь, — возразил один из них, — когда не более десяти дней, как он воздерживается от убийства?” — “Впрочем, — прибавили они, — поищем чего-нибудь доброго”. Один из них нашел платок разбойника, намоченный его слезами, и сказал другому: “Точно, этот платок наполнен его слезами. Положим его в другую чашу, а с ним человеколюбие Божие, и посмотрим, что будет?” Как только они положили платок в чашу, она немедленно перетянула и уничтожила вес рукописаний, бывших в другой. Ангелы воскликнули в один голос: “Поистине победило человеколюбие Божие!” Взяв душу разбойника, они повели ее с собою».293

«Тогда перед тем престолом будет течь река огненная; тогда раскроются книги; суд будет страшный и ужасный; как в судилище, будут читаны записи о нашей жизни. Об этих книгах много говорят и пророки. Так, Моисей говорит: "прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты

292 Житие преподобного отца нашего Василия Нового. Рассказ блаженной Феодоры о мытарствах. Цит. по изд..: Святитель Димитрий Ростовский. Жития святых. Изд-во прп. Максима Исповедника, 2004.

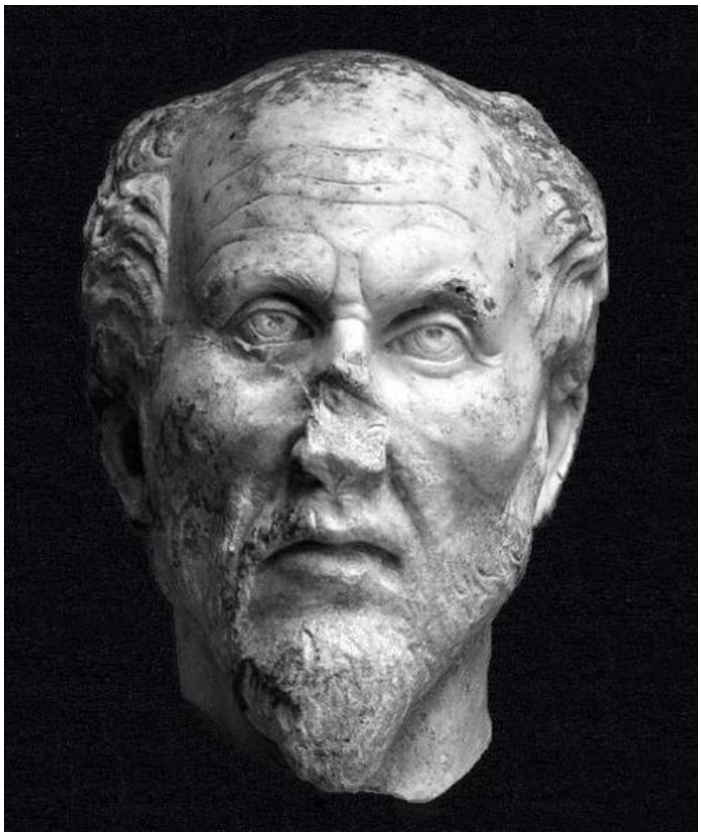
293 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти / Патерик Скитский. Пролог. 17 октября / Полн. собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.3. С.107-108.

вписал" (Исх. 32:32). Также и Христос говорил ученикам: "однако же, тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах" (Лук. 10:20). И пророк Давид: "в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было" (Псал. 138:16), и еще: "да изгладятся они из книги живых и с праведниками да не напишутся" (Псал. 78:29). Видишь ли, что одни изглаживаются, и другие вписываются? Хочешь ли знать, что не только праведные вписываются в тех книгах, но вписаны там и грехи наши? Теперь время праздника: будем поучаться тому, чем мы можем избавиться от наказания. Страшно это слово, но вместе полезно и прибыльно, потому что избавляет нас от необходимости испытать (наказание) на самом деле».294

Интерес также может представлять свидетельство современной «Феодоры», пережившей посмертный опыт частного суда и рассказывающей, судя по всему, как раз о характере записей в «книгах» из Откровения Иоанна (см. 31:40 мин; 36:50 мин.; 1час29 мин. видео).

294 свт. Иоанн Златоуст. Беседа первая на святую Пятидесятницу. 6. Цит. изд. С.475-476.

Теология человека



Плотин

Теология человека – вот еще одно емкое определение, которое можно дать новому гностицизму, суть которого заключается в перенесении в антропологию чисто богословских (то есть, триадологических и христологических) принципов, в безоглядной проекции сверхъестественного на естественное, смелых аналогиях тварного и нетварного и т.п. спекуляциях антропотеического характера. При этом данная фальсификация осуществляется путем нового прочтения святоотеческого богословия, то есть, его ложной экзегезы. «Анализ его [Н. Федорова] текстов показывает, что усваиваемая им преподобному [Сергию] мысль о жизни “по образу Пресвятой Троицы” скорее принадлежит ему самому. Она возникает в силу того, что, если Хомяков отождествлял Церковь-организм и Церковь-общину, не продумав внутреннее соотношение этих определений, то <…> у Федорова происходит окончательное сближение, если не отождествление понятий (“Троица есть Церковь”), подразумевающее возможность не только жизни “по образу Пресвятой Троицы”, но и богословских суждений о внутритроических отношениях по аналогии с отношениями “я” и “другого”, и таким образом, **общий тезис времени – антропология есть теология (христология)** –

обогащается новым прочтением: экклесиология есть Триадология».295

Иными словами, то обожение (теосис), которое составляет сущность ортодоксальной сотериологии, осуществляется в новом гностицизме альтернативным образом, а именно, на уровне онтологии, а не харизматологии (как это обстоит в Христианстве). То есть, все те благодатные характеристики, которые (по догматическому учению) христианин обретает в Таинствах Церкви, и которыми он принципиально отличается от потомков «ветхого Адама», этими же самыми характеристиками в новой религии человек наделяется априори, просто по факту своего существования. Можно проследить, как работает этот спекулятивный механизм нового гностицизма в богословском персонализме, где обозначенный принцип антропотеологии реализуется самым наглядным образом.

> «*Тринитарные и христологические догматы заложили богословский фундамент познания личностного бытия. Дальнейшая история экзистенциально осваивала эти ноумены – объекты мысли. В истории мучительно прорастали истины о божественном достоинстве, свободе, вселенской миссии, правах и ответственности личности. Христианские мыслители пытались усмотреть в духовном мире человека отображение внутритроической жизни Божества, а во взаимоотношении духовной и телесной природ человека находили христологические параллели. <…> "**Человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества**, на нём лежит его печать" (свящ. Сергий Булгаков). Вместе с тем, тема богоподобия человеческой личности ещё во многом нераскрыта*».296

Кратко суть богословского персонализма можно изложить следующим образом. Христианское понятие «личности» отличается от светского понятия «индивидуальности» тем, что «развитая личность» обращена своим «ликом» к «другому», то есть, к другой личности, будучи «неслиянно» соединена с нею (и со всем множеством ипостасей этой природы) единством сущности. В то время как «индивид» есть не что иное, как та же самая ипостась, но в состоянии (гностического) «грехопадения», заключающегося в замкнутости падшей «личности» в себе, в непроницаемости для «других», в атомизации единого естества, чем преступно нарушается онтологический закон существования этого естества (а стало быть, и собственный «логос» ипостаси). В Церкви человек обретает новые (восстанавливает утраченные в грехопадении прародителей) отношения с другими сущими, достигает божественного тропоса существования, в чем и заключается смысл христианской жизни (возлюби ближнего как другого себя – и уподобишься Богу).

Формально, казалось бы, здесь все верно и ничто не противоречит Евангелию и догматическому учению Церкви. Но дьявол, как говорится, кроется в

295 прот. Павел Хондзинский. Русское вне-академическое богословие XIX века: генезис и проблематика (автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия, ПСТГУ). М.,2015 (на правах рукописи). С.50.

296 Аксючиц В. Христианский персонализм. Святая Троица, Богочеловек и личность.

деталях, и нигде данная идиома так не актуальна, как в богословии. Прежде всего, это касается самой постановки вопроса, самой тенденции нового (антисхоластического, или не-академического) богословия к отожествлению внутритроической корреляции нетварных Ипостасей и корреляции «экклезиальных личностей»,297 словно бы между ними не существовало никакой онтологической разницы. Потому что, на самом деле, в Предании Церкви (цитатами из которых тексты персоналистов, конечно же, не обходятся) мы не находим такого спрямления отношений. Более того, основная установка святоотеческого богословия носит вообще обратный характер и заключается в том, что между нетварной и тварной природой скорее нет ничего общего, даже несмотря на то «богоподобие», которое разумное творение, действительно, обретает в Церкви посредством «воипостазирования» божественной благодати. Тем не менее, внутренняя жизнь Творца остается трансцендентной для твари, потому что божественная сущность «проникает все сущности, сама оставаясь чистою, пребывает вне пределов всего и изъята из ряда всех существ как пресущественная и превыше всего сущая».298 В божественных «энергиях» происходит нисхождение доступной для разумного творения сегмента божественной жизни, а не вхождение первого в «неприступный свет» божественной сущности, остающейся для него непричаствуемой, что было определено как догматическое учение Вселенской Церкви на паламитских соборах XIV в. Бог является в святых («творит Свою обитель») Своими божественными действиями, а не наоборот (святые «входят» в божественную природу как в свою «обитель»). В то время как в новом (квазипаламитском) богословии происходит именно обратный процесс – в силу указанного непреодолимого соблазна рассмотрения антропологии – «в свете христологического [халкидонского] догмата»299 и продолжения экклезиологии – в триадологию. И это несмотря на то, что, по крайней мере, В. Лосский сполна отдавал себе отчет в том, что, «в христианской антропологии подобие или ассимиляция с Богом, конечно, никогда не может мыслиться иначе, как только по идущей от Бога благодати».300

«…чрез огненные языки явился всем в Своей Ипостаси, и Владычным образом, как бы на престоле, сев на Христовы Ученики, сделал их орудиями Своей силы. <…> Почему языки явились для них разделенными? – **Потому что единственному только Христу, сошедшему с небес, не в меру дается Дух от Отца**, ибо Он, также и по плоти, обладает всецелою силою и действием; ни на ком из иных не почила всеобъемлющая благодать Духа, но

297 Термин митр. Иоанна (Зизиуласа); в частности, в его кн.: Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви. М., «Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т», 2006.

298 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.VIII. Цит. по изд.: «Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания». Изд.-во «Индрик», 2002.

299 Лосский В. По образу и подобию / Лосский В. Боговидение. М., «АСТ», 2006. С.652, 653.

300 Там же; с.670.

частично каждый – один одно, другой – другое получает из благодатных дарований, **дабы кто не подумал, что даемая от Духа благодать Святым, является Его не действием, а самым естеством**. <…> ибо они стали орудиями Божественного Духа, действующими и движущимися по Его воле и силе; всякое же орудие со вне восприемлемое, становится причастным не естества, но энергии действующего, которая восприемлется от него; так бывает и в отношении орудия Святого Духа, как и Давид, говоря в Духе Святом, глаголет: "Язык мой трость книжника скорописца" (Пс.46:2). Следовательно, пишущая трость есть орудие пишущего, становясь причастной, конечно, не естества писца, но его энергии, и то начертывая оное, что пишущий желал бы и мог».301

Между тем именно так (как не должно, согласно Паламе) и наклонны думать представители нового богословия вообще и богословского персонализма, в частности. Антропотеологический теосис заключается не в «восприятии» Богом спасающегося «со вне», не в соделании его «орудием Святого Духа», но, по сути, в противоположном процессе вхождения тварной ипостаси в нетварную природу на тех же принципах, что и человеческое естество Богочеловека. Что делает эту антропотеологию скорее разновидностью антропософии и теософии, чем законным продолжением богословия Предания (или академического богословия, что одно и то же).

При этом само персоналистическое определение христианской личности как «*несводимости к природе*»302 может быть истолковано и ортодоксально, поскольку в святых (достигших реального обожения, к которому христиане призваны), действительно, происходит соединение человеческого естества и божественной благодати, то есть, воиапостазирование свойства, или силы другой природы, которая как акциденция (неприродное качество) входит в состав этой ипостаси, причем в различной мере («и звезда от звезды разнится в славе» (1Кор 15:41)). В этом смысле личность (человеческая ипостась) святого, безусловно, есть тот, «кто отличен от собственной своей природы; кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит»,303 поскольку ипостась святого не полностью детерминирована его человеческой природой (как ипостась ветхого человека), которую благодать бесконечно превышает. Кроме того, человек как таковой наделен способностью выходить за пределы своего естества и в сторону противоестественного, где каждый также «в свою меру» (то есть, сугубо индивидуально) стяжает скотоподобие (вместо благодати как богоподобия святых). Однако этот ортодоксальный смысл «несводимости к природе» христианской личности в богословском персонализме из харизматологического плана, как было сказано, так или иначе переносится в онтологический, то есть, утверждается (или подразумевается), что человек якобы обладает природной способностью сам строить свою личность по собственному усмотрению в направлении обоих

---

301 свт. Григорий Палама. Омилия XXIV / Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы. М., «Паломник», 1993. Ч.1. С.242-243.

302 Лосский В.Н. По образу и подобию / Лосский В.Н. Боговидение. Цит. изд. С.654.

303 Там же.

полюсов: не только свободно деградировать к скотоподобию, но и «духовно развиваться» до богоподобия либо вообще обладает этим богоподобием по природе («*Человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества, на нём лежит его печать*» (свящ. Сергий Булгаков)),

> «*раскрывают всю динамичность человеческой природы, которая одарена различными способностями и поставлена как μεθοριον между возможными подобием и неподобием, что предполагает, как нам кажется, иное понятие образа, нечто, тесно связанное с званием личности*».304

Это и говорит о том, что в богословском персонализме как доктрине «*абсолютного утверждения личности*» мы имеем учение скорее умеренно гностического, чем ортодоксального типа. Принцип «личности» оказывается общим тропосом существования нетварной и тварной природы, устраняющим ту онтологическую пропасть, которая существует между ними в догматическом учении Церкви. Тем самым, мы находим в богословском персонализме своего рода новый вид оригенизма после классического и нравственного «оригенизма» славянофилов и их преемников – идеологов «нравственного монизма». «”Нравственное” в системе Хомякова оказывается тем единственным параметром, по которому различие между Богом и разумной тварью не качественное, а только количественное. Историкам еретических учений привычно сталкиваться с системами, где роль такого параметра присваивается “уму” (в смысле греч. νοῦς, что более соответствует современному русскому “дух”), или ”умной природе”, — это системы, связанные с античным мировоззрением, особенно с платонизмом, из которых наиболее живучей показала себя оригеновская; <…> Но Хомяков жил после немецких философов и французских моралистов, когда “нравственное (моральное) единство” звучало примерно так же, как для средневекового человека “единство по природе”. Отсюда такое полное формальное сходство христологии Хомякова с оригеновской: Христос несет в полном и неповрежденном виде некое начало, которое в других разумных созданиях нуждается в восстановлении и восполнении (Ориген называл это начало “природой ума”, Хомяков — “нравственным существом”). В обеих системах ни различие тварного и нетварного, ни даже грех не полагают пропасти между Богом и Его созданием; творение — органическое продолжение Творца, строго говоря, Его постепенная деградация (ведь не только у платоников “эманации” Божества суть все более низкие степени божественности, но и у Хомякова все тварные существа суть все более низкие степени “нравственного”».305

Соответственно, у персоналистов таким параметром, или такой категорий, где между нетварной и тварной природой существует только количественная, но не качественная разница, выступает уже не «нравственное», но «личностное начало», где падший «индивидуум» есть та или иная степень деградации того

304 Там же; с.671.

305 Лурье В.М. Примечания / Хомяков А.С. Собр. соч. в 2 томах. М., «Медиум», 1994. Т.2. С.375-376.

же «начала», которое в совершенстве и полноте существует в Божественной Личности.

Откровенное признание Лосского в том, что сам он

> «*лично не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко*»,306

и говорит о том, что разработанное им учение является произвольным перенесением в антропологию христологических и триадологических принципов святоотеческого богословия, что в последнем было в принципе невозможно. «В отношении же к Господу нашему Иисусу Христу нельзя найти общий (с людьми) вид. Ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа, Который состоял бы из Божества и человечества, Который по Божеству и человечеству — один и тот же — был бы и Богом совершенным, и человеком совершенным. Поэтому о Господе нашем Иисусе Христе нельзя сказать, что в Нем — одно естество, — то есть нельзя сказать, что как отдельная человеческая личность сложена из души и тела, так же и Христос сложен из Божества и человечества. Ибо здесь берется личность, входящая в состав рода, Христос же не есть такая личность, потому что для Него нет общего вида, под который бы Его можно было подвести».307

Здесь же Лосский не менее откровенно описывает и метод, которым эта богословская спекуляция осуществляется в квазихристианском персонализме:

> «*следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было ли бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания? <…> злоупотребляя сознательными анахронизмами, вкладывая что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника*...».308

В частности, та «несводимость к сущности», с помощью которой Лосский определяет ипостастность в Святой Троице (и что само по себе еще можно отнести к апофатической традиции Предания), не может быть ни отождествлена, ни даже сопоставима с «несводимостью к природе» как принципом личности в антропологии, где это является уже катафатическим

306 Лосский В.Н. По образу и подобию / Лосский В.Н. Боговидение. Цит. изд. С.645.
307 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.47. Цит. Изд..
308 Лосский В.Н. По образу и подобию / Лосский В.Н. Боговидение. Цит. изд. С.645.

принципом, потому что здесь эта несводимость, как было сказано, обозначает сложную индивидуальную субстанцию, а именно, сущего, состоящего из человеческой природы (которая, в свою очередь, состоит из души и тела) и божественной благодати. Но в том-то и дело, что богословская проблема человеческой личности, в конечном счете, решается Лосским не катафатически (через усложнение ипостаси человеческой природы акциденцией божественной благодати, что было бы ортодоксальным решением, соответствовало бы концепции обожения паламизма), но апофатически, то есть, в полной аналогии с ипостасностью божественной природы:

> «*сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не "нечто несводимое" или "нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым", потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об "иной природе", но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он "воипостасирует" и над которой непрестанно восходит, ее "восхищает (extasie), сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уже напоминающее "экстатический характер экзистенции (Dasein)" у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение*».309

Это и означает, что харизматологическому решению Священного Предания Лосский предпочитает «*экзистенциальную*», или «*онтологическую разгадку тайны человеческой личности*».310 То есть, попросту Паламе Лосский предпочитает Хайдеггера. Также он употребляет термин «*метаонтологический*» в том же значении природного воспроизведения в человеческой личности тайны Божественного Лица.

> «*Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (Быт 1:26)*».311

В частности, само определение личности как «несводимости к природе» Лосский заимствует отнюдь не у кого-то из св. отцов, но у западного

309 Там же; с.654.
310 Там же; с.656.
311 Там же; с.657.

религиозного софиста Бальтазара, который в свою очередь пришел к этому термину в контексте своего гностического «синтеза» мифической «патристики» и реального неоплатонизма.

> «*Отец Урс фон Бальтазар, рассуждая в своей книге "Святой Максим Исповедник" о послехалкидонском богословии, делает одно замечание, которое представляется мне очень верным и в то же время очень ошибочным. Он говорит: "Наряду с древом Порфирия, который пытается ввести все существующее в категории сущности (ουσία), как класс, род, специфические особенности и, наконец, индивидуум (ατομον αιδιος), появляются новые онтологические категории. Эти новые категории, не сводимые к категориям сущностным, отсылают нас одновременно к сфере существования и к сфере личности. Обе эти сферы, закованные в новые выражения (υπαρξις, υποστασις), еще довольно туманны и нуждаются в точных определениях. Пройдет много времени, пока Средние века смогут формулировать различение между сущностью и существованием и выковать из нее структуру модуса тварного бытия... Однако именно в этом направлении мы и идем, когда наряду со старым аристотелевским расположением сущностного видим этот новый порядок существования личностного"*».312

Иными словами, несмотря на все сознание опасности гностического «направления», в котором шли представители западной ново-теологической «неопатристики», соблазн следовать с ними параллельным курсом был для «парижской школы» нового русского богословия не менее сильным. Поэтому последователи Лосского продвинулись в «этом направлении» уже дальше самого «отца Бальтазара», или как раз достигли уровня «отца Плотина» и «отца Порфирия» (и уж точно – «отца Шеллинга», «отца Гегеля» и «отца Хайдеггера»), у которых человеческий индивидуум это и есть не что иное, как степень деградации Единого (или степень «развития Абсолюта» – в терминологии философии всеединства). Здесь уже по самому своему духу богословско-персоналистический дискурс производит впечатление, обратное святоотеческому дискурсу. Здесь христианский слух сразу режет идеалистическая риторика, чуждый ортодоксальному смирению гуманистический (или экзистенциалистский) пафос, богословски вульгарный сотериологический и эсхатологический оптимизм и т.п. приметы экзальтации ветхого человеческого разума, ложно переживаемого как благодатное состояние христианской мудрости.

---

312 Лосский В.Н. По образу и подобию / Лосский В.Н. Боговидение. Цит. изд. С.655 / Urs von Balthazar H. Liturgie cosmique. Paris, 1947. P. 21. Ср.: «Греческие отцы (от каппадокийцев до Плотина и затем византийских богословов) отдавали роль "причины" личности Отца в обожествленном сущем, распространяя это и на антропологию» (митр. Иоанн (Зизиулас) Пергамский. Личность и природа в богословии преп. Максима Исповедника / Метапарадигма: богословие, философия, естествознание. М., «Культурно-просветительский центр «ОПЕРА»», 2016. №.10. С. 126).

«*Бог воплотился не в образе ангелов, а в человеке: “Ибо не Ангелов восприемлет Он, но восприемлет семя Авраамово” (Евр. 3,16). Христианство не только декларировало, как в Ветхом Завете, что человек – образ и подобие Божие, но и реально утвердило эту истину воплощением Бога в человеке. Христианство в основе своей персоналистично и создало возможности для истинной антропологии: “Один лишь человек существует в Боге и именно благодаря этому существованию в Боге способен к свободе. Он один есть существо центральное и поэтому должен оставаться в средоточии. В нём созданы все вещи и точно также только через него Бог воспринимает в Себя и связывает с Собой так же и природу” (Шеллинг). Важнейшие догматические споры первых веков христианства: тринитарные – о природе Божественной Троицы, христологические – о взаимоотношении Божественной и человеческой природы в Иисусе Христе, – одновременно проясняли и онтологические основания личности, ибо человек создан по образу и подобию Божию. Человеку важно было узнать природу Божественного и потому, что это объясняло природу человеческого. Личность открывала себя по мере того, как открывала Бога, она по достоинству смогла оценить собственное величие только тогда, когда ей открылось величие Личного Бога*».313

После такого религиозного «открытия себя» и «познания собственного величия» уже и Личность впору писать с большой буквы как неотъемлемую составляющую гностической «троицы»: Бог-Богочеловек-Человек.

313 Аксючиц В. Христианский персонализм. Святая Троица, Богочеловек и личность.

Натуртеология

Сальвадор Дали. Распятие. Гиперкубическое тело (1954г.). Фото: dali-art.ru

Как известно, новому богословию свойственна иррационализация догматов и, в частности, догмата Искупления, в чем выражается борьба богословского модернизма с излишним, на его взгляд, рационализмом схоластики.

> «*...понятие искупления отнюдь не содержит в себе необходимости, обусловленной какой-то карающей справедливостью, а представляется как выражение Домостроительства, тайна которого не может быть адекватно изъяснена в рассудочных понятиях*».314

Между тем ни в Священном Писании, ни в традиционном учении Церкви мы не встречаем подобной мистификации этого важнейшего сотериологического догмата, содержание которого всегда излагалось как раз в категориях необходимости, в духе юридической строгости, логической закономерности и

314 Лосский В. По образу и подобию. Искупление и обожение / Лосский В. Боговидение. М., «АСТ», 2006. С.637.

однозначности. «Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя <…> не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошёл во святилище и приобрёл вечное искупление. Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает осквернённых, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принёс Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мёртвых дел, для служения Богу живому и истинному! И потому Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти [Его], бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное. Ибо, где завещание, там необходимо, чтобы последовала смерть завещателя, потому что завещание действительно после умерших: оно не имеет силы, когда завещатель жив. Почему и первый [завет] был утверждён не без крови. Ибо Моисей, произнеся все заповеди по закону перед всем народом, взял кровь тельцов и козлов с водою и шерстью червлёною и иссопом, и окропил как самую книгу, так и весь народ, говоря: это кровь завета, который заповедал вам Бог. Также окропил кровью и скинию и все сосуды Богослужебные. Да и всё почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения» (Евр 9:11-22). «Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит в жертву за нас Отцу. Ибо мы согрешили пред Отцем, и надлежало, чтобы Он принял выкуп, предложенный за нас, и чтобы мы таким образом освободились от осуждения».315

Догмат, по определению, не может быть тайной, будучи результатом откровения религиозной истины, сокрытой до этого для падшего человеческого разума. «Тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы» (Кол 1:26-27). Поэтому мистификация догмата означает, по сути, обратный процесс, то есть, является скрытой формой отрицания вероучительной формулы, разрушения догматического строя церковной мысли. «Сказано, что Иисус Христос распят за нас потому, что Своей крестной смертью Он избавил нас от греха, проклятия и смерти». «Чтобы легче верить тайне того, что крестная смерть Иисуса Христа избавляет нас от греха, проклятия и смерти, слово Божие учит о ней, насколько можем вместить, посредством сравнения Иисуса Христа с Адамом. Адам есть глава всего человечества по плоти, которое едино с ним благодаря происхождению от него. Иисус Христос, в Котором Божество соединилось с человечеством, благодатно сделался новым всемогущим главой людей, которых Он соединил с Собой посредством веры. Поэтому, подпав через Адама под власть греха, проклятия и смерти, через Иисуса Христа мы избавляемся от этой власти. Бесконечной цены и достоинства добровольные страдания за нас безгрешного Богочеловека и Его крестная смерть — есть полное исполнение Божия правосудия, за грех осудившего нас на смерть, а также безмерная заслуга Спасителя, давшая Ему право не нарушая правосудия подавать нам, грешным, прощение грехов и

315 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.71. Цит. по изд.: св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., «Наука», 2006.

благодать для победы над грехом и смертью».316 Иными словами, собственно Искуплением является действие Богочеловека в отношении Бога во «исполнение Божия правосудия». Все последующие действия Бога в отношении человека (прощение, очищение, освящение, обожение) являются уже другими аспектами сотериологии, или «домостроения спасения» нас Богом. Поэтому говорить о том, что

> «*тайна нашего искупления завершается тем, что отцы называют восстановлением нашей природы Христом и во Христе*»;317
>
> «*искупление есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование через нравственную борьбу и богообщение*»,318 –

это значит смешивать понятия, мыслить беспорядочно, путать одно с другим и т.д.

> «…*искупительный подвиг Христа, или, вернее, в более широком смысле, Воплощение Слова*…»
>
> «*После узких горизонтов исключительно юридического богословия мы находим у отцов* [богословского модернизма. – А.Б.] *чрезвычайно богатое понятие искупления, обнимающее победу над смертью, начаток всеобщего воскресения, освобождение природы, плененной диаволом, не только оправдание, но и восстановление твари во Христе*».319

То есть, «мы находим» здесь христианские догматы сваленными в одну кучу «расширенных горизонтов», в результате чего происходит отнюдь не обогащение каждого догмата содержанием другого, но лишение их собственного смысла. В частности, отождествление «искупления преступлений» и «возрождения естества» приводит в случае проф. А.И. Осипова к отрицанию греха как беззакония, как преступления в отношении божественного правосудия, оборачивается сведением греховности лишь к болезни (внутреннему повреждению) природы. Смешение различных уровней «домостроения спасения» означает, образно говоря, использование элементов кладки «стен» на уровне «фундамента», и наоборот. А искупление – это именно основание, или фундамент сотериологии, тот «краеугольный камень», который нельзя заменить ничем другим, без которого вся дальнейшая постройка разрушится, потому что «по закону без пролития крови не бывает прощения».

Иррационализируя, или мистифицируя, догмат Искупления, богословский модернизм вносит в догматическое учение деструктивную неясность,

---

316 свт. Филарет Московский. Пространный катехизис. §§ 204, 206.

317 Лосский В. По образу и подобию. Искупление и обожение. Цит. изд. С.643.

318 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник. 1917. Т.2. №8/9. С.167.

319 Лосский В. По образу и подобию. Искупление и обожение / Лосский В. Боговидение. Цит. изд. С.633, 637.

приблизительность, необязательность, одним словом, хаос. «Искупление преступлений (грехов)» – это искупление преступлений. А «восстановления естества (благодатное исцеление природного повреждения)» – это восстановление естества. Одно необходимо следует за другим, но никак не вместо него. Этому и учила церковная «схоластика» веками, потому что схоластика, «школа» – это (изначально) теологическая кафедра при университете или в монастыре, где систематически излагалось догматическое учение Церкви. То есть, «схоластический» – это то же самое, что «академический», классический, образцовый, ортодоксальный. Соответственно, оппозиционный в отношении этой богословский «классики» модернизм – это род революционного невежества, как это за ним водится, выступающего с лозунгами «прогресса», «передового» или «творческого» подхода и прочей самонадеянной профанации.

> «*История европейской философии Нового времени начинается с преодоления схоластики и продолжается вплоть до нашего времени. Renatus Cartesius (Rene Descartes), с которого начинается новая философия, родился в 1596 г. Будучи по самому духу своей нации революционером, он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой все, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал. Необходимым следствием подобного полного разрыва со всем предшествующим было то, что философия как бы вернулась к поре детства, к состоянию такой незрелости, за границы которой греческая философия вышла едва ли не с первых своих шагов. Вместе с тем это возвращение на раннюю стадию могло оказаться благотворным для науки…*».320

Аналогичное «преодоление схоластики» (то есть, догматического учения Церкви) является установкой и отечественного богословского модернизма, который осуществляет ту же самую, по сути, революционную деятельность, направленную на разрушение Церкви, причем, во многом вдохновляется в этом как раз европейскими философами (неогностиками, кабалистами, масонами или просто атеистами) Нового времени как первопроходцами на этом захватывающим пути «возрождения христианства», «возвращения» в мифическое «детство», или (в терминах богословского модернизма) – возрождения «патристики» (где среди «отцов церкви» непременно оказываются то Климент, то Ориген, то Плотин, то Прокл, то Василид, то Валентин…).

> «*Это относится также к Бэкону и Декарту. Общее для них — разрыв со схоластикой. Бэкон противостоит, собственно говоря, не более позднему рационализму, а рационализму схоластическому. Декарт, как и Бэкон, стремится к тому, что в отличие от схоластики следует называть реальной философией…*».321

320 Шеллинг Ф. Картезий / Шеллинг Ф. Соч. в 2 томах. М., «Мысль», 1980. Т.2. С.389.
321 Там же; с.412.

То же самое противостояние на уровни логики мы видим и в оппозиции ортодоксальной «схоластики» и «неопатристического синтеза» модернизма, где «юридическому» рационализму (то есть, классической однозначности) первого противопоставляется неогностическая диалектика и «таинственность» второго, то есть, такая онтологическая и логическая система, где сущности и понятия не имеют четких границ, но существуют по принципу непрерывного становления, постепенного перехода в «другое», «единства противоположностей» и прочего мнимо- или фрагментарно-структурированного хаоса.

«Реальная философия» Нового времени – это не что иное, как неогностическая натурфилософия. С одной стороны (или изначально), она направлена на языческую сакрализацию Природы и Человека как ее «венца». Но поскольку такая сверхзадача (а именно, гностический теосис, то есть, ложное «обожение» твари) является в принципе невыполнимой, эта квазирелигиозная натурфилософия приходит к отрицанию самого мира, и гностический гуманизм вырождается в обычную мизантропию.

> «…*сознание своего совершенного бессилия помочь или принести хоть какую-нибудь пользу или облегчение страдающему человечеству, в то же время при полном вашем убеждении в этом страдании человечества, может даже обратить в сердце вашем любовь к человечеству в ненависть к нему. Господа чугунных идей* [«схоласты», в частности. – А.Б.]*, конечно, не поверят тому, да и не поймут этого вовсе*…».322

Поэтому и богословский модернизм, одним из основных источников идей которого является неогностическая натурфилософия и антропология Нового времени, непрестанно заявляет свою оппозиционность в отношении церковной «схоластики»:

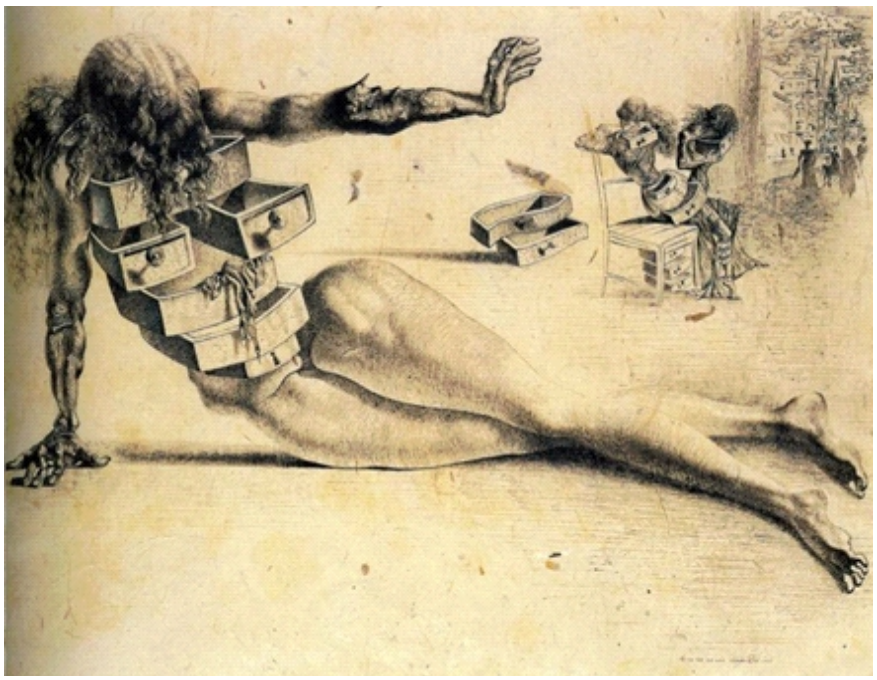
> «*Тавтология “Бог есть Бог” ничего не говорит об онтологии, как логическое утверждение А=А является мертвой логикой [как это вытекает из догматических учений Запада, и как это, увы, проявляется в некоторых учебниках Востока в наше время] и, следовательно, отрицанием бытия, которое есть жизнь*»;323

и предлагает в качестве альтернативы свою как бы богословскую «тайнопись», где одни догматы «перетекают» в другие, как предметы на сюрреалистических натюрмортах Сальвадора Дали. Так, вместо «искупления грехов» и «восстановления (исцеления) естества» на свет и появляется такая богословская химера, как «искупление естества»; вместо «сущности» и «ипостаси» – «коллективная личность» и т.д.

---

322 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, декабрь, гл.1,III / Д.,XXIV,49.

323 митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Введение. Цит. по изд.: Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. Митр. Иоанн (Зизиулас); пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.



Сальвадор Дали. «Город ящиков» (1936 г.). Фото: dali-art.ru

Либо, наоборот, в структуре объекта или субъекта появляются разрывы между его составными частями. И то, и другое (диффузия с «другим» и внутренний распад) демонстрирует принципы тотальной деконструкции, противоестественности и, в конечном счете, самоотрицания, которые осуществляет философский, художественный и богословский авангард. Сущие, или индивидуумы, как неделимые, здесь становятся делимыми, распадаются на множество не связанных друг с другом объектов. Затем из этих распавшихся элементов реальной, объективно существующей структуры модернистский «творец» произвольно конструирует новые, сюрреалистические объекты. Нарушаются естественные внутренние связи сущего, что «компенсируется», или «восполняется» противоестественными внешними связями, которые навязываются сущему болящим духом модернизма.

Сальвадор Дали. «Мадонна» (1952г.). Фото: dali-art.ru

Таким образом, Владимир Лосский делал в богословии примерно то же самое, что Сальвадор Дали – в живописи. Общая неоднозначность, двусмысленность, полисемия, или, одним словом, адогматизм богословского модернизма, являющийся его наиболее характерным признаком, обусловлен привнесением в теологию динамизма модернистской философии (то есть, софистики) Нового времени, использованием в богословии принципов и инструментов натурфилософии и антропологии (или смешением тварного и нетварного естества – в богословских терминах).

Так, в частности, фундаментальный сотериологический догмат Искупления, вместо того краеугольного камня, на котором традиционное учение Церкви возводило твердыню «домостроения нашего спасения», оказывается, в этой «натуральной теологии», в лучшем случае, грудой щебня. «Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошёл дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошёл дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф 7:24-27).

Всечеловек единосущный и нераздельный

Фрагмент титула книги Томаса Гоббса «Левиафан» (1651 г.)

Сюрреалистические «образ и подобие» Божие, которые богословский модернизм исповедует в своей антропологии, помимо уже рассмотренного нами персоналистического учения В.Лосского и его последователей, выражается также в той модели единства человеческого рода, которой придерживается это же направление модернизма. Иными словами, полная аналогия между тварной и нетварной природой существует здесь не только на уровне ипостасного, или личностного бытия, но и в корреляции этих сущих, или в той форме природного единства, которая оказывается им присущей если не в равной мере, то, по крайней мере, такое равенство ставится исторической задачей, стоящей перед человечеством. Как в Святой Троице «Ипостаси находятся одна в другой взаимно»,324 такой же степени внутреннего единства новая богословская мысль добивается и от

324 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.8. Цит. изд.

человечества.

В частности, крупнейший современный представителей этой школы митр. Иоанн (Зизиулас), будучи автором документов Всеправославного собора 2016 г., в одном из них счел необходимым в качестве вероучительной использовать формулу, вызвавшую последующую дискуссию в Церкви:

> «*Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род: “Единородный стал человеком для того, чтобы <…> собрать воедино и возвратить к первозданному состоянию погибший род, то есть, человечество” (Кирилл Александрийский, Толкование на Евангелие от Иоанна, кн. 9, PG 74, 273D-275A). Это учение Церкви является источником всякого христианского устремления к сохранению достоинства и величия человека*» (Миссия Православной Церкви в современном мире).

Другими словами, ортодоксальное учение о Церкви как «теле Христовом» и те образы ее единства, которые при этом традиционно использовались, в данном случае расширяются на все человечество, применяются ко всему человеческому роду как «народу Божьему».

> «*Уже в книге “Дидахи” в конце первого или в начале второго века была ясно выражена идея, что при совершении Евхаристии Церковь опытно ощущает то, что обетовано относительно Парусии, а именно, эсхатологическое единство всех во Христе: “Как этот каравай хлеба был разбросан по всем горам и, будучи собран, стал одним, так пусть и Твоя Церковь будет собрана со всех концов земли в Твоем Царствии*».325

325 митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Цит. по изд.: Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. Митр. Иоанн (Зизиулас); пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

Сальвадор Дали. Воскрешение плоти (1945 г.). Фото: dali-art.ru.

За образец здесь берется теологумен св. Иринея Лионского, его концепция Боговоплощения как восстановления образа и подобия Божьего в человеке. «Свт. Ириней — один из тех свв. отцов, которые отчетливо понимают творение ветхого Адама “по образу Божию” как творение его по образу нового Адама — воплотившегося Бога Сына. Господь воплотился от Девы, чтобы показать “подобие Своего воплощения с воплощением Адама, и чтобы осуществилось написанное в начале: “Человек по подобию и образу Божию” (Быт. I, 26)” (Доказательство апостольской проповеди, 32). Что здесь имеется в виду? Несколько выше свт. Ириней говорит: “...образ Божий есть Сын, по образу Которого и человек произошел. Поэтому Он явился также в последнее время, чтобы показать подобие человеческого образа с Самим Собою» (Доказательство апостольской проповеди, 22)» (Шахбазян К. О собирании человеческого рода во Христе).

При этом концепция св. Иринея сама по себе (независимо от правильности или неправильности ее толкования в богословском модернизме) существенно отличается от ставшего впоследствии общепринятым ортодоксального толкования понятий «образа и подобия Божия». Общецерковное учение по этому вопросу заключается в том, что «образ Божий», действительно, дан природе человека как такового (независимо от его нравственно-духовного состояния), только относится это исключительно к ее духовной составляющей, а именно, к таким неотъемлемым свойствам души как разумность и свобода

воли. Тогда как «подобие Божие» (второе принципиальное отличие) даруется ипостаси спасаемого (то есть, христианину в Таинствах Церкви) как святые добродетели, благодатные силы души (либо, соответственно, не даруется, если разумная душа этого недостойна по причине злоупотребления своей свободной волей и нераскаянности в этом). «Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение: по образу — указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение: по подобию — означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека».326

Включение в концепции св. Иринея в «образ Божий» телесности вочеловечившегося Бога-Слова в определенном смысле является резонным. Несмотря на то, что Боговоплощение происходит формально после творения человека, природу которого Сын Божий воспринимает, тем не менее, поскольку это Воплощение Бога, Который воспринимает эту природу с ее телесностью необратимо, и поскольку это Воплощение было предопределено Святой Троицей до создания мира и человека, первообразом в паре первого и последнего Адама, в самом деле, оказывается именно последний Адам, по предопределенному образу Которого творится первый Адам, как это ни парадоксально.

Менее удачной (диссонирующей с последующим церковным учением) идеей св.Иринея является то, что в его концепции имеет место изменение отношения Бога к человеку после Воплощения по причине становления последнего «драгоценным для Отца» ввиду ставшего, тем самым, актуальным подобия человека Его Сыну. Данное толкование не согласуется ни с традиционным учением о «подобии Божьем» (как действием благодати в конкретной человеческой ипостаси спасаемого), ни с такими природными свойствами Божества как всеведение и неизменность, в отношении которых предопределенное к бытию столь же реально, как и актуализированное бытие. «Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца».327 Более того, это противоречит даже собственной концепции св. Иринея. Потому что если человек был создан по образу и подобию предопределенного к воплощению Сына Божьего, то последний должен оставаться первообразом на всех этапах становления человека, и явление Его в человеческой истории не может делать человеческую природу более богоугодной, поскольку это привносило бы в Божество чисто человеческий психологический динамизм, а именно, перемену восприятия под воздействием внешних факторов. Поскольку подобие Сыну, по св. Иринею, заключается, в том числе, в телесности человека, то оно не могло быть и утрачено человеком после грехопадения, так что в этом плане для перемены отношения Бога к человеческому роду вообще нет никаких онтологических оснований.

Таким образом, мы в очередной раз можем воочию наблюдать, как работает основной механизм искажения учения Церкви в новом богословии.

---

326 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Гл.26.

327 св. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. 5, XVI. Цит. изд.

«*Тело – неотделимая составляющая человеческой личности, и по этой причине считается, что оно причастно imago Dei* [лат.: образа Божьего] *(например, в этом были убеждены греческие отцы)*».328

Как всегда, за догматическую модель модернизм берет теологумен, формально святоотеческое, но фактически не разделяемое Церковью учение (так же как, например, «православный социализм» в качестве своего «святоотеческого» основания берет другой теологумен того же св. Иринея, а именно, его хилиазм, также впоследствии отвернутый Церковью). Но в данном случае модернизм не останавливается и на этой спекуляции. Если у св. Иринея основным мотивом включения телесности в «образ и подобие Божие» была, разумеется, борьба с докетизмом древних гностиков (ложным представлением о «призрачности» Воплощения Логоса), то в модернизме догматизация этого теологумена вызвана уже совсем иными причинами. Смещение сотериологического акцента с Искупления на Воплощение (когда становление Сына Божьего Сыном Человеческим, по сути, начинает выполнять функции Искупления в вероучении, а именно, вновь открывает двери рая для человека) и становится тем необходимым условием, которое позволяет модернизму существенно понизить «себестоимость спасения», расширяя границы Церкви до границ мира и границы «народа Божьего» – до границ всего человечества.

Но и это еще не всё. «Содержание в Адаме всего человеческого рода» (а не только человеческой природы, не существующей вне ипостаси, конкретного носителя этой природы) может быть верным высказыванием только в том единственном смысле, что род человеческий в тот момент буквально исчислялся им одним. Однако именно в этом смысле эта формула не может быть применена уже к новому Адаму – Богочеловеку (потому что здесь человеческий род – это уже реальное множество, вся совокупность сущих этого рода), в то время как предложенная формула предполагает полную аналогию единства рода и индивида в первом и последнем Адаме. Следовательно, констатируемая тождественность «пребывания всего рода» в ветхом и новом прародителе («как в том, так и в этом») может работать только в обратном порядке, или может быть верной только в противоположном смысле, а именно, это должно означать наличие реального множества (всю совокупность) ипостасей и в первом случае первозданного Адама, каким-то образом существовавших «в нем».

И это уже больше напоминает гностический миф об Адаме Кадмоне, «по образу и подобию» которого, соответственно, строится и концепция гностического «Христа» как такой же «кафолической личности», «единого Тела», мистическим образом вбирающего в себе все человечество, весь человеческий род, и составляющего с ним единое Существо – Всечеловека, столь же единосущного и нераздельного, как Святая Троица, в Которой Ипостаси существуют друг в друге.

---

328 митр. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. М., «Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея (ББИ)», 2012. С. 294.

«*Адам Кадмон есть символ человечества в коллективной совокупности внутри единства творческого Бога и вселенского духа. “От него, неимеющего формы, несуществующего (также вечного, но не Первопричины), рождается небесный человек”. Но, после того, как он создал форму небесного человека, он “пользовался им, как носителем, чтоб в нем спускаться”, говорит “Каббала”. Таким образом, Адам Кадмон является аватаром сокрытой силы. После этого Небесный Адам творит или зарождает посредством объединенной силы сефиротов земного Адама. <...> Адам Кадмон, есть выражение самой вселенной, и его инкарнации являются только конкретными и различными воплощениями проявлений этого “Огромного Целого”*».329

Если традиционное богословие отцов Церкви и под «Адамом», и под «родом», и под «воспринятом» в Боговоплощении «ветхом Адаме», одним словом, и в антропологии, и в христологии, аллегорически понимает, разумеется, лишь совокупность человеческой природы (единство разумной души и тела) и ничего больше («ибо как в Адаме было все наше естество, так — и во Христе; и как чрез Адама, бывшего из земли, мы все, от него приявшие бытие, возвратились в землю, и посланы, увы, в ад; так чрез Адама, Сущего с Небес, по слову Апостола, все мы вновь позваны на небо и удостоены тамошней славы и благодати, хотя ныне это покрыто тайной»),330 то богословский модернизм, толкуя святоотеческие метафоры буквально, либо патологически смешивает эти понятия (природа, род и лицо), либо спекулятивно подменяет одно другим в нужных сочетаниях.

«*Тезис о том, что в каждом человеке мы видим не часть, но всю полноту человеческой природы, является важнейшим положением библейской антропологии “Адама” – как первого, так и последнего (Христа). Такая трактовка личности также помогает нам понять идею так называемой совокупной личностности <...> Само собой разумеется, такое понятие личностности является чрезвычайно важным, более того, необходимым для тринитарного богословия и особенно христологии (Христос – “кафолический” человек)*».331

Кратко вспоминая предысторию вопроса (то есть, тех, кто разрабатывал похожие теории до Лосского), можно указать на религиозную мифологию Всечеловечества (в той же неразрывной связи с мифологией Личности), которую конструировал Достоевский и другие почвенники под влиянием французского социал-утопизма, шеллингианской и гегельянской теорий всеединства. Отрыв «скитальца» от «народа (почвы)» выполнял в религии почвенничества функцию гностического «грехопадения», что диалектическим вывертом оборачивалось развитием «Целого Вселенной», запуская процесс постепенного собирания «падшего» (атомизированного в индивидуумах) всеединства в «мировую гармонию» более высокого («христианского», или «нравственного») уровня.

329 Блаватская Е.П. Разоблачённая Изида. Т.2, гл.6. Цит. изд.
330 свт. Григорий Палама. Омилия V. Цит. изд.
331 митр. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. С. 275.

«*Бог есть идея, человечества собирательного, массы, всех. Когда человек живет массами (в первобытных патриархальных общинах, о которых остались предания) — то человек живет непосредственно* [то есть, в соответствии со своей природой. – А.Б.]».332

«…*в половине текущего столетия некоторые из нас удостоились приобщиться к французскому социализму и приняли его, без малейших колебаний, за конечное разрешение всечеловеческого единения, то есть за достижение всей увлекавшей нас доселе мечты нашей. Таким образом, за достижение цели мы приняли то, что составляло верх эгоизма, верх бесчеловечия, верх экономической бестолковщины и безурядицы, верх клеветы на природу человеческую*».333

Тогда как подлинная «цель» и «мечта наша», или «истинная суть христианства», заключается в следующем.

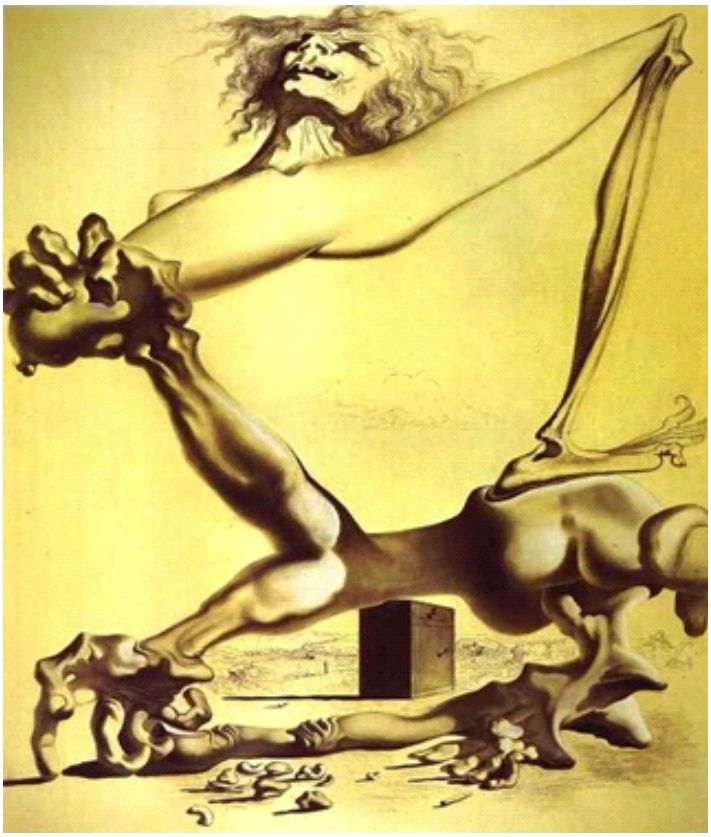
«В чем закон [Христа] этого идеала [человечества]? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное <…> Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий? <…> Христианство — третья и последняя степень человека [как «седьмая раса» в теософии. – А.Б.]*, тут кончается развитие, достигается идеал, след<овательно>, <…> по одному лишь тому, что в природе всё математически верно, <…> есть будущая жизнь*».334

Всечеловек Достоевского – это тот же Сверхчеловек Ницше, хотя, на первый, взгляд и кажется, что это противоположные по содержанию идеологемы (один – гиперморален, а другой – аморален). На самом же деле, это различные формы одной и той же гуманистической религии самоспасения, гностического пересоздания человеком самого себя, мифического выхода за пределы собственной природы (как выхода в космос – в советской мифологии). И заявленное нравственное «всемогущество» Пангумана Достоевского – лучшее свидетельство того, что перед нами тот же пыжащийся «стать Богом» Сверхчеловек Ницше, тот же козлоногий Дионис, лишь облаченный в овечью шкуру как бы христианской (а на самом деле, гностической) нравственности. Безмерность «моральности» Всечеловека как духовно Развитой Личности у Достоевского (готовность явить подобие Христу, в частности, повторить Его подвиг саможертвования ради спасения других силой своей воли к добру) и выдает в нем концептуального кузена «крикогубого Заратустры» и внучатого племянника Франкенштейна, а вовсе не какую-то богословски легитимную иллюстрацию ортодоксальной антропологии и сотериологии. И тот, и другой (Всечеловек почвенничества и Сверхчеловек ницшеанства) являются детищами европейского романтизма, то есть, идеологическими мутациями все того же «ветхого Адама», ветвями все того же дикого виноградного куста,

332 Достоевский Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,191.
333 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, январь, гл.II,2 / Д.,XXV,21.
334 Достоевский Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,192-194.

который и не думает прививаться к лозе нового Адама, и поэтому симулирует этот онтологический переход в иное (сверх- и панчеловеческое) состояние в различных версиях нового гностицизма.

Ту же антропологическую безмерность (сверхчеловечность), по сути, мы наблюдаем и в богословском модернизме, в теории единства человечества которого, как и в его концепции человеческой личности, мы сталкиваемся с квазирелигиозной формой антропологического утопизма (подобной другим формам «развитого гуманизма», например, марксистской), где онтологическая мера единства (вложенная в человеческую природу Творцом) оказывается превышенной, гипертрофированной (ей делается присущей мера единства божественной природы), что, по законам жанра, является не более чем сублимацией того противоестественного состояния (как нарушения той же меры, или того же «логоса природы», в противоположную сторону), в котором ветхий Адам (падшее человечество) реально существует в истории.



Сальвадор Дали. Предчувствие гражданской войны (1936 г.). Фото: dali-art.ru.

Обусловлено же все это тем, что сама установка нового (секуляризированного, лжепатристического, антисхоластического) богословия заключается в том, чтобы

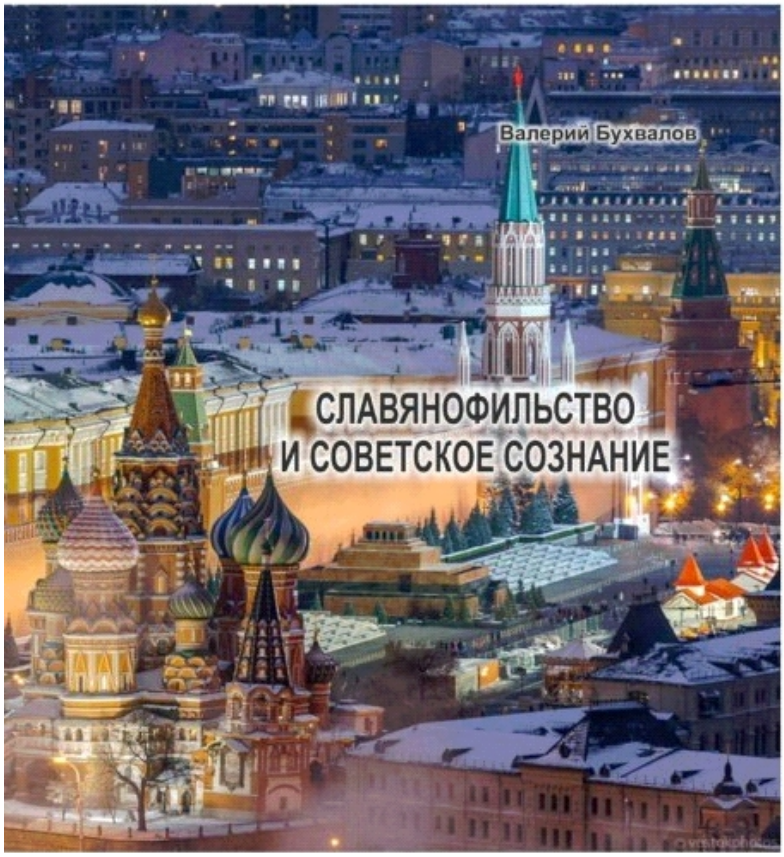
> «*найти какую-то онтологию, которая избегала бы как крайностей монистической греческой философии [бытие мира и бытие Бога для древних греков представляет неразрывное единство], так и “разрыва”*

между Богом и миром, о чем учили гностические системы»,335

и построение которой приписывается здесь святоотеческому богословию («*создание такой онтологии являлось величайшим философским достижением патристического мышления*»). Что означает, что сам богословский модернизм и выступает синтезом, или новой формой «единства» этих мнимых противоположностей (платонизма и гностицизма), где текущий (явленный после гностического «грехопадения») «*разрыв между Богом и миром*» динамически преодолевается путем «восстановления» априорного единства их «*бытия».*

335 митр. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Введение. Цит. изд.

Иудео-язычество «православного социализма»



Практически одновременно на портале «Русская Народная Линия» появились две публикации, которые в прямом смысле исключают друг друга, в которых утверждается буквально противоположное, что самым ярким образом демонстрирует конформизм как единственную идеологию этого ресурса, беспринципное приспособленчество ради личных или корпоративных выгод, где все остальное (в том числе – «Самодержавие и Православие» на брэнде РНЛ) – это только средства, которые служат этой цели.

Итак, с одной стороны, «Русский социальный идеал в СССР» (28.12.20) Валерия Бухвалова в рамках традиционной для данного портала пропаганды «православного социализма» как безальтернативного «будущего России» (и в качестве аннотации вышедшей книги того же автора «Славянофильство и советское сознание»). И с другой стороны (или 29.12.20), «Новое христианство без Христа» Константина Победоносцева в разделе «Консервативная классика».

В первой статье утверждается, что

> «*советский строй породил особый духовно-нравственный феномен – советское сознание, в котором нравственные нормы опирались на евангельские идеалы, но без веры в Бога*»,

и это «добро зело», потому что соответствует «социальному идеалу», то

есть… конформизму самого пропагандиста этих ценностей.

Во второй (что видно из самого названия этой статьи)… именно такой подход обличается как новейшая ересь русской религиозной мысли. «Замечательное явление нашего времени представляет несущееся отовсюду отрицание Церкви со всеми ее догматами и установлениями, соединенное с проповедью христианства без Христа. <…> туманное, не приведенное в систему, но повелительное применение к жизни начал, произвольно извлеченных и произвольно истолкованных из Евангелия; но, вместе с тем, отрицают Евангелие во всей его целости и отрицают вместе с Церковью главу Церкви – Иисуса Христа, Богочеловека». Тем самым, сама статья и книга Бухвалова (и множество публикаций других авторов аналогичного содержания, регулярно размещаемых на РНЛ в рубрике «Православный социализм: pro et contra») и выступает в качестве иллюстрации «проповеди христианства без Христа», пусть это и выражается здесь в более умеренной форме, чем в «советском сознании», где эта посюсторонняя религия нового гностицизма проявилась в самой сильной степени. Но сам факт того, что советский «гностицизм» в идеологии «православного социализма» оценивается более чем положительно, и говорит о том, что и эта идеология тоже представляет собой разновидность альтернативного «христианства», а именно, такую псевдоевангелизацию социально-экономического и государственно-политического устройства, когда религиозно переживаются исключительно мирские попечения человека, самые насущные вопросы земного существования, то есть, банальное материальное благополучие и комфорт, «уверенность в будущем» и т.д. Собственно, только об это и идет речь в работах этого жанра:

> «*Уже к середине тридцатых годов в СССР были решены проблемы, которые веками не решались в период империи – полностью преодолен голод, резко увеличилась продолжительность жизни и рождаемость, все получили бесплатный доступ к образованию, медицине, ликвидирована безработица, начали работать социальные лифты – карьеру мог сделать каждый с помощью образования и творческих способностей*».

Разумеется, все это красиво обставляется антуражем высокой моральности, обосновывается высшей (а ля Евангелие) степенью «развития нравственности», которой достигло «советское сознание» на путях своего тотального прогресса как рукотворного насаждения гностического «царствия небесного» на земле.

> «*Но самое главное – в советском обществе были установлены высокие нормы нравственности, которые в совокупности с социальными преобразованиями создавали атмосферу оптимизма. Только в атмосфере оптимизма рождаются песни, в которых звучат слова: “Мы рождены чтоб сказку сделать былью…”*».

В реальности же «высокая нравственность», будучи одним из «завоеваний» того же «советского сознания», выступает здесь одной из псевдохристианских

ценностей, то есть, является сублимированным выражением тех же самых языческих устремлений ума нового гностика, или ложной добродетелью, когда греховные страсти не преодолеваются (как в Христианстве – благодатью как единственно способной на это силой Бога), но облачаются в овчинку хорошей выделки, в частности, в достижения «духовной культуры», которые гностический человек «добывает» сверхчеловеческим напряжением своего разума и воли. Этих-то ряженых в сказочное «золотое руно» волков (эти идеализированные греховные страсти) православный социалист, по своей богословской близорукости, и сам принимает за христианские добродетели, и проповедует другим слепцам. Так, уже в следующей фразе вся эта облаченная в лжехристианскую «овчину» гностическая «высокоморальность» саморазоблачается, возвращаясь к «хлебу насущному», к благам «святой плоти» как «единому на потребу» нового гностицизма.

> «*Общественная мораль и нравственное воспитание в школе были настолько мощными, что молодежь СССР воспитывалось в духе добра. В этом было главное достижение советской идеологии и советского строя. В сознание и души людей закладывался мощный положительный духовно-нравственный потенциал, благодаря которому будут одержаны победы в предвоенном строительстве, Великой Отечественной войне, послевоенном восстановлении народного хозяйства, ядерной и космической программах*».

Начали «за упокой» (за мировые рекорды «морали и нравственности»), а кончили «за здравие» (за «победы народного хозяйства»), потому что «от избытка сердца говорят уста», а на сердце у «православного социалиста», конечно же, социализм, а не Православие, «социальные гарантии», или «доля жизни», как писал А.Платонов.

Единственное, что в идеологии «православного социализма» вообще и в статье Бухвалова, в частности, полностью соответствует действительности, это ведение генеалогии своих «идеалов» от славянофилов, которые, несомненно, стояли у истоков этой социал-христианской ереси, то есть, явились вместе с почвенниками основными проводниками этой формы нового гностицизма в отечественное богословско-философское сознание.

> «*Русский социальный идеал в значительной мере впервые был воплощен в СССР. Не найдя в марксизме рекомендаций для строительства социализма, большевики под руководством И.В. Сталина в середине 20-х годов прошлого века обратились к изучению исторического опыта Русской цивилизации и нашли такие рекомендации в работах славянофилов. Не случайно вождь называл своих соратников новыми славянофилами*».

Как у Достоевского «идеалы содома и мадонны» сосуществуют в «одном сердце» «всеотзывчивого» русского человека, так в одном «православно-социалистическом сознании» уживаются «идеалы» евангельские и советские.

> «*Советский строй породил особый духовно-нравственный феномен –*

советское сознание, в котором нравственные нормы опирались на евангельские идеалы, но без веры в Бога».

То, что «евангельские идеалы», то есть заповеди Нового Завета, могут быть реализованы человеком одними «нравственными» усилиями его воли как «практического разума» (по Канту), и свидетельствует о том, что и в учении почвенничества, и в сталинизме, и в «православном социализме» мы имеем дело с лжеучением одного неогностического типа, многократно осужденном Церковью как душепагубное (как пелагианство, в частности). Что, в свою очередь, в очередной раз демонстрирует в методологии «православного социализма» не что иное, как «отрицание Церкви со всеми ее догматами и установлениями, соединенное с проповедью христианства без Христа» (К. Победоносцев).

В современной богословской науке есть такое понятие как иудео-язычество, которым можно обозначить принцип вырождения ветхозаветной религии в гностицизм, то есть, оязычивание Израиля в процессе ассимиляции его веры с ложными религиозными представлениями тех языческих народов, с которым ему приходилось сосуществовать в ходе своей истории. То же самое, по сути, происходит и с Христианством в славянофильстве, почвенничестве и их различных порождениях в отечественной религиозно-философской мысли, в частности, в «православном социализме».

«*Советское общество было устроено в соответствии с русскими православными традициями по типу семьи, в котором роль отца – патера, выполняло государство, в отношении доступа к базовым благам. К средине 80-х годов прошлого века – 90% семей рабочих жили в отдельных квартирах, и положение стабильно улучшалось – СССР был одной из стран, где больше всего строилось жилья. Примерно 32% доходов каждый советский человек получал из общественных фондов, а, например, коммунальные платежи оплачивались людьми в объеме не более 15% их реальной стоимости. Это осуществлялось посредством планового производства и ценообразования, субсидирования определенных производств и полного государственного финансирования производства некоторых продуктов и услуг <…> но без веры в Бога*».

Как ветхий Израиль продал свое божественное избранничество за «чечевичную похлебку» земного царства (то есть, процветание империи, главным образом, за отказ возрождать которую иудеям оказалось так трудно признать Иисуса за чаемого Мессию), за аналогичный «салат Оливье» (набор земных благ) «православный социализм» готов мириться с отказом от веры во Христа как Бога в советском «царстве» только потому, что там имела хождение духовная роскошь «высокой нравственности», лестный самосознанию граждан статус мировой сверхдержавы и броня социальных гарантий, более надежных, чем обетование Царствия Небесного.

Одним из выражений этого нового иудео-язычества и оказывается «православно-социалистическое» представление о советской нравственности

как полном аналоге евангельской нравственности. «По всем соображениям иудео-языческого мышления, Христос не мог быть Сыном Божиим и не был Спасителем людей, а потому и вся Его жизнь и деятельность не могли выходить за данные пределы места и времени и не выходили за обычную меру человеческих побуждений и сил» (Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1906. Т.2. С.70). Подобной иудео-языческой логикой Достоевский обосновывал возможность каждым человеком осуществить «евангельские идеалы» в своей духовной жизни с той лишь разницей, что из этих предпосылок делался противоположный вывод: поскольку эти «идеалы» не выходят за пределы человеческой природы, постольку явить их оказалось возможным и Спасителю, и любому другому человеку, и последний, тем самым, тоже сделается Христом-Богом, или Всечеловеком. Именно по этой причине Достоевский так же, как и сторонники «православного социализма», расценивал социализм как необходимый элемент, или предпосылку грядущего гностического («всечеловеческого») синтеза как «русского (христианского) социализма».

> «*Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно*».336

> «*Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, <…> что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой.<…> Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал*…».337

Это и есть то самое «христианство без Христа», которое столь верно описал К.Победоносцев в своей классической работе, которую, по недомыслию (или по своей идеологической всеядности), редакция РНЛ разместила по соседству с очередной проповедью «православного сталинизма». «Отсюда замечаемое повсюду в наш век, подобно тому, что происходило в век разложения римско-языческой культуры, искание какой-нибудь веры: с одной стороны, размножение суеверий, иногда диких и чудовищных, создающих себе особливый культ, с другой – стремление <…> создать новую религию на рациональных началах, вложив в нее, по внушению фантазии, нравственные правила, взятые из Евангелия, – религию любви под названием очищенного христианства».

По этой причине, когда в самые последние времена Церковь Христова как «жена, облеченная в солнце» (Откр 12:1), вынуждена будет «бежать в пустыню» (Откр 12:6), вновь, как и во времена святых апостолов, преследуемая «зверем» языческой государственности, «православный

336 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,112.
337 Достоевский Ф. Социализм и христианство / Д.,XX,193-194.

социализм», исповедующий хилиазм, конечно же, не последует за Нею, но, как и ветхий Израиль, в очередной раз переформатирует свою идеологию под политическую конъюнктуру.

Что, собственно, уже и происходит на наших глазах. Правда, пока еще только с западным «христианством без Христа», совершившим эволюцию от того же самого социал-христианства и религиозно-философского всеединства (отечественными эпигонами которых выступили славянофилы и почвенники) до новейшей глобалистско-капиталистической версии этого же гностического проекта пересоздания мира. О чем красноречиво свидетельствует еще одна публикация на том же портале, где та же самая риторика переустройства экономики и общественной жизни по «евангельским идеалам» звучит уже из уст современных масонов и проповедников «католического капитализма». «В конце уходящего года Глава Римо-католической церкви папа Франциск объявил сенсационную новость: Ватикан вступил в “глобальный альянс” с крупнейшими мировыми банками, международными корпорациями и глобалистскими фондами для создания экономического совета, направленного на перераспределение богатства по всему миру. <…> Смелая затея Франциска, именуемая “Совет по инклюзивному капитализму с Ватиканом” (The Council for Inclusive Capitalism with the Vatican), ставит своей целью создание “более сильных, справедливых и совместных экономик и обществ”. Элитная группа учредителей Совета под названием “Хранители” (The Guardians) – это известная кучка глобалистов-масонов, страдающих манией величия <…> Наследница капиталов Ротшильда Линн Форестер, основатель совета Inclusive Capital Partners, которая по сути и заварила всю эту кашу с перезагрузкой капитализма, красноречиво в духе “вольных каменщиков” заявляет:

> “*Мы отвечаем на вызов папы Франциска по созданию более инклюзивной экономики, которая более справедливо распределяет преимущества капитализма* [“*Уже к середине тридцатых годов в СССР <…> все получили бесплатный доступ к образованию, медицине, ликвидирована безработица…”* – В.Бухвалов] *и позволяет простым людям полностью реализовать свой потенциал* [“…*начали работать социальные лифты”.* – В.Бухвалов]. *Наши действия должны быть основаны на морали и этике! И поэтому святой отец просит нас сегодня вложить прибыль в служение планете и человечеству* [“*советский строй породил особый духовно-нравственный феномен – советское сознание, в котором нравственные нормы опирались на евангельские идеалы”.* – В.Бухвалов]*! Наш совет будет следовать просьбе папы Римского Франциска выслушать “крик земли и крик бедных” и ответить на требования общества*”» (Мономенова М. Оглушительный триумф Ватикана).

Таким образом, круг «диалектического развития» замыкается – и русский «православный социализм» возвращается ровно туда, откуда он произошел, а именно, к «*обновленному христианству величайших представителей*

католицизма, Ламенне, Лакордера»,338 которые были католическими теологами, стремившимися реформировать Римскую церковь путем прививки ей сенсимонизма, то есть, идей французского социал-утопизма как весьма близкой к масонству идеологии. Столкнувшись поначалу с серьезным преследованием со стороны Ватикана (тогда еще консервативного) за свои революционные идеи (так что Ламенне пришлось даже сложить с себя сан, чтобы сохранить верность «идеалам»), в дальнейшем это социал-христианство было востребовано Римом, и в XX в. многие его идеи вошли в социальную концепцию РКЦ, откликнувшуюся на «вызовы времени». Теперь же, когда «крики земли» в очередной раз изменили свое политическое содержание, как мы видим, соответствующим образом меняется и содержание папских энциклик.

По этой же схеме «обновления христианства» (то есть, уже Православной Церкви и ее вероучения) идеями нового гностицизма пошли и отечественные сенсимонисты – славянофилы и почвенники. В частности, так же, как журнал Ламенне и Лакордера, был закрыт журнал бр. Достоевских «Время» (не говоря уже о более раннем и радикальном кружке Петрашевского). При этом Достоевский пошел по пути Лакордера, который формально подчинился церковным и государственным властям, но отнюдь не отрекся от «идеалов» социал-христианства, став просто более осторожным в своих проповедях и снизив градус революционного пафоса. Поэтому и «дело его живет» и приносит аналогичные плоды.

> «*Выступая на XIX Всемирном Русском Народном Соборе 10 ноября 2015 года, предстоятель Русской Церкви Патриарх Кирилл сказал: “Солидарное общество — это русский социальный идеал, также непосредственно связанный с христианским выбором князя Владимира. Как я уже говорил, это такое общество, в котором отношения взаимопомощи и сотрудничества стоят выше взаимной ревности и конкуренции. Это общество, в котором нет “лишних людей”, нет обреченных и проклятых. Таков идеал, основанный на самой сути евангельского учения*» (Бухвалов В. Русский социальный идеал в СССР).

Более того, скрытые цитаты из Достоевского можно услышать даже… в статье самого классика консерватизма Победоносцева (чтобы понимать, насколько тонок яд нового гностицизма и вызываемый им когнитивный диссонанс), великолепно обличающего «новую религию» «облегченного христианства» и, одновременно… транслирующего некоторые идеи самого яркого ее представителя.

> «*Прежде чем отрицать Церковь и ее верования, надобно знать ее, а для того, чтобы знать ее, мало изучить внешним образом догматы ее, учреждения и обычаи. Церковь есть живой организм, совокупность верующих душ; и для того, чтобы познать Церковь, надобно войти в душу народа, который составляет Церковь, надобно жить одной жизнью с народом, как с равными собратьями, не ставя себя выше*

338 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,189.

народа, не относясь к нему с одним отрицанием, как к толпе невежественной и дикой» (Победоносцев К. Новое христианство без Христа).

Ср.: «…душа его [Ламенне] пылала стремлением вернуться к великой схватке:

“Мы должны соединиться с народом, с подлинным народом; именно его нужно учить отстаивать свое дело, учить хотеть, действовать. Пришла пора сказать всё...”.

Это “всё” оказалось маленькой, полной апокалипсических образов книжечкой, гениальной пародией на пророков, которую он назвал “Речи верующего”. Сент-Бёв, который взялся опубликовать этот красноречивый памфлет, был восхищен его силой. “Эта книга, — сказал ему издатель, — наделает много шума. Мои рабочие не могут спокойно набирать ее. Она захватывает, будоражит их; в типографии все вверх дном”. И это соответствовало истине. Печатники выучили книжку наизусть и цитировали ее с лихорадочным воодушевлением. Вся Европа оказалась взбудоражена. Воззвание к страдающим массам, к угнетенным народам поразило умы».339

«Взбудоражена», как мы уже знаем, оказалась не только «вся Европа», но и ее просвещенные окрестности, в частности, молодой Достоевский, прочитавший этот гностический памфлет в библиотеке Петрашевского и до конца своих дней, как французские печатники, цитировавший его с «лихорадочным воодушевлением».

339 Моруа А. От Монтеня до Арагона. Ламенне. Цит по изд.: М., «Радуга», 1983. Перевод с франц. Ф.С. Наркирьера.

Рецепция греха

(*лишение сана д. Андрея Кураева как симптом общецерковного кризиса*)

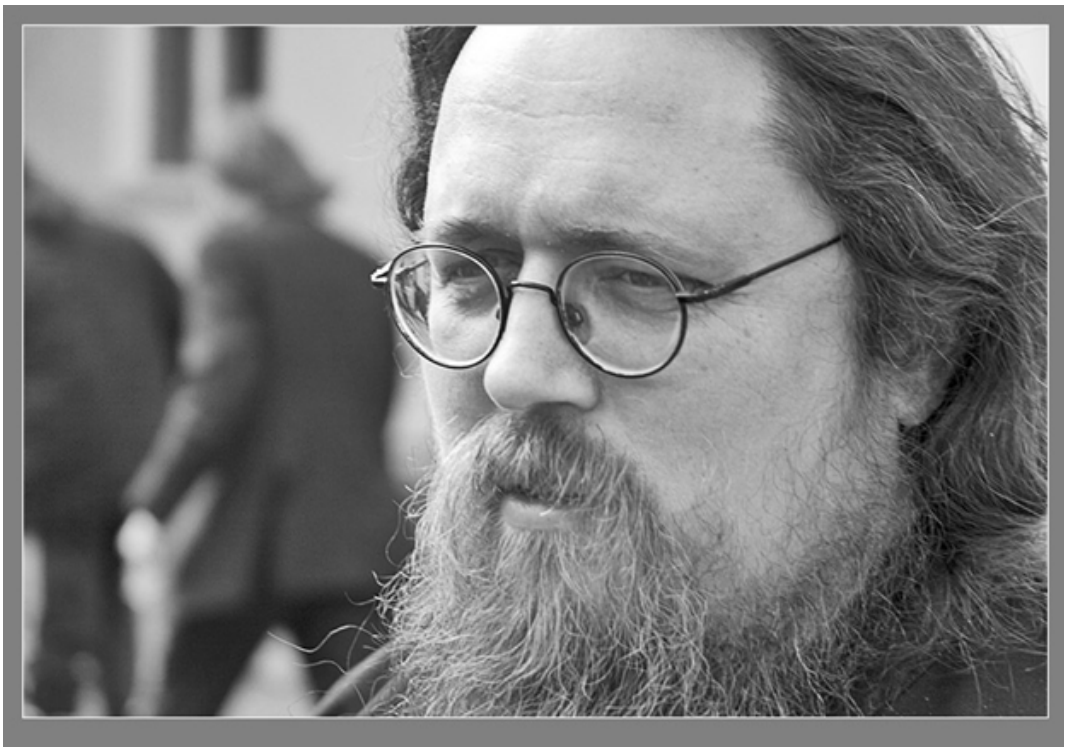


Фото: http://moseparh-orm.ru

Одной из негативных тенденцией как выражений серьезного кризиса церковной жизни в минувшем году стали сразу несколько случаев сложения с себя сана или лишения его среди видных представителей миссионерской деятельности. Масштаб потрясений, которые переживает Церковь в современный период своей истории (это, прежде всего, касается раскола Поместных Церквей и пандемии, уже унесшей немало жизней священнослужителей, существенно нарушившей порядок богослужений и ограничившей участие в нем мирян), очевидным образом говорит нам о том, что Церковь испытывает на себе то, что иносказательно называется «посещением Господним», то есть, Владычный суд, прещения которого призваны решить накопившиеся внутренние проблемы. И вот одной из сторон этого процесса выступает обозначившийся кризис миссии.

Итак, лишение сана диак. Андрея Кураева Московским епархиальным судом и добровольное снятие с себя сана архим. Андреем (Конаносом) мы рассматриваем как явления одного порядка, то есть, как обусловленные одними и теми же причинами, несмотря на то, что формы, которыми эти извержения из священства были осуществлены, носят противоположный характер. Как объясняет Кураев в своем интервью по горячим следам произошедшего, основным мотивом примененных к нему репрессий является личная неприязнь и «заказ» Предстоятеля Русской Церкви, а собранная для

этого церковно-юридическая инстанция, по его словам, выступает лишь инструментом, или «исполнителем» воли «работодателя». Это, пожалуй, похоже на правду. Здесь мы можем довериться осведомленности о. Андрея о внутренней механике московского «византизма»: именно так, как он всю эту историю описывает, это и должно было происходить, то есть, «слишком по-человечески». И, тем не менее, все это нисколько не отменяет ту фундаментальную причину происходящего кризиса и не опровергает те доводы, о которых было сказано вначале, то есть, стоящий за (или над) всем этим Божий суд. Внешние инструменты, которые при этом используются Промыслом, могут быть самые разными по своему содержанию и самыми неприглядными по форме. Как мы знаем из Писания, Бог властен склонять волю субъектов человеческой истории для совершения тех или иных поступков (самих по себе безнравственных или даже преступных для внешнего наблюдателя), которые исполнят вынесенный Судией приговор, осуществят необходимое действие репрессивного характера в отношении другого субъекта или этого же самого. «…ибо от Господа было то, что они ожесточили сердце свое и войною встречали Израиля – для того чтобы преданы были заклятию и чтобы не было им помилования, но чтобы истреблены были так, как повелел Господь Моисею» (Нав. 11:20). «Он, когда это угодно Ему, заставляет эти воления [которые остаются творением, принадлежащим этому веку] склоняться туда, куда Ему угодно, или для того, чтобы явить кому-то Свои благодеяния, или для того, чтобы на кого-то наложить наказание по Своему суду, хотя и вполне сокровенному, но, без всякого сомнения, также и вполне справедливому. <…> ”И возбудил Господь против Иорама дух Филистимлян и Аравитян, сопредельных Ефиоплянам; и они пошли на Иудею и ворвались в неё, и захватили всё имущество, находившееся в доме царя, также и сыновей его и жён его; и не осталось у него сына, кроме Охозии, меньшего из сыновей его. А после всего этого поразил Господь внутренности его болезнью неизлечимою” (2 Парал. 21:16-18). <…> “…за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлёт им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду” (2 Фес. 2:10-12). <…> Бог многократно говорит: “Я ожесточил фараона”, либо: “Я ожесточил (или ожесточу) сердце фараона” [Исх. 4:21; 7:3; 9:12; 10:20, 27]. Это не значит, что, что сам фараон не ожесточил своего сердца. Вот мы читаем о нем и следующее: <…>: “фараон и на этот раз ожесточил сердце свое и не пожелал отпустить народ” (Исх. 8:32). Поэтому и Бог ожесточил [сердце фараона] по Своему справедливому суждению, а сам фараон – по свободному решению».340 Таким образом, Промысл понуждает одних грешников совершить нечто деструктивное в отношении других грешников, чтобы осуществить Собственное правосудие в отношении того и другого. Поэтому Кураева де-факто лишил сана Московский митрополит, а Конаноса – его собственная похоть. Но, в конечном счете, или в божественном де-юре, из

340 блж. Августин. О благодати и свободном решении / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АСТ-ТРАНС», 2008. С.188-197.

числа духовенства их изверг, конечно, Сам Господь Бог. И то, что ни Кураев, ни Конанос (судя по их комментариям) до сих пор этого не поняли (между тем для ортодоксального сознания это так же ясно, как дважды два), говорит о том, что либо они оба не так умны, как считается, либо – не столь верующие (в частности – в промысл Божий и в то, Кто является Главой Церкви и вообще Начальником жизни), либо (что вернее всего) имеет место и то, и другое: эрудиция здесь носит не совсем или совсем не христианский характер, поэтому и подлинным умом (добродетелью мудрости) в ортодоксальном смысле ее назвать нельзя.

Используя все свое красноречие, Кураев живописует о своем «каноническом убийстве», о низости его совершивших, о величии полезных для Церкви дел, которые он совершил и которые ему предстоит совершить в новом статусе, о прецедентах подобных случаев в истории Церкви (то есть, когда еретики, раскольники или явные грешники гнали будущих святых)… Но ни слова о том, что, может быть, есть и воля Божья на то, чтобы отныне не быть рабу Божьему Андрею священнослужителем, а не одно только (застившее разум Кураева) своеволие патриарха. «Достойное по делам своим приняли», или «прав ты, Боже, меня наказуя», – вот, собственно, единственно адекватная реакция христианина на все происходящие с ним жизненные неурядицы, посылаемые свыше испытания. Здесь же – нет, тут уже будущие венцы человек на себе примеряет («*История знает случаи, когда лишенного сана священника даже делали святым*»), теряя даже всю свою иронию... И это лишний раз убеждает нас в том, что случай Кураева вовсе не является таким из ряда вон выходящим, как ему кажется, но, напротив, представляет собой именно ряд случаев одного и того же рода, или тенденцию в современной церковной жизни.

В частности, еще свежо в памяти «каноническое самоубийство» священника Александра Усатова. Признак, на основании которого мы считаем возможным объединить это событие со случаями лишения сана двух названных отцов Андреев, заключается в чрезвычайной активности всех этих деятелей на ниве миссионерства, то есть, той новой ее концепции, одними из самых ярких представителей которой все трое являлись. «*В 2000-е годы я возглавлял миссионерский отдел епархии*», – сообщает в своей «исповеди» бывший священник Усатов. И вот в результате многолетней практики этой новой «*миссии, катехизации и работе с молодежью*» с о. Александром произошли серьезные внутренние изменения, заключающиеся в том, что он «*стал видеть неприкрытую фальшь в житиях святых, в непонятных канонизациях, в появлении праздников в честь событий из жизни Богородицы, которые никогда не происходили*». Это весьма напоминает основной тренд постов Кураева в его Живом Журнале, которые в массе своей тоже посвящены подобной «фальши» в многовековой жизни Церкви, уклонившейся от заповеданного Спасителем пути в бездорожье своей исторической жизни.

> «*Это* [прежняя церковная концепция миссии. – А.Б.] *одна из серьезнейших проблем церковного сознания. Есть такое понятие:*

этос [обычай, основной характер. – А.Б.] *Православия. Посмотрим евангельские притчи о Царстве Божием. “Чему уподоблю Царство Божие?" – Дрожжам, которые бросаются в тесто; зерну, которое бросается в землю… неводу, который бросается в землю… кладу, который зарыт в землю… Пафос Евангелия очень оптимистический, его можно выразить словами Высоцкого: “Очень нужен я там, в темноте… Ничего, распогодится”. …”Свет во тьме светит и тьма не объимет его”… Но затем в церковной истории возобладала совершенно другая, не писанная* [в Евангелии. – А.Б.] *установка. То есть, Евангелие говорит: бросайте святыню в землю, в грязь, в надежде, что взойдет… Но возобладала потом в истории другая* [пессимистическая. – А.Б.] *установка: надо прятать святыню от грязи*… “*человек источник скверны”*…» (Отец Андрей о концерте БГ (Гребенщикова) в МДА).

Итак, «серьезнейшая проблема» исторической Православной Церкви, по Кураеву, – ее несоответствующая Евангелию миссия… Действительно, ничего серьезнее, чем неадекватная миссия, для Церкви не может и быть, поскольку это сродни ее самоотрицанию, означая невыполнение основной ее функции «научения народов» вере в Отца и Сына и Святого Духа, проповедование покаяния ради приблизившегося Царствия Небесного... Но давайте посмотрим на проповедь статусного миссионера без предубеждения о нем как исключительном церковном эрудите и интеллектуале, но исходя из свершившегося извержения его из сана Провидением. «*Невод бросается в землю*…» Допустим, человек оговорился, спишем этот метафорический разнобой на пафос, на масштаб проблем, которые стоят перед титаном церковной реформы… «*Чему уподоблю Царство Божие? …Кладу, который зарыт в землю*…» Но ведь Евангелия содержат и противоположный образ «зарывания в землю» – это притча о «таланте» (Мф 25:18), то есть о благодати, которая, конечно же, тождественна Царствию Небесному. Только «серьезнейшая проблема» для Кураева заключается здесь в том, это образ противоположного по характеру действия, то есть, того, как не нужно поступать, а не заповеданного, или должного («Подошёл и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнёшь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, и, убоявшись, пошёл и скрыл талант твой в земле; вот тебе твоё. Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый!» (Мф 25:24-26)). Более того, «оптимизм» другого евангельского образа «сокровища, скрытого на поле» (Мф 13:44) заключается в том, что это «зарывание в земле» есть действие Божие, а не человеческое. Человек же при этом действует тайно, а не афиширует свою находку («сокровищу… которое, найдя, человек утаил, и от радости о нём идёт и продаёт всё, что имеет, и покупает поле то»), и непубличность этого поступка поощряется Богом. То же самое касается компиляции Кураевым цитат о бросании «святыни псам» (Мф 7:6), что человеку делать снова запрещается, и «зерна в землю», что опять-таки означает не просто должное, но вообще не подлежащее человеческой оценке действие Бога («сеющий доброе семя есть Сын Человеческий» (Мф 13:37)). Таким образом, миссионер с кафедры

реформатора как учителя Церкви, несет богословскую околесицу, отождествляя или смешивая должное и недолжное, нетварное действие Божие и тварное действие миссионера, достойно венчая «мораль той басни» строкой Владимира Высоцкого о том, насколько тот и другой (лжемиссионер и «вечно пьяный» бард) нужны «сидящим во тьме». При этом гностическое самосознание (прометеевская эйфория) поэта-лицедея проходит мимо сознания миссионера (а казался умным человеком). И не потому ли, что он и сам в некоторой степени пребывает в состоянии той же эйфории?

> «*Для того чтобы наши семинаристы* [как будущие миссионеры. – А.Б.] *могли найти общее поле для разговора со своими университетскими ровесниками, и была* [организована. – А.Б.] *эта встреча* [концерт Бориса Гребенщикова в МДАиС и последующая беседа с ним. – А.Б.]. <…> *и какой-то мальчишеский, может быть, дешевый авторитет* [в светской среде. – А.Б.] *у этого семинариста* [как миссионера. – А.Б.] *возрастает*» (Отец Андрей о концерте БГ (Гребенщикова) в МДА).

Здесь Кураев излагает основной принцип новой миссии, а именно, принцип приспособления истин Христианства к сознанию оглашаемого, адаптации Благой вести к культурному багажу катехизируемого. Ключевое слово здесь – «дешевый» как определение авторитета, который лжемиссионер таким жалким способом зарабатывают у своей потенциальной аудитории. Поэтому, в конечном счете, он сам оказывается именно там, куда перемещает Христианство, то есть, где-то на границе Церкви и мира. А доказательством того, что совершается это «извержение из миссионеров», главным образом, по воле Божьей (а не по произволу правящего архиерея, хотя, формально, повторим, последнее утверждение Кураева хорошо обосновано и, скорее всего, совершенно справедливо), является то, что новую (то есть псевдоевангельскую) концепцию миссии патриарх полностью с Кураевым разделяет, будучи в этом с ним совершенным единомышленником, в чем неоднократно можно было убедиться из его собственных проповедей.

> *«…как только вы скажете человеку, что он еретик* [или грешник. – А.Б.], *вы закрываете всякую возможность общения с ним — он перестает вас слышать и становится вашим врагом, ведь он себя еретиком* [грешников. – А.Б.] *не считает и воспринимает эти слова как оскорбление. А в результате нет никакого диалога, и христиане замыкаются в своей среде, образуя “гетто”»*.
>
> *«Это означает, что мы вступаем в диалог с людьми — **не декларируем свое учение, но отвечаем на вопросы, которые нам задают**. И ведь так бывает не только тогда, когда мы обращаемся к людям неверующим. Это происходит, когда мы свидетельствуем о Православии перед представителями иных конфессий»*.
>
> *«…апостолы вышли на римские дороги и отправились навстречу языческому миру, который бросал в них камни, а они искали с ним общий язык, как, например, апостол Павел, когда он выступал перед афинскими мудрецами и говорил, что видел у них жертвенник*

неведомому Богу, Которого он и проповедует (Деян. 17:23). Апостол признал даже присутствие истины среди язычников, чтобы начать диалог» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Торжества Православия после Литургии в Храме Христа Спасителя).

Только «серьезнейшая проблема» здесь заключается в том, что проповедь св. ап. Павла в афинском Ареопаге именно миссионерского успеха и не имела, по причине чего он больше туда не возвращался… Более того, как раз тот фрагмент этой проповеди, который ложится в концептуальное основание новой миссии, нехарактерен не только для проповеди святого Павла, в целом, но и для этой конкретной проповеди, главным сообщением в которой, конечно же, являются слова «Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться, ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределённого Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мёртвых» (Деян 17:30), а не то компромиссное вступление ради возможности начать «диалог» (дипломатические слова о «особенной набожности» язычников и определение их «жертвенников» как альтернативных «святынь» (17-22-23)), что становится главным в модернизме. Поэтому после того, как святой апостол начал миссию как таковую (проповедание Христа-Распятого и покаяния в грехах), она встретила непреодолимая отторжение в сознании язычников. Другими словами, как во всех аспектах нового богословия, и в новой концепции миссии образцом выступает своего рода теологумен, который модернизм не только берет на вооружение, словно это какая-то счастливая находка, «золотая жила», но еще и спекулятивно усугубляет его, возводя это исключение в степень, делая его непреложным правилом, то есть канонизирует и догматизирует. С таким же успехом основной стратегемой миссии можно было сделать троекратное отречение св. ап. Петра во время его первого «диалога» с иудеями после Распятия Христа.

Между тем этот девальвированный принцип миссии, ее адаптации к текущему состоянию миру (как «рецепция культуры») прописывается как общецерковная норма в таком доктринальном документе как «Концепция миссионерской деятельности Русской православной Церкви» (2007г.):

«…*миссия состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в привычный образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения*» (Преамбула).

«*Современным миссионерам в своей деятельности, как никогда ранее, приходится искать нестандартные решения*» (2.3).

«*Рецепция – восприятие и преобразование одних процессов в другие с целью их согласования с чем-либо иным. Церковная рецепция культуры – согласование средств и методов миссионерства со спецификой разных культур, традиций и обычаев. Православие рассматривает культуру как “социальную природу” человека. Стоит миссионерская*

стратегическая задача переосмысления, преображения культуры и социокультурной среды во всем обществе» (Сноска 2).

Противоречит ли Христианству, например, буддизм Гребенщикова, миссионером которого он, в свою очередь, открыто выступает? – Для ортодоксального Христианства это вопрос риторический, а для нового миссионерства – это вопрос неоднозначный.

> «…*сама идея суда*» (то есть богословского оценочного суждения) является для модернизма «*неудачным миссионерским ходом*» (Глава информотдела РПЦ не поддержал идею «суда» над Гребенщиковым).

Иными словами, в буддистскую религию самоспасения (руководствующуюся пантеистическим принципом «ничто не постоянно по своей природе», потому что «природа», или истинная сущность, всего есть единая божественная субстанция), в эту лжерелигию самоспасения, являющуюся одним из источников идей нового гностицизма, модернистская концепция миссии тоже намеревается «вложить евангельское содержание»… или сделать ровным счетом то же самое, что делает Гребенщиков в своей буддисткой миссии, немолчно (и со всей той же гностической эйфорией как неизлечимой духовной болезнью) глаголя о том, что «Бог един» и «все религии учат одному» (что естественно, если Бог и БГ – это одно и то же, по своей природе). Поэтому и основные принципы «новой миссии» РПЦ так похожи на принципы миссии гностика Гребенщикова.

> «…*потенциально абсолютная истина (то, что мы называем Богом) есть в каждом живом существе, она и есть основание нашего сознания. Они [буддисты] называют эту истину “природой Будды” и говорят, что любой человек, очистивший свое сознание, тоже становится Буддой. Вот и все. Это немного напоминает слова апостола Павла о том, что в каждом из нас есть “внутренний Христос”*» (Гребенщиков Б. Краткая суть буддизма (текст, аудиозапись).

Вот и нам это теософское сравнение религиозной глупости буддизма со «словами апостола Павла» «немного напоминает» приведенное выше обращение Кураева с евангельскими притчами (человек отнюдь не «источник скверны», но счастливый обладатель «социальной природы Будды», или, что то же самое, «внутреннего Христа»). Поэтому и контакты их (отечественных миссионеров гностицизма и православного модернизма) становятся все теснее. Поэтому и современный кризис Церкви столь глубок.

Из Евангелия мы научены, что о всяком деле, следует судить по его плодам. «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф 7:18). Поэтому извержение и отказ из сана один за другим трех известных миссионеров в течение одного календарного года мы рассматриваем как закономерный, хотя, на первый взгляд, и парадоксальный итог особенностей именно их миссии. Тот факт, что идеолог миссии вместо привлечения людей ко Христу отдалил от Него самого себя, является неопровержимым доказательством ложности всего его дела, в целом, то есть, ложности новой концепции миссии, типичными представителями которой все

трое названных деятелей являются. Истинный мотив церковной реформы – нехристианское сознание реформатора, или банальная страстность его натуры. Все остальные наукообразные словеса – это лишь сублимация этой тривиальной первопричины.

Но суд Божий, вопреки идеологии нового миссионерства, осуществляется и осуществляется над всеми: и над Церковью, и над миром; и посредством «канонической казни» (решения церковного суда), и посредством «канонического самоубийства» (сложения с себя сана). И то, и другое инициируется преступлением или волей человека к греху, одной из форм которой выступает модернистская концепция миссии как компромисса с грехом.

«Вселенское Божество» Человек

(*полуоккультный смысл модернистского учения о грехе*)

Исцеление Христом десяти прокаженных. Гравюра к Библии Пискатора

Догматизация теологуменов и антропотеология как основные принципы богословского модернизма, в которых проявляется «плотское мудрование» новых богословов (то есть, их обмирщенное христианское сознание, искаженное влиянием различных светских религиозно-философских учений), помимо прочего, выражаются в модернистском учении о грехе.

> «…*грех [для В. Н. Лосского, прот. Георгия Флоровского, протопресв. Иоанна Мейендорфа и др.] это не преступление или оскорбление в юридическом смысле и не просто некий безнравственный поступок; грех — это прежде всего болезнь человеческой природы. Поэтому и искупление мыслится как освобождение от болезни, как исцеление, преображение и в конечном счете обожение человеческого естества*».341

Псалтырь, апостольское и святоотеческое богословие говорят о грехе и как о беззаконии, или преступлении человека в отношении Бога («юридическое» значение греха), и как о духовной болезни, или повреждении собственной

341 прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. Ч.3, разд.IV, гл.2.6 / прот. Олег Давыденков. Догматическое богословие. М., изд. ПСТГУ, 2013. С.412.

природы («органическое» значение греха). «Благослови, душе моя, Господа, и не забывай всех воздаяний Его. Очищающаго вся беззакония твоя, исцеляющаго вся недуги твоя» (Литургия оглашенных. Первый антифон). «Да не в суд или во осуждение будет мне причащение Святых Таин, Господи, но во исцеление души и тела» (Последование ко Святому Причащению. Молитва святого Иоанна Златоустого). Но при этом первое значение, безусловно, является основным, а второе – второстепенным, производным или дополнительным. Так, первые три из четырех обращений в канонической молитве ко Пресвятой Троице имеют «юридическое» значение и только последнее – «органическое». «Пресвятая Троице, помилуй нас; Господи, очисти грехи наша; Владыко, прости беззакония наша; Святый, посети и исцели немощи наша, имене Твоего ради». Почему дело обстоит таким образом? – Потому что преступление в отношении Бога (Божией воли, Божиих заповедей, Закона Божьего) неизмеримо важнее (серьезнее, нелегитимнее и т.д.) преступления в отношении человека. Юридическая тяжесть этих преступлений несопоставима, что очевидно. Поскольку Бог как нетварная Сущность онтологически бесконечно больше человека, постольку и беззаконие в отношении Него несоизмеримо по своей величине, чем беззаконие в отношении твари. Эта богословская истина Христианства и лежит в основании ортодоксального понимания греха как беззакония и «юридической (схоластической) теории искупления», как модернизм пренебрежительно называет один из фундаментальных догматов Церкви. Соответственно, перенося центр тяжести в толковании сущности греха во внутренние законы естества, богословский модернизм опосредованно меняет тварное и нетварное местами.

> «*Вообще у отцов, как и в Священном Писании, мы находим много образов для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Добрый Пастырь является "буколическим" образом подвига Христова; сильный человек, побежденный другим, более сильным, <…>; существует и “врачебный” образ – образ больной природы, исцеляемой противоядием спасения; <…> Наконец, образ, встречающийся чаще всего и заимствованный апостолом Павлом из Ветхого Завета, относится к области юридических отношений*».342

Иными словами, несмотря на то, что юридическое значение греха в Священном Писании и Предании является основным, объясняется это Лосским как «пережиток» ветхозаветного сознания, которое следует богословски «преодолеть» как атавизм предыдущего этапа «догматического развития»… Поэтому объективно модернистская формула «*грех — это прежде всего болезнь человеческой природы*» есть выражение богословского антропоцентризма, или сакрализированного гуманизма, в чем, как было сказано, и заключается один из основных принципов нового богословия как неогностической теологии человека, на которого переносятся различные атрибуты божественной природы.

---

342 Лосский В. Искупление и обожение/ Владимир Лосский. Боговидение. М., «АСТ», 2006. 635.

В Христианстве грех – это «прежде всего» беззаконие твари против Творца, которое, разумеется, повреждает и собственное естество согрешающего. Но – только в силу того, что происходит первое, попускается второе. Грех как преступление против Бога делает человека подверженным страстям как язвам души. Поэтому Сам Господь Бог и Его Святая Церковь призывает грешников, прежде всего, к покаянию, которое открывает им возможность получить и духовное исцеление в благодатных Таинствах. Поврежденное естество не может быть восстановлено в своей природной полноте до тех пор, пока грехи не будут искуплены, пока грешник не покается и пока его «долги» (еще одно юридическое понятие Священного Писания) не будут прощены Имеющим такую власть Судией. «Умилосердися убо, Господи, и не обличи мя грешнаго, но сотвори со мною по милости Твоей; и да будут ми святая сия во исцеление, и очищение, и просвещение, и сохранение, и спасение» (Последование ко Святому Причащению. Молитва 5-я, святого Василия Великого). А если бы сущность греха полностью исчерпывалась страстностью как духовной болезнью, то милосердие Божие не нуждалось бы в прошении болящего об исцелении, чтобы это исцеление ему предоставить в полном объеме, причем уже в Эдеме, в отношении первых согрешивших людей (если бы они только подверглись недугу), что морально компрометирует даже земных врачей.

Потеря богословским модернизмом сознания этих азбучных истин Православия, перестановка им первичного и производного в учении о грехе является не чем иным, как выражением неверия или, по крайней мере, маловерия новых богословов, поскольку человеческое вообще становится существеннее божественного для человека только тогда, когда он теряет веру. Что и происходит в новом богословии, и поэтому компенсируется богословскими симулякрами сакрализированного гуманизма, которые последовательно подменяют христианские догматы их ложными неогностическими подобиями, где человеческое и божественное, тварное и нетварное, следствия и причины меняются местами.

> «…*главное, что надо было понять, что грех — это не нарушение юридических законов, данных от Бога, то есть, проще сказать, это не юридическое нарушение, как это обычно у нас присутствует в сознании. Когда я нарушил какие-то нормы поведения, или юридические какие-то нормы жизни, то я или испрашиваю прощения, или ищу защиты, и так далее. Грех – это не юридическое нарушение, а это нарушение тех законов, которые присущи моей человеческой природе, мне лично*».343

В результате этого «органическое» и «нравственное» богословие приобретает сходство с оккультным учением, или выступает умеренной формой теософии как гностической религии самоспасения.

> «*После того, как человечество <…> согрешило в своем первом родителе (физиологическая аллегория, поистине!), из души которого*

343 Осипов А.И. Понятие греха / Лекция №13. 5 курс МДС, 12 ноября 2012 г. Аудиозапись и видео.

каждая человеческая душа является эманацией, говорится в "Зогаре", люди были "отправлены в изгнание" в более материальные тела, чтобы искупить тот грех и стать продвинутыми в добродетели. Вернее – чтобы завершить цикл необходимости, поясняет доктрина; чтобы продвигаться в своем эволюционном задании, <…> ибо каждый из нас должен пройти через "Долину Терний", прежде чем он появится на равнинах божественного света и покоя».344

Здесь мы можем видеть тот гностический прием мифологизации христианских догматов (редукция их прямого значения к аллегории или метафоре), который является отличительной чертой и нового богословия.

«*Употребляя слово "искупление" так, как мы делаем сейчас, в значении общего термина, обозначающего спасительный подвиг Христа во всей его широте, мы не должны забывать, что это юридическое выражение имеет образный характер: Христос в такой же мере Искупитель, в какой Он Воин, торжествующий над смертью, истинный Первосвященник, [Врач] и т.д.*».345

То есть, сначала Лосский свел юридическое значение догмата Искупления к аллегории. Затем релятивизировал его еще больше, поместив этот «образ» в число других евангельских образных выражений «тайны нашего спасения» и поставив его в этом списке на последнее место (несмотря на то, что оно «встречается чаще всего у св. отцов» и апостолов). Наконец, объясняется все это Лосским (то есть, слово Божие и догматическое учение Церкви) тоже в «лучших традициях» классического гностицизма – наследием Ветхого завета как ложной религии.

При этом в теософском учении ортодоксальное значение греха и его Искупления (аннигилированное этими же приемами) также заменяется «органическим» значением, принципом саморазвития единого «духовного начала» бытия. Вернее – ортодоксальному юридизму (верховенству Божией воли как Божьего закона) гностицизм под видом высокой «органики» противопоставляет свой онтологический юридицизм неоплатонического или буддистского типа, где этот божественный закон пантеистически сведен или отождествлен с имманентными законами существования естества. Что объективно является «аллегорией» титанического похищения божественной власти гностиком, присвоением им божественного самодержавия, сакрализации своей воли как онтологически верховной, абсолютной.

«*Его религия учит его [христианина], что молитвы, покаяние и жертвоприношение способствуют искуплению грехов в глазах "всепрощающего, любящего и милосердного Небесного Отца", ему вселяют надежду, — сила которой растет пропорционально искренности его веры, — что он будет прощен за свои прегрешения. Таким образом, моральный заслон между верующим и грехом очень*

344 Блаватская Е. Тайная доктрина. Т.3. Ч.2, XXXIV. Цит. изд.

345 Лосский В. Искупление и обожение. §2 / Владимир Лосский. Боговидение. Цит. изд. С. 636.

слаб, если смотреть на него с позиций человеческой природы. Чем больше ребенок уверен в любви к нему своих родителей, тем легче ему ослушаться отцовских приказов».346

Другое дело – «моральный заслон» между грехом и гностиком, сознавшим в себе «внутреннего Христа» и имеющим духовную силу («психическую энергию» как Его «эманацию») самому «искупить» свои грехи, восстановить свою поврежденную природу, подняться на ступень «царствия небесного» в духовной эволюции разумных существ. И это, по сути, тот же самый «нравственный монизм», только выраженный в более радикальном виде.

«*…христиане верят в прощение и отпущение всех грехов. Им обещано, что если только они будут верить в кровь Христа – невинной жертвы! – кровь, пролитую им во искупление грехов всего человечества, то это загладит всякую вину и смертный грех. Мы же не верим ни в искупление чужой вины, ни в возможность прощения хотя бы и малейшего греха любым богом, даже "личностным Абсолютом" или "Бесконечным", если такое вообще может существовать. Во что мы верим – так это в строгую и беспристрастную справедливость. Неизвестное Вселенское Божество, представителем которого является карма, мы представляем себе как силу, которая не может ошибиться и не знает, таким образом, ни гнева, ни милости – ничего, кроме абсолютной справедливости, которая предоставляет всякой причине, большой или малой, производить свои неизбежные следствия*».347

Нечто подобное гностической «карме» исповедует и богословский модернизм, делающий Бога-Вседержителя свв. апостолов и отцов Церкви каким-то «Неизвестным Божеством», традиционные прерогативы Которого переданы разумным творениям как Его «законным представителям». Новые богословы одержимы той же, что и оккультисты, оппозицией традиционному учению Церкви о грехе и догмату Искупления и противопоставляют им, по сути, аналогичное учение о саморазвивающемся «естестве», об онтологически непреложных («нравственных» или «органических») законах «природы», нарушение которых автоматически влечет за собой аллегорическое «возмездие» его внутреннего «повреждения». Соответственно, тот же «ключ теософии» в богословском модернизме выступает отмычкой и «райских дверей», поскольку «искупление» оказывается полностью обусловленным этим «божественным законом», действующем в самом человеке, и нарушение которого, и исправление (восстановление) которого оказывается исключительно в его самовластии. Тем самым, гностическое «Вселенское Божество» по имени Человек само справляется со всеми функциями христианского Бога.

346 Блаватская Е. Происхождение начал. Цит. изд.
347 Блаватская Е. Ключ к теософии. Гл.XI. Цит. изд.

Осторожно, «традиционные ценности»

Подмену ортодоксального содержания христианских понятий, которую непрерывно совершает богословский модернизм, можно проследить на примере идеологемы «традиционных ценностей», которой теперь активно пользуются в богословских целях.

> «…*главным содержанием гаванской встречи стала тема традиционных ценностей*» (Легойда В.Р. Гаванская встреча подняла тему гонений на христиан на общемировой уровень).

> «…*необходимо взаимодействие и сотрудничество между христианами, которые придерживаются традиционных нравственных ценностей*» (митр. Иларион (Алфеев). Главная сфера взаимодействия православных и католиков – социальная проблематика).

> «*Патриархом Кириллом введены такие понятия, как “традиционные религии”, “традиционные ценности”, “русский мир”. Они не просто введены в академический дискурс, а реально вошли в мировоззрение всего общества. Мало кому подобное удается. Патриархом предложена фундаментальная поправка в Конституцию, которая касается идеи бытия Бога как национальной ценности*» (Щипков А.В. Задача Церкви — сохранить свое предназначение и свою сущность).

Традиция – это один из сложившихся синонимов Священного Предания, или исторического Христианства. «Традицией», как правило, обозначается многовековой духовный опыт христианской цивилизации. Поэтому, говоря (или

слыша) «традиционный», мы подразумеваем «ортодоксальный», «истинно-христианский», «православный». «Традиционным» называется то, что прошло проверку историческим временем; то, чья истинность, богоугодность, нравственность, душеполезность, духовная здравость и т.п. многократно испытана опытным путем и подтверждена и поэтому уже не может вызывать никаких сомнений.

Так вот суть в том, что говоря «традиционные ценности», модернизм подразумевает уже нечто другое, а именно, ценности, собственно, богословского модернизма в их принципиальной оппозиции ценностям прежней Традиции.

> «*На всякий случай оговорюсь: сам я не консерватор, а традиционалист. Когда-то в философском сборнике "Перелом" я писал о том, что консерватизм становится ситуативным и увлечен идеей поддержания статус-кво по принципу "кабы чего не вышло". <…> Совершенно другое дело — традиционализм. Он стремится к развитию в определенном направлении, но без разрывов и потерь*…» (Щипков А.В. Задача Церкви — сохранить свое предназначение и свою сущность).

Этот идеологический зазор между консерватизмом и традиционализмом, который вводится новым богословием, и говорит о том, что приоритетной «ценностью» нового «традиционализма» является «развитие», а не верность истинам отцов. «Приоткрою тебе чудовищную глубину лукавства внешних философов. Лукавый и те, кто научился от него лукаво мудрствовать, украли одну нашу полезнейшую заповедь и выставляют ее как некую лукавую приманку благодаря сходству выражений "Внемли себе" [Втор. 15, 9] и "Знай самого себя" [начертание на храме Аполлона в Дельфах. – А.Б.]. Но если разберешь, каков для них смысл этой заповеди, обнаружишь пучину злоучения…».348 Поэтому одновременно с исповеданием своих «ценностей» новый «традиционализм» в своем непрерывном «развитии» уничижительно называет «традиционалистами» церковных консерваторов, православных фундаменталистов, то есть, тех представителей Церкви, кто действительно хранит верность Традиции и ее нормам и поэтому чья традиционность имеет объективное, а не субъективно-идеалистическое (модернистское) содержание.

> «*Современный богословский диалог между Православными и Ориентальными церквами — замечательное предприятие, и достигнутый в результате богословский консенсус впечатляет. Но пока церкви не подтвердили этот консенсус посредством действия, нельзя сказать, что они приняли его всерьез. Можно рассуждать о том, почему Православные и Ориентальные церкви до сих пор не сделали решительного шага, направленного на прекращение схизмы.*

348 свт. Григорий Палама. Триады. I,1,10. Цит. по изд.: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., «Канон», 1995.

Страх негативной реакции со стороны традиционалистов?».349

Если традиционность фундаментализма может быть проверена ценностями Традиции как таковой (которая сама сложилась аналогичным путем исторического опыта Церкви, решений Поместных и Вселенских соборов и их последующей рецепции всей полнотой Церкви), то «традиционность» модернизма не только не выдерживает такой проверки, но, как было сказано, зачастую даже не скрывает своей основной задачи ревизии и «развития» церковного Предания, установки на модернизацию всего строя церковной жизни путем приведения его в соответствие с нормами современной цивилизации. А поскольку последняя непрерывно уходит «влево» в ходе своего исторического становления, то есть, становится все более революционной с каждым поколением потомков ветхого Адама, постольку и задача богословского модернизма носит априори утопический характер.

> «*Святейший Собор, верно следуя Традиции, заявляет, что для Святой Матери Церкви все законно признанные обряды обладают равным правом и достоинством, и она хочет, чтобы в будущем они сохранялись и всячески поощрялись, а также желает, чтобы при необходимости они с благоразумной осмотрительностью* ***полностью пересматривались*** *в духе здравой традиции и получали новую силу, необходимую* ***при современных условиях и потребностях***».350

Эта невозможность отказаться от своей утопии соединения в одно целое Церкви и мира сего, по самой своей природе враждебного Церкви, и запускает в действие механизм подмены церковной Традиции – гуманистической «традицией» светской религии Нового времени.

> «*Традиционные ценности свободы, достоинства и ответственности человека получили признание в документах Совета ООН по правам человека, который 24 марта 2011 года принял резолюцию “Поощрение прав человека и основных свобод благодаря более глубокому пониманию традиционных ценностей человечества”. Русская Православная Церковь приняла участие в обсуждениях, которые предварили этот важный для всех нас результат*» (Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Европейского совета религиозных лидеров «Права человека и традиционные ценности в Европе»).

Так как примирение этих параллельных духовных миров в принципе невозможно (ибо они происходят из различных духовных источников), церковный модернизм вынужден постепенно или отчасти сам переходить на «традиционные ценности» титанической цивилизации. «И даже если кто из отцов говорит то же, что внешние философы, совпадение [существует. – А.Б.] только в словах, в смысле же разница велика: у одних, по Павлу, “ум Христов” (1 Кор. 2, 16), а другие вещают от человеческого рассудка, если не хуже.

---

349 Вальер П. Соборы как выявление Церкви. Всеправославный собор: подготовка, повестка, контекст / Государство. Религия. Церковь. 2016, №1 (34). С.28.

350 Конституция «О священной литургии» (SACROSANCTUM CONCILIUM) / Документы II Ватиканского собора. М., «Paoline», 2004. С.18.

“Насколько небо далеко от земли, настолько мысль Моя далека от мыслей ваших”, говорит Господь (Ис. 55, 9)».351

Собственно говоря, сама установка спиритуалистического монизма (предположение априорного и апостериорного единство Церкви и мира, отрицание непримиримого противоречия между ними; принятие за аксиому, то есть, догматизация идеи, что все исторические противоречия между ними могут и должны быть преодолены в ходе «духовного развития человечества»), сама эта установка и говорит о том, что в основе богословского модернизма лежат «ценности» отнюдь не церковно-догматические, не традиционно-христианские, но – неоплатонические (объективно-идеалистические) по своему типу (то есть, происходящие «от человеческого рассудка, если не хуже», а не от «ума Христова» – в терминах Паламы).

> «*Происхождение “земного града” тесно связано с историей спасения. С самого начала подготовка человечества к будущему воссозданию всего творения Божия (Откр 21:5) животворящей энергией богочеловечества происходит двумя различными путями: непосредственно в Церкви, или в “граде Божием”, и за ее видимыми границами — в “земном граде”. Конечно, ближайшим и ценнейшим плодом пересоздающей мир Божественной деятельности является Церковь, но область Царства Божия шире, чем область собственно церковной жизни. Христос — Спаситель всех человеков (1Тим 4:10), будучи Главой Церкви, действует и явно, и сокровенно в душах всех людей, ради спасения коих Он пришел на землю (1Тим 2:4). Но отсюда следует, что и Церковь, как Его тело, простирает свое действие в той или иной степени на все человечество. За пределами “града Божия” происходит также постепенное обновление мира, состоящее в созидании сокровенных элементов Царства Божия, на основе рассеянных среди “земного града” и зреющих в нем “сперматических логосов” истины и добра*».352

Иными словами, «традиционные нравственные ценности», к которым апеллирует модернизм, означают естественные добродетели, на которые способны все потомки ветхого Адама независимо от их религиозной принадлежности, которых придерживаются представители всех «традиционных религий». Уже в этом можно видеть, как семантический радиус религиозно и нравственно «традиционного» расширяется богословами-прогрессистами далеко за пределы даже инославия.

> *«В этом зале собрались представители разных религиозных традиций. Несмотря на объективные различия в вероучении, мы одинаково смотрим на вопросы общественной морали. Наш общий долг и совместная задача — свидетельствовать о нравственных ориентирах в жизни человека. <…> мы как религиозные лидеры должны <…>*

351 свт. Григорий Палама. Триады. I,1,11. Цит. изд.

352 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.42.

воспитывать в обществе незыблемые, основанные на Священном Писании ценности — семьи, брака, уважения к старшим, уважения к религии и к религиозному выбору человека, поддержки страждущих и обездоленных. И эти идеи, подкрепляемые убедительными примерами, должны активно транслироваться нами в информационное пространство» (Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на II Бакинском саммите религиозных лидеров).

В силу этого новая «традиционность» изначально носит экуменический, религиозно-синкретический, или религиозно-индифферентный характер. Исповедание «традиционных ценностей» – это тот догматический минимализм, который позволяет вступить в экуменический союз нового гностицизма практически любой религии мира. Поэтому одновременно с модернистской теологемой «традиционных ценностей» используется теологема «доброй воли» («всех людей доброй воли»), что еще раз говорит о том, что под «ценностями» в данном случае понимаются именно естественные добродетели, на которые человек природно способен средствами одной своей воли как «практического разума» (в терминах кантианства).

«*Христиане и другие люди доброй воли могут, таким образом, являться как бы естественными союзниками в этой священной борьбе, будучи разумными орудиями или даже служителями и соработниками Божиими в Его преобразующей человечество деятельности*».353

«*Всеобщее признание высокой ценности человеческой личности может быть предпосылкой более широкого сотрудничества в области миротворчества. Православные Церкви призваны содействовать межрелигиозному диалогу и сотрудничеству, а благодаря ему — преодолению любых проявлений фанатизма, ради укрепления дружбы между народами, торжества свободы и мира во всем мире на благо каждого человека, независимо от расы и религии. <…> Мы убеждены, что как “соработники у Бога” (1 Кор. 3:9) мы можем развивать на местном, национальном и международном уровнях совместное служение на благо человечества со всеми людьми доброй воли, стремящимися к богоугодному миру. Это служение является заповедью Божией (Матф.5:9)*» (Миссия Православной Церкви в современном мире (Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций). Проект документа Всеправославного Собора, одобренный Собранием Предстоятелей Поместных Православных Церквей в Шамбези, 21-28 января 2016 года).

Что это значит с богословской точки зрения, или с точки зрения Священного Предания как истинной Традиции? – Это значит, что в основе богословского модернизма вообще и православного экуменизма, в частности, лежат

353 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Цит. изд. С.42.

классические ереси, реанимируемые «развитыми традиционалистами» под видом «неопатристического синтеза» (как синтеза истинной Традиции с ложной «традицией» неогностицизма Нового времени, в первую очередь – «немецкого классического идеализма»). В частности, обращение к естественным добродетелям являлось «традиционным» аргументом в таких осужденных Церковью лжеучениях как пелагианство и варлаамизм, тоже основанных на ложном понимании соотношения свободной воли и благодати в деле спасения; корреляции тварного и нетварного; отрицании принципиальной разницы действия благодати в Церкви и вне ее; и других характерных искажениях ортодоксальной харизматологии («*животворящей энергии богочеловечества*»).

«…благость Божия даровала Божественную и просвещающую благодать, называемую нами также предваряющею, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех»; «желающие свободно покоряться ей <…> получают особенную благодать»; «хотя человек прежде возрождения может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро, но чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), — для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных; так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни во Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию».354

«Пелагианское понимание Б<лагодати>. и ее необходимости для спасения человека также было своеобразным. Б. признавалась не только как сверхъестественная сила Божия, но и как творческие и провиденциальные дары Бога. К последним причислялись <…> силы и способности человека (в особенности разум и свободная воля), к-рыми он наделен в Божественном творческом акте; они назывались “естественной благодатью” (gratia naturalis). <…> Любая Б., согласно пелагианскому воззрению, может воздействовать на человека, однако прямой необходимости в таком воздействии для его спасения оно не признавало, т.к. считалось, что у человека достаточно сил, чтобы самостоятельно преодолеть грех и достичь духовного совершенства. Б. не возрождает и не освящает; она лишь указывает путь христ. жизни и может сделать его более легким. Даже прощение грехов, совершаемое с помощью Б. Св. Духа, для пелагиан – лишь юридический акт, посредством к-рого грешник объявляется невиновным».355

«…приравнивать подобные вещи [добродетели Христианства и эллинизма. – А.Б.] — все равно что называть светлячка похожим на солнце, раз они оба светятся в воздухе. Нет, говорит он [Варлаам], “боговдохновенное писание с

354 Послание патриархов восточно-кафолическия церкви о православной вере, 1723 г. / Догматические послания иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Изд. «Свято-Троицкая Сергиева Лавра», 1995. С.142-147.

355 Иванов М.С. Благодать. Пелагианство / Православная энциклопедия. М., 2002. Т.5. С.302-313.

его премудростью и философия внешних наук направлены на одну цель и достигают одного: обнаружения истины, ведь истина одна во всем, как непосредственно данная изначально от Бога апостолам, так и в трудах добываемая нами; к истине, данной от Бога апостолам, ведут и философские науки, помогая безошибочно возводить величайшие священные символы к их невещественным первообразам". Какой здравомыслящий человек, знающий всю меру различия между этими вещами, не возмутится, услышав, что боготворящая премудрость Духа вполне совместима с философией внешних наук?».356

Таким образом, современная церковная реформа – это богословски архетипическая ситуация, почти буквально повторяющая логический путь и методологический алгоритм уклонения от истин веры ересиархов древности.

В качестве реальных плодов революционной подмены душеспасительной христианской Традиции душепагубной «традицией» нового гностицизма одновременно с внедрением в церковное сознание ложной теологемы «традиционных ценностей» происходит насаждение таких традиционных для гностицизма «ценностей» как гендерные аномалии.

> «"*Гомосексуалисты имеют право быть в семье. Они дети Божьи и имеют право на семью. Никто не должен быть исключен. Что мы должны сделать – это принять закон о гражданских союзах. Таким образом, гомосексуалисты будут пользоваться правовой защитой", –*

приводит слова из интервью папы Франциска газета Il Corriere della Sera» (Папа Римский поддержал гражданские союзы между однополыми браками).

То есть, в то самое время, когда РПЦ вместе с католицизмом и другими «авраамическими религиями» намеревается отстаивать ценность традиционной семьи перед лицом мирового содома, католицизм в лице своего Верховного Жреца уже начинает отстаивать ценности традиционной содомии.

Тот же диктат гностических (то есть, лжеименных) «традиционных ценностей» заставляет саму Русскую Церковь продолжать участвовать в экуменических свальных «молениях» (потому что экуменизм есть такое же экклезиологическое извращение, как содомия – половое) с представителями не только еретических сообществ (к чему они уже всех приучили как к «традиционной ценности»), но и с делегатами Константинополя после не так давно объявленного разрыва канонического общения с ним (что предполагает невозможность и молитвенного общения с греками как с раскольниками).

356 свт. Григорий Палама. Триады. II,1,4-5. Цит. изд.

Свальный молебен о мире в римской базилике Санта-Мария-ин-Арачели. Фото: Vatican Media.

На этих примерах мы можем воочию наблюдать ту степень «когнитивного диссонанса», в которую вводит христианское сознание богословский модернизм, заставляющий их идеологов совершать столь абсурдные, взаимоисключающие и духовно суицидальные действия. И объясняется это именно тем, что в данной идеологии одновременно существуют две «традиции», две антиномические системы ценностей: собственно, христианская, ортодоксальная, каноническая (которую отвергнуть до конца модернизм не может, потому что это лишит его основания быть как номинально церковное явление) и неогностическая, гуманистически-религиозная, то есть, ложная «традиция», которая по своей демонической природе стремится полностью заменить собой первую, занять ее место в человеческих умах.

«Не ясно ли, что философия мирских философов изначально и сама по себе несет в себе безумие, а не от сравнения предстает такой? Словом, Кто некогда низверг ее с небес как отпавшую от истины, Тот и теперь, придя на землю, справедливо обессмыслил ее как противницу простоты евангельской проповеди; и если кто опять прилепляется к ней умом, надеясь под ее водительством прийти к богопознанию или достичь душевной чистоты, то он подвергается той же участи и превращается в глупца, оставаясь [номинально. – А.Б.] мудрецом [философом, или богословом, как в нашем случае. – А.Б]. Несомненный общий и первый признак такого падения — когда не принимают с верой преданий, которые мы в простоте усвоили от святых отцов, понимая, что они лучше и мудрее чем человеческие вопрошания и помышления и что они явлены делами, а не доказаны [лукавыми. – А.Б.] словами…».357

357 свт. Григорий Палама. Триады. I,1,14. Цит. изд.

«Царский путь» конформизма

Идеология «православного социализма» в версии А.Степанова, главного редактора портала «Русского Народная Линия», помимо прочего, обосновывается им ортодоксальной формулой «царского пути», которого придерживается редакционная политика данного ресурса.

> «*Наши давние читатели и старые друзья помнят, что Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы является также и днём рождения РНЛ. Именно в этот день 11 лет назад вышла первая сводка новостей на нашей Линии. <…> За эти годы редакции РНЛ приходилось неоднократно решать сложнейшие задачи информационной политики, чтобы сохранить свой статус народного ресурса, откликающегося на все злободневные проблемы, но при этом не уклониться в ревнительство не по разуму, куда многие уклонились. Мы всегда стремились следовать именно "царским путём"*» (Степанов А. Мы всегда стремимся следовать «царским путем»).

«Царским путем» в Священном Предании образно называется умеренность в аскетике, когда добродетель рассудительности ведет подвижника между крайностями преизбытка и недостатка воздержания, которые оказываются одинаково вредными для духовной жизни. «Рассуждение научает человека уклоняться во всем безмерия и шествовать путем царским. Оно не попускает ни быть окрадену с десной стороны безмерным воздержанием, ни низвлекаться со стороны шуйцы излишним послаблением телу».358 Но это отнюдь не означает, что все добродетели и истины Христианства вообще образуются и располагаются в аналогичной зоне «среднего», служат медиатором двух противоположностей по аналогии с диалектическим «синтезом» или «средним путем» в буддизме. Так, в Ветхом Завете тропом «царский путь» обозначается неукоснительное соблюдение заповедей Божиих, где принцип умеренности уже явно не работает, поскольку это означало бы нерадение и вело к недостатку благочестия. «Смотрите, поступайте так, как повелел вам Господь, Бог ваш; не уклоняйтесь ни направо, ни налево» (Втор 5:32). «…позволь мне пройти землею твоею; [мы пойдем дорогою,] не будем заходить в поля и виноградники, не будем пить воды из колодезей [твоих], а пойдем путем царским, доколе не перейдем пределов твоих» (Числ 21:22). «Обдумай стезю для ноги твоей, и все пути твои да будут тверды. Не уклоняйся ни направо, ни налево; удали ногу твою от зла» (Притч 4:26-27). Как мы видим, «царский путь» здесь – это не что иное, как метафора прямого (твердого) пути благочестия, или то же самое, что евангельский «узкий путь». «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны

358 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетическая проповедь / Полн. собр. соч. М., «Паломник», 2002. Т.4. С.198 / Преподобный Кассиан Римлянин. Collatio secunda, de discretione.

врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф 7:13-14).

Это означает, что «царский путь» редакционной политики РНЛ – это понятие, по сути, противоположное христианскому «царскому (прямому, узкому) пути», потому что в данном случае этой ортодоксальной формулой спекулятивно называется именно диалектически «широкое» идеологическое направление («православный социализм»), строящееся по принципу синтеза, сочетания противоположностей, а не отталкивания от них. То есть, мы имеем здесь дело с типичной фальсификаций нового (секуляризированного) «христианства», или богословского модернизма, в отношении традиционного Христианства, различные понятия и принципы которого превратно толкуются здесь посредством возведения в общее правило частного случая, догматизации теологуменов и т.п. манипуляций. То, что является добродетелью в аскетике (умеренность), отнюдь не является ей в других аспектах христианской жизни, потому что если христианин будет держаться умеренности в исполнении заповедей Божиих (а богослов – в следовании догматам Церкви), то он будет просто «умеренно» прегрешать (и исповедовать «умеренные» ереси). Собственно, это и происходит с «царским путем» на «Русской народной линии», где принцип аскетики произвольно переносится в область идеологии.

Путь, которым идет Степанов как общественный деятель, это путь обыкновенного конформизма, банального приспособления к политической и идеологической конъюнктуре, к сложившемуся статусу-кво. Какие бы силы и партии не пришли к власти в стране и Церкви, они получат полную информационную и пропагандистскую поддержку ресурса, идущего «царским путем» человекоугодничества и лицемерия, лукавства и сервильности и т.д. И эта готовность на компромисс с чем угодно ради комфортного существования в меняющейся окружающей среде, этот социал-дарвинистский инстинкт самосохранения (как проявление человеческой греховности) без стыда и совести определяется как христианская добродетель, как осуществление православного принципа, как продолжение святоотеческой традиции.

Вот некоторые конкретные формы этого «царственного» холуйства и беспринципности.

Прежде всего, это выражается, конечно, в программном положении данного органа «православного социализма», в его химерической идее соединения «красных» и «белых», сталинистов и христиан, в одной синкретической идеологии «розового» религиозного патриотизма.

> «…”*белые патриоты” считают нас красными, сталинистами, и не жалеют красок и эпитетов, чтобы нас покрепче заклеймить. Разумеется, и “красные патриоты” нас не считают своими, подозревают, что [мы] “белые”, поскольку почитаем Царя-Мученика Николая и не понимаем ”великого значения революции 1917 года”*».

Здесь, как мы уже отмечали, Степанов и иже продолжают традицию почвенничества как одного из первых квазиправославных направлений отечественной религиозно-философской мысли, стремившегося аналогичным

образом примирить западников и славянофилов, народ и интеллигенцию теми же диалектическими средствами «немецкой классической» философии всеединства.

> «*Мы не случайно избрали нашим символом образ святого благоверного Великого князя Александра Невского, причём, с советского ордена. Этим мы хотели подчеркнуть две глубинные идеи, актуальность которых была нам очевидна и в 2010-м, остаётся она таковой и сегодня*».

Тем самым уравнивается не только «глубинность» как укоренность в историческом бытии эпохи святого Александра Невского и советского периода российской истории, но и их значимость с христианской точки зрения, то есть, высокая оценка их духовного и нравственного содержания. И делается это для того, чтобы оправдать грехи и преступления прошлого и настоящего, в частности, богоборчество советского периода и вероотступничество современного либерального времени. Иными словами, идеолог глаголемого «православного социализма» делает то же самое, что сделали идеологи и практики советского сталинизма, поместившие на свой орден профиль благоверного князя, чтобы политически «отмыть» свои революционные преступления подобным «укоренением» их в русской истории. Соответственно, князь Александр Невский, изображенный на советском ордене – это уже не святой Православной Церкви, не благословенный ею защитник государства и Церкви от их врагов, но гностический «Александр Невский», носитель уже совсем других «добродетелей» гуманистического толка. Советский «Александр Невский» – это примерно то же самое, что Александр Македонский, то есть, это такой языческий герой, совершавший свои «подвиги» как восставший из тартара титан, «бравший вершины» за счет максимального напряжения своих мускул и своего духа (а не за счет благодатного укрепления Богом как одноименный христианский святой). Степанов же, помещая эту гностическую «икону» в качестве логотипа своего портала на его главной странице, выдает ее за традиционное изображение святого Александра, то есть, совершает иконографическую подмену. Поэтому собственное (РНЛовское, «православно-социалистическое») идеологическое содержание этого изображения тоже отлично от православного, как и изображение советского «Невского» с его религиозно-гуманистической накачкой, или как «Христос» Достоевского – от Христа св. ап. Павла.

Тем более что Степанов даже подчеркивает, что это изображение взято с советского ордена, а не с православной иконы или с какого-нибудь церковного артефакта, в чем символически выражается синтез «православного социализма» как единственного «царского пути» в нынешних условиях. В таком случае и советскую подмену святого благоверного Александра Невского титаническим «Александром Невским» тоже можно назвать примером хождения «царским путем», только со все тем же уточнением, что это «царский путь» гностицизма, а не Христианства.

> «*Во-первых, это идея преемственности русской истории, поэтому образ Князя взят с советского ордена. Советская Россия после*

переваривания русофобского и антихристианского большевизма снова стала прежней Россией – катехоном, силой, удерживающей мировое зло».

Идеологема «преемственности русской истории» здесь означает национал-мессианизм как форму все той же гностической веры в Человека (в данном случае – в Русский Народ). Дескать, уж кому-кому, а нам, Русским, «стоящим добре» по самой своей «православной природе», с «царского пути» сойти не представляется возможным. Не такого мы рода-племени, чтобы по бездорожью мировой истории волчьими тропами шнырять. Советский (марксистко-ленинский) мессианизм – это лишь другая форма, или метаморфоза этого неогностицизма. «*Россия, ставшая катехоном, силой удерживающей мировое зло*», – это инерция советского титанизма, революционной идеологии Сверхчеловека, пытающегося творить Божии дела, исполнять различные функции Бога.

«*Во-вторых, подвиг Великого князя Александра Невского как никакого из русских правителей актуален сегодня, поскольку Россия вновь выбирает путь между вызовами Запада и Востока. И тут важно не ошибиться, чтобы сохранить необходимую дистанцию а там и сям, чтобы сберечь нашу самобытность*».

Это и означает, что принцип политического компромисса, предполагающего не только сохранение дистанции от «тех и этих», но и целесообразного угождения «и нашим, и вашим», выдается за христианскую добродетель, тривиальное «сбережение своей идентичности» (защиту своих политических и просто материальных интересов, чем занимаются правители все стран без исключения) – за благочестие.

«*Антисоветизм – ложная цель для отвлечения внимания народа. Антисоветизм разделяет русский народ. Поэтому грех антисоветизма – это грех национального разделения, вот в этом грехе нужно каяться*» (Степанов А. Мы всегда стремимся следовать «царским путем». Комментарий).

Если есть гностические «добродетели», то должны быть и гностические «грехи». Ценность «национального единства» является абсолютным приоритетом, в жертву которого должно быть принесено все, что способно повредить это единство. Что опять означает религиозное отношение к посюсторонности, или язычество, по сути. «Грех национального разделения» – это гностический «грех», поэтому он тождествен христианской добродетели заповеданного Христом-Богом не то что национального, но даже семейного разделения из-за истин веры. Разделяя семьи, народы и другие исторически сложившиеся общности людей, Христос и Его Церковь веками «согрешали» против религиозного всеединства.

«*Или взять нынешнюю борьбу православных ревнителей против вакцинации. Сколько уже довелось нам выслушать негатива в свой адрес по этому поводу. Но такова уж судьба тех, кто дерзает следовать “царским путём”, искать ту меру, которой можно измерить*

опасности уклонения в крайности» (Степанов А. Мы всегда стремимся следовать «царским путем»).

Под «борьбой с прививками» имеется в виду отказ православных граждан прибегать к вакцинации от ковида в том случае, когда для получения вакцины использовался абортивный материал. «Царским» аргументом, который должен успокоить совесть христиан, является тот факт, что бесконечным количеством делений того исходного клеточного материала, который был получен путем человекоубийства, физико-химическая связь с ним новейшей вакцины потеряна. В данной коллизии «русская народная» спекуляция «царского пути» проявляется наиболее отчетливо, потому что в этой ситуации как раз следует руководствоваться заповедью «не убей» (что и делают православные граждане), а не аскетическим принципом умеренности (как уверяет Степанов). Вместо неукоснительного соблюдения заповеди (отказа быть причастным к совершенному когда-то преступлению даже на «клеточном уровне») тактика умеренности здесь призвана допустить некоторую (будто бы целесообразную и морально оправданную) степень нарушения заповеди (то есть, греха). Поэтому, чтобы оправдать эту ложь, религиозному софисту приходиться прибегнуть к другой лжи, а именно, заклеймить подлинную добродетель рассудительности своих оппонентов «ревностью не по разуму» (гностическим «грехом» чрезмерного благочестия), а свое лукавое попрание заповеди Божией «заповедью человеческой» в очередной раз фарисейски короновать «царским» достоинством.

При этом основным мотивом этого «религиозного» пиара вакцинации, или основной причиной «стройного держания шага» в этом курсе, является то, что самая популярная во всем мире российская вакцина «Спутник V» была получена как раз таким, мягко говоря, несовершенным с христианской точки зрения способом (в отличие, кстати, от двух других официально зарегистрированных, но, видимо, не столь эффективных вакцин). А поскольку такие аспекты «православной веры» как национальное здоровье, государственная безопасность и, особенно, международный престиж для «православного» конформизма являются важнейшими из всех «заповедей Божиих», поэтому только таким и никаким иным «державным шагом» данная масс-медиа стройно марширует.

«…*борьба с прививками – ложная цель. Бороться нужно с глобализмом, экуменизмом, церковным модернизмом, филокатоличеством, русофобией. Вот цели для борьбы. А прививка такой целью не является. Наоборот, прививка помогает организму справиться с болезнью. Поэтому мы не изменяем в этом своим принципам, и в этих вопросах идем царским путем*» (Степанов А. Мы всегда стремимся следовать «царским путем». Комментарий).

«Истинно-православная» «борьба с экуменизмом» ведется главредом РНЛ, разумеется, все по тому же принципу «начальник всегда прав». То есть, экуменизм ОВЦС мы всячески осуждаем (так как нам за это ничего не будет), а экуменизм Патриарха и Синода – всячески поддерживаем (потому что нас за это похвалят, а, может, даже наградят или гранты выделят какие-нибудь),

потому что это, конечно, принципиальная разница: в первом случае – это каноническое преступление, а во втором – высшая степень благочестия... Тем самым и в «святое дело» глобализма вносится своя скромная лепта.

Соответственно, тем же самым «царским путем» секуляризации как приспособления к меняющему миру эквилибристически идут и иерархи Русской Церкви вообще и, в частности, когда выдают свои ~~индульгенции~~ благословения на совместные молитвы с еретиками или сами участвуют в них, объясняя «местным аборигенам» это тем, что они в данной момент не молятся, а «просто стоят» рядом, а «заморских гостей» кулуарно заверяют в обратном. Или – когда составляют свои новейшие документы на диалектическом языке «православного экуменизма», в разных местах которых (иногда даже в одном абзаце, а в случаях наиболее виртуозной софистики – в одном предложении) утверждается противоположное. Делается это тоже для того, чтобы своих православных «братьев и сестер» можно было ткнуть носом: смотрите, мы вот здесь в полном соответствии с Отцами учим; а своим инославным «братьям» (уже без «сестер», потому что они теперь все больше андрогины, как ангелы) указать на другое место, чтобы они тоже убедились в «единоверии». Или – когда называют «грехом христианского разделения» благословенное Главой Церкви отлучение от нее еретиков и раскольников, где гностический «грех христианского разделения» в «православном экуменизме» это аналог «греха национального разделения» в «православном социализме» Степанова.

«Царским путем» идете, товарищи! Стройный держите шаг! Кто там шагает правой? Левой! Левой! Левой!

Зачем Зосима «провонял»

Павел Павленко в роли старца Зосимы. Кадр из фильма «Братья Карамазовы» («Мосфильм», 1968 г., реж. И. Пырьев)

Одной из пресловутых «тайн Достоевского», которая должна до скончания веков оставаться в качестве таковой, то есть, не поддающейся окончательному человеческому пониманию и однозначному истолкования, является смерть «старца» Зосимы в романе «Братья Карамазовы», а именно, «тленный дух», который слишком быстро начал распространяться от тела новопреставленного. Вместо положенного благоуханного нетления, которого от него ожидали насельники монастыря и, особенно, его ближайший ученик Алеша, плоть усопшего, напротив, явила распад, который даже «*опережал естество*», то есть, обычные сроки появления трупного зловония. Так вот объясняются такие вещи тем, что

> «*Достоевский [этот величайшим русским писателем, который отстаивал Православие и Церковь] – это Тайна. А Тайну невозможно распредметить, ее можно лишь созерцать. Федор Михайлович предлагает нам созерцать вместе с ним непостижимую живую жизнь. Достоевский – поэт живой жизни, которая не укладывается ни в какие доктрины. <…> Федор Михайлович – вне всяких схем. Именно в этом следует искать ключ к разгадке его тайны. Достоевский ускользает от всех схем. <…> Так устроена его личность*» (свящ. Александр Шумский. Достоевский – тайна, а не объект для препарирования!).

То есть, «умом Зосиму не понять, в Зосиму можно только верить», потому что он один из главных резонеров Достоевского, транслирующих его сокровенные религиозные идеи... Здесь мы можем видеть в действии сам механизм иррационализации и революционизации нового богословия: религиозное безумие (или слабоумие) романтизма классифицируется как явление христианское и становится нормой для новых христиан. Покойный иерей Александр Шумский, читая фантазии Достоевского на тему «христианство»,

воспринимал их столь же некритически, как «выдающийся филолог Михаил Бахтин», для которого любой дискурс нормативен, потому что является манифестацией самого себя и не должен оцениваться по каким-то другим принципам и законам, кроме тех, которые он сам создает. Сознание автора здесь полностью определяет бытие текста, которое, в свою очередь, детерминирует сознание читателя (и исследователя) в качестве «объективной реальности», «живой жизни».

> «*В полифонии голосов заключается сущность творчества Достоевского. Этот феномен Федора Михайловича блестяще и глубоко проанализирован в книге выдающегося филолога и мыслителя Михаила Бахтина "Проблемы поэтики Достоевского". Вот основная мысль Бахтина: "Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов действительно является основною особенностью романов Достоевского"*» (свящ. Александр Шумский. Достоевский – тайна, а не объект для препарирования!).

То есть, «поток (патологического) сознания» Достоевского и тот мир, который оно создает, формирует у Бахтина принцип иррациональной «полифонии» как той же самой лжехристианской «таинственности» иерея Шумского, хотя это не более чем стенография духовной болезни Достоевского, всего лишь порождение беспорядочности (страстности) его мышления. Соответственно, сформулированный Бахтиным принцип полифонии (посемии, многозначности, неисчерпаемости смыслов и мнений, их вечного «диалога», царящих в мире писателя, то есть, роившихся в его собственном падшем уме) становится «классическим» не только для всей последующей филологии,359 но, как мы видим, и для последующего «богословия».

В данной работе, вопреки сторонникам как псевдоправославной «таинственности» Достоевского, так и клишированной филологической «полифонии», мы намерены сделать именно полную расшифровку содержащего в указанном фрагменте романа «Братья Карамазовы» криптографического послания Достоевского своим читателям, исходя из ранее

359 «Как верно заметила тамбовская исследовательница А. А. Михайлова в обзорной статье "Тайна тлетворного духа в романе Ф. М. Достоевского Братья Карамазовы", интересующий нас фрагмент являет собой образец знаменитой авторской полифонии. О странном происшествии с телом старца на страницах романа говорят его друзья и враги, миряне и монахи, верующие и скептики, высказывает свое мнение и рассказчик, автору не тождественный. Но, несмотря на множество бытовых и мистических объяснений происшествия, у нас не возникает ощущения, что кому-то из участников спора была открыта истина. Поверхностному читателю, возможно, будет довольно слов, сказанных отцом Паисием постнику Ферапонту: "Может, здесь указание видим такое, коего не в силах понять не ты, ни я и никто"» (Климова М.Н. Зачем «провонял» старец Зосима (Комментарий к скандальному эпизоду романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»). Сюжетология и сюжетография. 2016. №1. С.127 / Михайлова А.А. Тайна «тлетворного духа» в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Вестник Тамбов. гос. техн. ун-та, 2011. Т.17, №1. С.256).

предложенной нами концепции почвеннического «гностицизма» как квазирелигиозного гуманизма.360

Соответственно, сразу можно обозначить основную ошибку тех исследователей, которые пытаются найти в этом сюжетном решении писателя какой-то определенный смысл и при этом стараются конструировать его, держась учения Церкви по этому вопросу, не выходить за рамки традиционных православных представлений о святости и нетлении мощей как одном из ее атрибутов. Как будто Достоевский тоже хорошо знал и непреложно веровал в догматы и вместе с житием православных монахов художественно изобразил и смерть одного из них. Следовательно, ответ на вопрос, почему дело в данном случае обстоит так неважно, нужно искать в упадке благочестия современных писателю христиан, критическим изображением которого в романе явился «смрад греха»… Однако уже здесь мы сталкиваемся с существенным противоречием выбранной концепции, потому что конкретно Зосима менее всего годится в качестве мишени для такого рода бичевания общественных нравов, поскольку данной «старец», несомненно, является одним из самых идеальных героев Достоевского вообще, если не самым идеальным из них. «Идеалом» же человечности, как мы хорошо знаем, в почвенничестве является Христос. Так вот Зосима – это, безусловно, максимальное приближение к этому Идеалу (религиозное учение Зосимы было настолько значимым для Достоевского, что он пытался даже издать его отдельно; благо, духовная цензура тогда работала исправно и тиражировать ереси не допускала). Поэтому выбранная модель расшифровки тайны «тленного духа» Зосимы может работать только в контексте другой почвеннической идеи романа, а именно, учения о круговой поруке «виновности», о неразрывной связи истинной нравственности и ответственности за других, то есть, ответственности за чужую греховность, в которой каждый «виноват». Поэтому и самая «всечеловеческая» из всех натура Зосимы «провонять» могла не своим персональным «смрадом» как зловонием греха, но – тоже «всечеловеческим» смрадом греховности.361

---

360 Ср. «Однако Алеша все же нашел некое примирившее его с Божьим миром решение этой загадки, что побуждает к дальнейшему поиску и нас, заставляя еще раз вчитаться в текст романа. И вот что обнаруживается. Хотя Ф.М. Достоевский нигде не дает прямого ответа на интересующий нас вопрос, его ответ можно воссоздать из совокупности фрагментов, доверенных автором романа разным участникам “прения о Зосиме” вне зависимости от их отношения к усопшему» (Климова М.Н. Зачем «провонял» старец Зосима. Цит. изд. С.127).

361 «…прозорливый старец не только предсказал свое посмертное поношение, о чем дополнительно напоминает рассказчик, но и четко изложил собственное кредо, имеющее прямое отношение к ответу на интересующий нас вопрос. Вспомнив неоднократно звучавший в романе тезис Зосимы “Всякий за всех перед всеми виноват”, мы понимаем, что все случившееся с ним после смерти произошло в точности “по вере его”. “Тлетворный дух” в таком контексте становится знаком добровольно принятой на себя ответственности за все происходящее в этом далеком от совершенства мире. В свете учения о всеобщей взаимной вине переосмыслена в романе и тема помощи гибнущей душе» (там же; с.131).

Уже одного этого достаточно, чтобы увидеть, насколько далеко «богословие» Достоевского отстоит от ортодоксального учения Церкви. В том и дело, что Зосима – это подвижник не христианского благочестия, но – идеалистической этики. Его романтическое учение несравненно ближе к «метафизике нравственности» Канта, к теогонии Шеллинга и Гегеля, чем к «Добротолюбию», которого Достоевский, разумеется, в глаза не видел, а если бы оно попало ему в руки, он быстро отложил бы его в сторону: настолько оно другое по духу, чем все то, чем Достоевский жил и дышал как писатель и религиозный мыслитель.

В Христианстве мощи святых благоуханны и нетленны потому, что на них воздействует Бог Своей благодатью. Нетварная сила Духа Божия дает такой залог грядущего воскресения и вечной жизни обоженного существа святых в Божьем Присутствии. Почвенничество же Достоевского как разновидность общеромантической философии всеединства в принципе не знает такого понятия как благодать, то есть, сознательно или бессознательно («вольно или невольно») отрицает его ортодоксальное значение. Потому что это религия самоспасения, по самой своей сути. Спасение у Достоевского есть процесс «нравственного самосовершенствования», «самовоскрешения» и «самоисправления». И поэтому никакого другого «обожения», кроме нравственного доведения человеком самого себя до подобия и тождества евангельскому образу Христа здесь не предполагается. Соответственно, и никакого физического нетления для этого не требуется. Главное – «чтобы человек был хороший», «высоконравственный», а такому и посмертно «провонять» на данном этапе филогенеза совсем не зазорно. «Истинный (эзотерический) Христос», как писала чуть позже Блаватская (и как понимали философы всеединства), есть «дитя духовных усилий человека». Гностический «Сын Божий» рождается внутри человека, волящего «категорический императив» нравственности как закон своего естества. И Достоевский (вместе с другими идеологами почвенничества) целиком и полностью находился в инерции этого общеевропейского неогностицизма. Его «обожение» – это тоже процесс «естественной» теогонии «всечеловечества».

> «*Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей? <…> закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтож<енн>ые друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо. Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели. <…> человек есть на земле существо только развивающееся, след<овательно>, не оконченное, а переходное. <…> Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа, которое вряд ли будет и называться человеком (след<овательно>, и понятия мы не имеем, какими будем мы существами). Эта черта предсказана и предугадана Христом, — великим и конечным идеалом развития всего человечества, — представшим нам, по закону нашей истории, во плоти; <…>*

Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура бога, значит, Христос есть отражение бога на земле. Воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе».362

Если в Христианстве христианин духовно рождается в Таинстве Крещения, воскресая из небытия «ветхой» греховности, и духовно возрастает в благодати других Святых Таинств, чтобы быть навечно усыновленным Богом, то в почвенническом гностицизме подобное «богочеловечество» стяжается на путях «единого на потребу» «нравственного самосовершенствования». Никакой онтологической разницы между «ветхим» и «новым Адамом» здесь нет (в силу все того же отрицания нетварной благодати). Человек духовно развивается до состояния гностического «богочеловека», а его плоть возвращается в «*мать сыру землю*», которая есть и «сущая» гностическая «*богородица*», как «*пророчествует*» другая «*старица*» Достоевского.363 Поэтому сразу после прозрения этой гностической «тайны» смерти Всечеловека Зосимы, Алеша совершает ритуальное поклонение этой «богородице», в утробу которой вернулось тело его Гуру, чтобы породить сонмы новых гностических «Христов».

«…*учитель мужика "в деле веры его" – это сама почва, это вся земля русская <…> верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнию*».364

Поэтому у Достоевского таким же манером «провонял» бы и Иисус Христос, умри Он в его романе, как Иешуа в романе другого гностика – М. Булгакова, по банальному принципу «что естественно, то не безобразно». И наоборот: что «естественно», то одно и «божественно». Никакого сверхъестественного действия Божия (благодати) для обожения в этой «всечеловеческой» религии не требуется в принципе. Поэтому и никаких чудес здесь не происходит, нетления мощей, в частности. Теогония – это «органический» процесс развития единой (онтологически однородной) субстанции бытия.

«*Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно*».365

Поэтому субъективно (или по авторскому замыслу) мы имеем в смерти Зосимы гностический парафраз архетипической смерти Всечеловека-Христа, где Алеша и другие ученики Умершего – это гностические «апостолы», разбежавшиеся после смерти и захоронения этого «Христа». Соответственно, последующее нравственное возрождение Алеши и других героев романа – это гностические «воскресение», «пятидесятница» и т.д.366 Объективно же

362 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,172-174.
363 Достоевский Ф. Бесы. Ч. 1. гл. 4 / Д.,X,106.
364 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4,I / Д.,XXV,168.
365 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,112.
366 «Справедливым видится нам и другое замечание исследовательницы [Климовой М.С.] о решающем значении, которое имело происшествие с телом Зосимы для

смерть этого Самого Человечного Человека – это примерно то же самое, что смерть и погребение Ленина в языческом мавзолее. Здесь (в романе Достоевского) онтологический «смрад греха» заглушается рассчитанным на таких же, как сам автор, религиозных глупцов романтическим лепетом о «нравственной самообработке»; а там (в советском романтизме) – схожей идеологией грядущего преображения массового человека, до которого должны сохраниться насквозь пропитанные хлороформом «мощи» другого гностического «всечеловека».

> «*Пойдите, как Влас, у которого “Сила вся души великая / В дело Божие ушла”. <…> Если так будут говорить [и делать] все люди, то, уж конечно, они станут и братьями, и не из одной только экономической пользы, а от полноты радостной жизни, от полноты любви. Скажут, что это фантазия, что это “русское решение вопроса” — есть “царство небесное” и возможно разве лишь в царстве небесном. Да, Стивы очень рассердились бы, если б наступило царство небесное. Но надобно взять уже то одно, что в этой фантазии “русского решения вопроса” несравненно менее фантастического и несравненно более вероятного, чем в европейском решении. Таких людей, то есть “Власов”, мы уже видели и видим у нас во всех сословиях, и даже довольно часто; тамошнего же “будущего человека” мы еще нигде не видели. <…> Исполните [дело “будущего человека” – А.Б.] на себе сами, и все за вами пойдут. Что тут утопического, что тут невозможного — не понимаю! Правда, мы очень развратны, очень малодушны, а потому не верим [в возможность и естественность царство небесного на земле. – А.Б.] и смеемся. Но теперь почти не в нас и дело, а в грядущих. Народ чист сердцем, но ему нужно образование. Но чистые сердцем подымаются и в нашей среде — и вот что самое важное! Вот этому надо поверить прежде всего, это надобно уметь разглядеть. А чистым сердцем один совет: самообладание и самоодоление прежде всякого первого шага. Исполни сам на себе прежде, чем других заставлять, — вот в чем вся тайна первого шага*».367

духовного становления его любимого ученика. Действительно, подобно искупительной жертве Богочеловека, о которой Алеша в минуту отчаяния почему-то не вспомнил, остро пережитый им позор его невинного учителя радикально преобразило душу юноши, избавив его от морока Ивановых софизмов и прекраснодушных иллюзий и укрепив в истинной вере, закаленной в горниле сомнений» (Климова М.Н. Зачем «провонял» старец Зосима. Цит. изд. С.131 / Климова С.М. Агиографические элементы рома Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Человек, 2002. №6). Со все тем же уточнением, что таким манером «укрепиться» Алеша мог, конечно, только в гностической «вере», а не в православной, которая, в принципиальном отличие от первой, укрепляется исключительно благодатью, а не, варясь в собственном соку, в алхимическом «горниле сомнений». Но Достоевский настолько заразил всех своим богословским невежеством, что даже митрополиты и профессора богословия не устояли, так что с филологов и философов какой тут спрос.

367 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, февраль, гл. 2,IV / Д.,XXV,61

Все эти пелагианские трюизмы Достоевского о нравственном долге «самообладания», для исполнение которого всякий человек обладает «великой силой души», которую лишь необходимо привести в действие как механизм построения в себе эзотерического «Христа» («Будущего Человека»), а из совокупности таковых – гностического «царствия Божия» на земле, так вот все эти «заповеди» почвенничества вполне можно представить себе на советских агитационных плакатах, призывающих человека строить коммунизм, не покладая рук, и строго укоряющих его за уклонение от должного.

«*Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)…*».368

Фото: dvagrada.ru

Поэтому и апологеты лжеправославной «таинственности» Достоевского, как правило, весьма благосклонны к советскому периоду русской истории, столь же «органично» соединяя эти, казалось бы, противоположности в «православном социализме» и «ортодоксальном сталинофильстве», как сам Достоевский диалектически «синтезировал» гностическую «святость» с греховными страстями, «идеал Мадонны» – с «идеалом Содома».

Итак, ответ на вопрос, что означает «тленный дух», исходящий от преставившегося «святого» Зосимы в романе Достоевского, с какой целью автор наделил своего идеального героя этим ущербом, как и ответы на все остальные вопросы к творчеству писателя, лежит в онтологии и богословии почвенничества. И суть здесь заключается в том, что данное религиозное

368 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI,192-193.

учение представляет собой разновидность нового гностицизма как религиозно переживаемого гуманизма. Соответственно, Зосима – это не христианский, но гностический «святой».

> «*Из Христа выходит та мысль, что главное приобретение и цель человечества есть результат добытой нравственности. Вообразите, что все Христы…*».369

Если в Христианстве утешением в земных скорбях для христиан является все та же единая благодать Духа Утешителя, то в почвенничестве гностика Алешу, скорбящего по ушедшему Учителю, утешает «инфернальница» Грушенька.370 То есть, и эту функцию Бога в почвеннической религии тоже выполняет человек, причем человек-грешник, отнюдь не праведник. Поэтому и «смрад греха» здесь ни о чем не говорит, никакой непреодолимой онтологической скверны за собой не предполагает, то есть, такой порчи своей природы, которую человек не способен был бы «нравственно» преодолеть волевыми усилиями.

> «*СЛОВАМИ СТАРЦА <…> Главное. <…> Мог светить, как единый безгрешный. Ибо всяк может поднять ношу его [Христа], всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ. Всю землю спасти можешь*».371

Если в Христианстве грех противоестествен, а благодать (единственное средство возрождения, преображения и спасения человека) сверхъестественна, то в новом гностицизме и то, и другое – «естественно и возможно». И грех (Содом), и святость (Идеал-Христос) – это естественные проявления человеческой природы, способной как скатываться к скотскому состоянию, так и восходить – к богочеловеческому. «Всечеловечество» почвенничества есть единый развивающийся «организм», проходящий все необходимые стадии становления Богочеловечеством, или коллективным Христом. Это и есть типичная форма реанимированной новой философией языческой теогонии как вечного круговорота гностического «Бога» в

---

369 Там же.

370 «До основания потряс скандал у гроба старца душу его любимого ученика Алеши Карамазова. Не усомнившись ни на миг в своем учителе, он воспринял происходящее как незаслуженное поношение праведника. Вознегодовав (не без влияния недавно услышанных софизмов брата Ивана) против божественного миропорядка, допустившего эту несправедливость, юноша покинул монастырь. Готовый отринуть все прежние обеты, он даже согласился пойти с Ракитиным к “инфернальнице” Грушеньке, но внезапно получил от нее сестринскую поддержку и утешение. Укрепленный духом, Алеша вернулся к гробу учителя и во время заупокойной службы в “тонком сне” увидел Зосиму среди гостей евангельского пира в Кане Галилейской» (Климова М.Н. Зачем «провонял» старец Зосима. Цит. изд. С.126). То есть, опять же, выход гностика в астрал более действенное средство, чем церковная молитва, поэтому на панихиде и вздремнуть можно, толку-то все равно от этого «суеверия» никакого.

371 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д.,XV,243-244.

природе.372

От гностической «блаженный» Елизаветы Смердящей происходит гностический «иуда» Смердяков. А гностический «святой» Зосимы, наоборот, смердит, потому что все это не столько их персональные качества, сколько свойства эволюционирующего «всечеловеческого» Организма, который рано или поздно, но столь же гарантированно «просияет» эзотерической «святостью» (нравственным тождеством евангельскому Христу), как сейчас «провонял» страстями и пороками.373 Если же рассматривать это качество как персональное, то такая червоточина в образе Зосимы (так же, как, например, сумасшествие Мышкина как «Князя-Христа» в финале романа «Идиот») означает лишь, что Идеал («состояние Христа») в данном конкретном случае еще окончательно не достигнут, хотя и уже очень близок, а значит, и гностическое царствие «русского социализма» (где будут «все Христы») уже не горами.

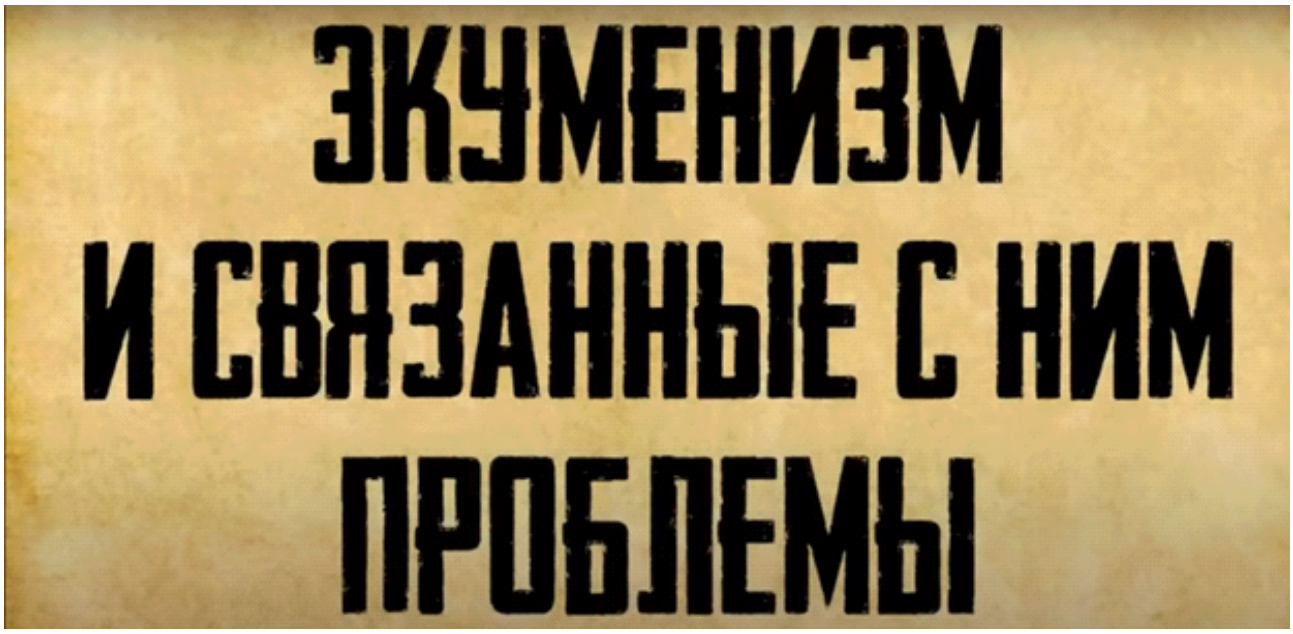
Таким образом, «тленный дух», исходящий от лжестарца Зосимы в романе Достоевского, субъективно (или в авторском замысле) обозначает «органичность» данного явления в почвеннической теогонии: естественно человеческой плоти умереть (и испустить свойственный этому процессу запах), естественно человеческому духу соединиться с «Мировым Духом» (частью которого он является по своей природе). Объективно же это является выражением неверия автора в один из основополагающих догматов Православной Церкви о божественной благодати как единственной силе, способной переродить человека, сделав его «благонадежным для Царствия Небесного», поскольку в почвенническом гностицизме человек обладает этой «великой силы души» как природной способностью. О степени искажения догматического учения Церкви здесь можно судить по тому, что такого рода воззрениям специально посвящен один из анафематизмов чина Торжества Православия: «Неприемлющим благодати искупления Евангелием проповеданного, яко единственного нашего ко оправданию пред Богом средства: анафема».

---

372 «…в поучениях Зосимы яркость многократно употребленной им метафоры “смрад греха” явно ослаблена и тем, что “всякий за все перед всеми виноват” (т.е. смердит грехом каждый из людей). Кроме того, старец призывает любить землю и ее обитателей, а ведь смерть, тление, распад с сопровождающими их дурными запахами неотъемлемая часть прекрасного и вечного круговорота жизни» (Климова М.Н. Зачем «провонял» старец Зосима. Цит. изд. С.133).

373 Ср.: «По остроумной догадке философа С.М. Климовой, пресловутый “тлетворный дух” в романе не синоним природного запаха мертвого тела, а “духовное смердение”, исходящее от живых, смрад их суеверия, зависти и недовольства тем, что усопший старец «не дал» собравшимся у его гроба поиграть в отсутствующую у них веру. “Достоевский употребил многозначительное слово “дух” для того, чтобы указать не столько на запах, но, прежде всего, на существо той “духовности”, которую явили собой живые участники важнейшего события в жизни православного человека смерти» (там же; с.131 / Климова С.М. Агиографические элементы рома Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Человек, 2002. №6. С.163).

«Царский путь» о. Георгия Максимова



На Ютубе появилась видеолекция о. Георгия Максимова, посвященная проблеме «православного экуменизма». Его позиция в этом вопросе хорошо известна и заключается в критике и радикальных экуменистов в православной среде (сторонников «теории ветвей», апологетов новой унии), и явных или потенциальных «раскольников». Последними о. Георгий определяет тех, кто считает саму иерархию РПЦ (а не только отдельных вероотступников в сане) «еретиками-экуменистами» и призывает к полному разрыву с ними церковного общения (как того требуют каноны). Соответственно, наиболее взвешенная (истинно-православная) позиция, по мнению о. Георгия, заключается в одновременной борьбе и с радикальным экуменизмом (еретичность которого он признает), и с раскольнической угрозой как одинаково губительными для Церкви.

> «…*нужно избегать одной и другой крайности и идти царским путем*» (иер. Георгий Максимов. Экуменизм и связанные с ним проблемы).

Казалось бы, такая стратегия, в самом деле, является наиболее трезвой, позволяющей вести церковный ковчег спасения между «Сциллой» ереси и «Харибдой» раскола. Между тем некоторые аргументы о. Георгия не выглядят неопровержимыми. Говоря это, мы, конечно, не отождествляем его деятельность с «царским путем конформизма» церковно-общественных деятелей вроде А. Степанова. То, что такие лекции читаются в семинариях РПЦ, отвращая будущих священников хотя бы от радикального экуменизма, нельзя не приветствовать как несомненное благо для Церкви. Тем не менее, сам принцип компромисса как приспособления к сложившемуся положению вещей, на наш взгляд, в обоих этих случаях присутствует, пусть это и

проявляется в позиции о. Георгия Максимова в меньшей степени.

В то же время мы отнюдь не утверждаем, что, стало быть, правы раскольники (из РПЦ нужно без промедления выходить, поскольку общение в Таинствах с еретиками оскверняет), раз их оппонент заблуждается в опровержении их доводов. Просто объективные законы полемики требуют признать, что не все озвученные о. Георгием аргументы являются свидетельством христианской истины, отстаивание которой, безусловно, является основным мотивом обеих сторон.

В частности, для опровержения позиции зелотов о. Георгий использует следующий силлогизм. Поскольку оппоненты не могут привести богословски корректного определения понятия «ересь экуменизма», которым активно оперируют, он великодушно делает это за них, находя такое определение в наследии тех немногочисленных святых новейшего периода церковной истории, кто в оппозиции экуменизму был замечен (преп. Иустин (Попович), свт. Серафим (Соболев), преп. Гавриил (Ургебадзе)). Сводится это определение «ереси экуменизма» к масонской «теории ветвей». Далее (в качестве антитезиса) о. Георгий обращается к доктринальным документам РПЦ, в которых эта теория отвергается как неприемлемая. Откуда следует вывод, что данную ересь РПЦ не только не исповедует, но и официально осуждает. Стало быть (разрешение силлогизма), «зелотствующие» разрывают церковное общение с иерархами РПЦ безосновательно и сами совершают грех раскола, равный по тяжести греху ереси.

Между тем дело здесь обстоит следующим образом. Как мы уже не раз показывали, официальные документы МП подобного рода пишутся на «диалектическом» богословском новоязе, где в следующем абзаце (или в другом разделе) утверждается противоположное, что лишает эти тексты всякого богословского смысла и вероучительного веса. В основу новой экклезиологии РПЦ положена квазихристианская софистика прот. Георгия Флоровского (она же взята за концептуальную основу ведущими богословами Константинополя, поэтому та же экуменическая «диалектика» царит в дискурсе Критского собора). В частности, приведенная о. Георгием цитата из «Основных принципов отношения РПЦ к инославию» (параграфы 2.4-2.7) опровергается другими фрагментами этого же самого документа. Например:

> «*4.5. Свидетельство [православия – инославию] не может быть монологом — оно предполагает слышащих, предполагает общение. Диалог подразумевает две стороны, взаимную открытость к общению, готовность к пониманию, не только "отверстые уши", но и "расширенное сердце" (2 Кор. 6.11). Именно поэтому одной из важнейших в диалоге православного богословия с инославием должна стать проблема богословского языка, понимания и интерпретации.*
>
> *4.6. Весьма отрадным и вдохновляющим является тот факт, что инославная богословская мысль в лице своих лучших представителей проявляет искренний и глубокий интерес к изучению святоотеческого наследия, вероучения и строя Древней Церкви. В то же время следует*

признать, что во взаимоотношениях православного и инославного богословия остается много неразрешенных проблем и разномыслий. Причем даже формальное сходство во многих аспектах веры не означает подлинного единства, поскольку элементы вероучения в православной традиции и инославном богословии интерпретируются по-разному.

4.7. Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая кафолическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах. В ходе диалога необходимо уметь отличать своеобразие контекста от действительного отклонения от кафолической полноты. Должна быть исследована тема пределов многообразия в едином кафолическом предании».

Это и означает, что идеологи «православного экуменизма» в лице авторов документа «Основные принципы отношения РПЦ к инославию» релятивизируют понятия Священного Предания, раз «*пределы многообразия кафолического предания*» еще только предстоит исследовать, что предлагает пересмотр состава Предания, «открытость» для включения в этот состав новых авторов и текстов, то есть, теологуменов и ересей как всего того, что церковно-исторически в Предание не вошло. Об этом красноречиво свидетельствует такой «возрожденный» истинно-православный «принцип отношения к инославию» как утверждение, что «*единая кафолическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах*», что в контексте другого «евангельского принципа» «*не только “отверстых ушей”, но и “расширенного сердца” (2 Кор. 6.11)*», и означает расширение «церковных границ», как это заповедал делать новый «учитель церкви» Флоровский. Констатация «*проблемы богословского языка, понимания и интерпретации в диалоге православного богословия с инославием*» есть не что иное, как камень в огород именно Предания Церкви, допустившего эту «проблему», не сумевшего должным образом понести до еретиков истину, приспособить ее к их пониманию, не проявившего достаточной гибкости в «*богословском диалоге с инославными*» в свое время. Исправить все эти «*грехи христианского разделения, ставшие следствием*» недостаточной «*широты сердца*» свидетелей православной истины, и берутся идеологи «православного экуменизма».

Таким образом, о. Георгий Максимов своей ссылкой на этот текст не достигает обеих своих целей, а именно, он не только не опровергает позиции «раскольников» на почве «ереси экуменизма», но невольно еще и оправдывает последнюю, поскольку собственный богословский смысл документа, на который он ссылается, весьма отличен от того (ортодоксального) смысла, который о. Георгий ему поспешно придает. Опровержение о. Георгия тезиса «раскольников» (о том, что экуменисты РПЦ суть еретики, потому что они сторонники экклезиологической «теории ветвей») объективно оказывается построенным по принципу выборочного цитирования,

или вырывания из контекста. Поскольку тот документ, в целом, на который он ссылается («Основные принципы отношению к инославию»), в том-то и дело, что не содержит однозначного ответа на вопрос, какого же действительно отношение РПЦ ни к «инославию» вообще, ни к «теории ветвей», в частности. Более того, в общем и целом, этот документ целенаправленно релятивизирует учение о Церкви, а значит, сам является, по сути, формой этой же самой «теории ветвей», пусть и в «православной» (а не «инославной») версии. То есть, отвергая масонскую (или гностическую – в нашей терминологии) вариацию экуменической «теории ветвей», официальный документ РПЦ предлагает им в качестве альтернативы умеренную «теорию ветвей» прот. Георгия Флоровского как якобы образчик «патристического возрождения». Между тем это, мягко говоря, не соответствует действительности: экклезиологию Флоровского никак нельзя признать ортодоксальной.

То, что о. Георгий Максимов умалчивает о том, что основной принцип традиционного отношения Православию к ереси очевидным образом подвергается революционному пересмотру именно на уровне официальной доктрины Русской Церкви (и при этом еще лукаво обозначается как «патристический ренессанс»), или это факт его не смущает, к сожалению, лишает его позицию заявленного «царского» совершенства. Такая позиция не может быть признана хорошо обоснованной (полностью соответствующей Священному Преданию) на серьезном богословском уровне. Наглядным выражением ее ущербности является то, что в рамках этой позиции остается неясным, откуда же «православные экуменисты» берутся в таком эпидемиологическом количестве и на всех уровнях церковной иерархии: в официальных документах (как нас уверяют) все это решительно осуждено (и «теория ветвей», и совместные молитвы с еретиками), а на практике – все это не только существует, но даже идет по нарастающей… Объяснение этого «парадокса» и заключается в том, что при более внимательном прочтении этих соборных и синодальных церковно-нормативных актов, они сами и оказываются скрытым богословским обоснованием всех этих канонических преступлений и, увы, самых настоящих ересей.

Как мы уже отмечали ранее, основным, или самым очевидным признаком серьезного уклонения не только экклезиологии, но и всей доктрины РПЦ, искажения самого догматического сознания нового богословия, является отказ от произнесения всяких анафем не только в рамках «богословского диалога» с представителями классических ересей, но и в собственном (внутри-церковном) чине Торжества Православия. Это означает, что фактически в Русской Церкви уже давно (хотя и незаметно) произошла ратификация «снятия анафем» Константинополем в отношении латинян и даже расширение этой практики в отношении нехалкидонитов (как того требуют условия «богословского диалога» со всеми его участниками). Между тем одностороннее «снятие анафем» с еретиков без их покаяния и отказа от своего зловерия, означает реабилитацию и легализацию этих лжеучений, «воцерковление» их носителей как «братьев» по вере. Разрешение от анафем таким способом есть не что иное, как признание ошибочности их

провозглашения, или неправославия – провозгласивших. Согласно каноническим нормам, это автоматически делает совершающих такие преступления подпадающими под те же самые прещения, которые Святая Православная Церковь в единстве со Святым Духом наложила на Вселенских и равночестных им Поместным Соборах в отношении этих еретиков. Руководствуясь именно этой нормой, сама РПЦ в данное время прекратила евхаристическое общение с теми греческими Поместными Церквами, которые признали раскольнические церковные образования Украины (и, тем самым, сами сделались раскольниками). Следовательно, и сама Русская Церковь, наложив мораторий на анафемы латинянам, протестантам и нехалкидонитам и практикуя молитвенное общение с ними, сделала то же самое, причем даже «сугуб грех имаши», потому что эти церковные структуры осуждены как ереси на уровне Вселенской Церкви.

Второе «латинское пленение»

Ранее мы уже приводили пару примеров того, как церковная реформа, априори построенная на ложном принципе секуляризации (как приспособления Церкви к современному состоянию цивилизации, местным особенностям культуры, господствующим в общественном сознании представлениям и т.д.) в процессе своего развития приходит к самоотрицанию, по евангельскому принципу «не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф 7:18). Речь, напомним, в первом случае шла о новой (то есть, девальвированной) концепции миссии, наиболее видные идеологи и практики которой один за другим начали слагать с себя сан или лишаться его по решению церковного суда; а во втором – о расколе Поместных Церквей, причем именно тех, кто в рамках «православного экуменизма», «не жалея живота своего», десятилетиями работали над «восстановлением единства христиан» в «греховном разделении» сущих, и вместо этого… разделились еще и между собой.

Следующим примером такого рода самообличения церковного модернизма или исторического (то есть промыслительного) разоблачения его лжи служит богословско-модернистский штамп «латинского пленения», которым церковные реформаторы, начиная со славянофилов и почвенников, клеймили русское академическое богословие синодального периода. «Н.К. Гаврюшин еще в 1995 г. отметил, что ”схоластический плен” русского богословия “давно уже стал общим местом историко-богословских исследований”».374 При этом в третьем-четвертом поколении самих богословов-модернистов вдруг обнаружилась такая зависимость от идей новой латинской теологии, такое «лакейство мысли» в отношении идеологии Второго Ватиканского собора и вообще такой филокатолицизм, в сравнении с которым некоторые формалистические заимствования предыдущего «латинского пленения», можно сказать, вообще не имели никакого значения (то есть, никаких последствий для «конфессиональной чистоты»).

Догматические труды синодального периода критиковались модернистами, главным образом, за августинизм (в частности, за «юридическое» толкование догмата Искупления) и за «схоластику».

> «…*надобно спешить, а не то отцы напутают. Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец, в*

374 Мезенцов И.В. Влияние римо-католицизма на становление русской духовно-академической философии в дореволюционный период в оценке православных мыслителей / Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. №1.С.118 / Гаврюшин Н.К. Архимандрит Киприан (Керн) и его книга о святителе Григории Паламе / Встреча. 1995. №3. С.13–19.

самом пристрастии к словам латинским <…> Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия, хотя бы даже в современном его состоянии».375

«*Никогда народ не был более склонен (и беззащитен) к иным веяниям и влияниям. <…> Надо беречь народ. Церковь в параличе с Петра Великого. Страшное время, а тут пьянство. Штунда. От штунды переход к проповедям Берсье. Между тем народ наш оставлен почти что на одни свои силы*».376

Уже здесь при богословской эрудиции, немного превышающий уровень Хомякова и Достоевского, можно было бы заменить подвох, или попросту клевету новых гностиков, под предлогом пресловутого «латинства» боровшихся с догматическим учением самой Восточной Церкви, неотъемлемой частью которого августинизм является. «Гипертрофированная, раздутая концепция “западного пленения” православного богословия не подтверждается историческими фактами... Неправильная исторически, концепция “пленения” жестоко бьет по вероучительному авторитету Самой Церкви. Как может претендовать на обладание полнотой истины Церковь, которая могла долгие века якобы заблуждаться, идти на поводу у инославия в таких важнейших истинах веры, как Боговоплощение, Искупление или Евхаристия?».377

Отсюда и борьба новых гностиков со «схоластикой», которая есть не что иное, как систематизация вероучения, облегчающая его преподавание и усвоение в духовных учебных заведениях.

«*…левиты, семинаристы — это нужник общества*». «*Семинарии надо поскорее возвысить до гимназий, то есть, так сказать, обратить в гимназии, уже и потому, что тем уничтожится рассадник нигилятины. Смешные проекты Елисеева для возрождения духовенства (два попа: требник и учитель)*».378

Поэтому не иначе как торжеством исторической справедливости, или пресловутого «закона бумеранга», следует рассматривать постепенно сформировавшийся обратный «плен» как эпигонство от новых (и уже настоящих, а не мифических) ересей латинян самих борцов с «латинским пленением» в отечественном богословии.

Новый богословский «импорт» с Запада на Восток пошел, конечно, все по той же линии церковной секуляризации как религиозного конформизма, предательства веры (духовного разорения чад Церкви) ради тех или иных посюсторонних выгод.

---

375 Хомяков А. – Жуковскому В.А. 22.09.1848 / Хомяков А. ПСС. 1909. Т.VIII. С.188–189.

376 Достоевский Ф. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XXVII, 65.

377 прот. Валентин Асмус. «Евхаристия».

378 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1875-1876 гг. / Д.,XXIV,69,81.

«*Для Русской Церкви Собор 1917–18 годов мог бы стать тем же, чем для Римско–Католической Церкви почти полвека спустя стал Второй Ватиканский Собор: с него должно было начаться “аджорнаменто”, радикальное обновление всей церковной жизни. Однако проводить в жизнь церковную реформу было слишком поздно: в стране зверствовали большевики, и Церковь уже не могла заниматься устройством своей внутренней жизни <…> Поместный Собор не успел завершить работу, и решения его не были претворены в жизнь. <…> Однако вопросы, поставленные Поместным Собором 1917–18 годов, продолжают ждать своего решения; они не утратили актуальности. Как мне кажется, реальных сдвигов в различных областях церковной жизни можно будет добиться только тогда, когда мы вернемся к наследию этого Собора и рассмотрим его решения в контексте сегодняшней ситуации, а сегодняшнюю ситуацию — в контексте его решений*».379

А значит, и вопросы, поставленные Вторым Ватиканским собором, тоже продолжают ждать своего осуществления в жизни Русской Церкви, потому что это, во многом, одни и те же вопросы церковной секуляризации.

«*Должна быть проговорена концепция обновления… монашеской жизни… Есть замечательный текст, которым можно было бы смело пользоваться как подсказкой – “Декрет об обновлении монашеской жизни”, принятый Вторым Ватиканским собором*».380

Иными словами, мотивы предателей Православия остаются неизменными во все времена, и в «православном экуменизме» мы без труда узнаем модификацию «старого доброго» унианства, которое во всех своих версиях тоже было детерминировано банальным стремлением получше устроиться в этом мире: заручиться политической поддержкой сильных мира сего (пусть они и еретики), повысить престиж Православной Церкви в глазах «передовой общественности», поднять свой «уровень жизни» и т.д.

Если «синодалы» заимствовали у западной богословской науки только форму (терминологию, методологию, способ изложения материала, организацию учебного процесса и т.п.) или аргументы против общих оппонентов (протестантов, в частности), то модернисты вовсю черпали уже само содержание.

«”*Церковь была основана Иисусом Христом для того,— говорит папа Иоанн XXIII,— чтобы все люди, с течением времени, приходя в ее лоно и ее объятия, находили полноту более возвышенной жизни и уверенность спасения” (“Mater et magistra”. Введение). И эта особая, именно Церкви и только Церкви присущая задача осуществляется и до конца времен будет осуществляться не только непосредственно в*

379 иером. Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. Цит. по кн.: Православное богословие на рубеже столетий: Статьи, доклады / Иеромонах Иларион (Алфеев). М.: Крутиц. Патриаршее Подворье, 1999.

380 архим. Савва (Мажуко). О положении монашества, или конец триумфа.

границах “града Божия”, в области собственно церковной жизни, но и в самой гуще повседневных отношений между людьми»; «подавая пример другим, христиане и сами учатся многому от своих сограждан по “земному граду”, в постоянном и широком общении с ними приобретают опыт реалистического восприятия действительности, необходимого для распознавания знамений времени и для правильного определения своей ответственности в изменяющемся и развивающемся мире. Справедливо говорится в Пастырской конституции II Ватиканского Собора о Церкви, что “дело всего народа Божия... слушать, различать и истолковывать различные знаки нашего времени, вынося суждение о них в свете слова Божия” (“Gaudium et spes”, п. 44)».381

И при этом они (православные филокатолики и апологеты Второго Ватикана) продолжали (и продолжают) поносить первое «латинское пленение».

«*Влияние латинской схоластики, которое было решающим для формирования догматической системы богословов киевской школы XVII—XVIII столетий, остается достаточно ощутимым в труде митрополита Макария (впервые изданном в 1849—1853 гг.), несмотря на очевидное стремление его автора вернуть догматическое богословие к святоотеческим корням. Схоластическое влияние проявляется как в структуре книги и способе подачи догматического материала (например, разделение служения Христа на пророческое, первосвященническое и царское), так и в изложении многих отдельных догматов (например, догмат Искупления, в соответствии с латинской традицией, излагается в терминологии “уплаты нравственного долга” Божественному Правосудию*».382

Наиболее ярко самоотрицание революционного освобождения русского богословия от «латинского пленения» выразилось, пожалуй, в воззрениях прот. Георгия Флоровского, который посвятил этой теме несколько специальных работ (и, собственно, ввел сам этот термин в оборот нового богословия, после чего это уже считалось доказанным, общепринятым и не требующим дополнительной проверки) и, одновременно, тесно сотрудничал с теологами будущего Второго Ватиканского собора, основные идеи которых (обновление Церкви как адаптация «патристики» к современности и экуменизм) очно и заочно совпадали с его собственными научными интересами. «Между представителями “парижского богословия” и “новой теологии”, их исходными интуициями и программами наблюдаются поразительные совпадения. Не удивительно, что между ними возникали профессиональные контакты, порой перераставшие в дружеские отношения.

381 митр. Никодим (Ротов). митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.43.

382 игум. Иларион (Алфеев). Христос – победитель ада. Тема сошествия во ад в вост.-христианской традиции. Цит. по кн.: Игумен Иларион (Алфеев). 2-е изд. СПб., изд. Олега Абышко, 2009.

<…> Типологически к подходу Г.В. Флоровского ближе всего идеи его коллеги по патристическим исследованиям Жана Даниелу (1905–1974), богослова, историка, профессора Католического института в Париже, эксперта II Ватиканского собора, в последние годы ставшего кардиналом Католической церкви».383

Предпосылкой такого неожиданного для стороннего наблюдателя поворота было то, что «сбрасывание» с ковчега церковной истории синодальной схоластики (с ее, повторим, тождественностью догматическому учению Церкви) у Флоровского предполагало наиболее желательный для него «путь русского богословия», направление, в котором ему следовало «догматически развиваться». И путь этот изначально был параллельным новой западной теологии как неогностицизму.

> «*Одним из наиболее значительных явлений в западном богословии прошлого столетия является влияние немецкой идеалистической философии не только на евангелические круги, но и — достаточно упомянуть римо–католическую школу в Тюбингене — на католическое богословие и латинскую школу, особенно в Германии. В русских богословских школах влияние немецкого идеализма было также сильно, хотя более в философском, чем в религиозном плане*».384

Это и означало, что основной целью борьбы со «схоластикой» было отнюдь не декларированное возрождение восточной патристики, но подпольная борьба модернистов с учением Православной Церкви как таковым. «…одним из источников его [С. Булгакова] богословия оказалось патристическое наследие, но подход к нему у о. Сергия достаточно свободен: он не столько изучает патристику, выверяя собственные богословские интуиции, сколько обращается к ней за подтверждением своих концепций».385 Безусловно, аналогичным образом (то есть, весьма выборочно и тенденциозно) работали с патристикой и все остальные «парижане», спекулируя на ее авторитете для обоснования своих богословски-революционных выкладок. По сути, то же самое делал и Флоровский (который обычно противопоставляется Булгакову как образчик подлинного «возвращения к корням»), акцент у которого всегда делался на «синтезе» (получении «нового богословского знания») и «развитии» богословия как науки, а вовсе не на верности Традиции, как может показаться.

> «*К началу 90-х годов потребность в новом богословском синтезе становилась все более чувствительной. “Схоластическое” богословие давно уже не удовлетворяло, “исторический” метод не давал именно синтеза, не созидал системы*».386

---

383 Михайлов П.Б. Новое обращение к патристике. «Парижское богословие» русского зарубежья и «новая теология» французских католиков / Диалог со временем. 2019. Вып.68. С.134-135, 140.

384 прот. Георгий Флоровский. Западное влияние в русском богословии. М., «Пробел», 2000. С.16.

385 Михайлов П.Б. Новое обращение к патристике... Цит. изд. С.135.

386 прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. М., «Институт русской

Поэтому, одновременно, «Булгаков в своем обращении к патристике провозгласил идею высвобождения из-под гнета патристического авторитета»,387 то есть, в тех случаях, когда противоречие «синтезированного» гнозиса святоотеческому учению уже невозможно было скрыть. В той или иной степени, повторим, это относится ко всем представителям богословия русского Зарубежья: всё их глаголемое «патристическое возрождение», по сути своей, тоже было его «творческим преодолением» как «тяжелого наследия средневековья». Соответственно, если что и «возрождалось» в ходе такого «ренессанса», так это те архетипические лжеучения, с которыми подлинная патристика боролась. «Христианскому сознанию свойственно обостренное чувство истории. Знаменита фраза Марка Блока, с которой он начинает свою “Апологию истории”: “христианство – религия историков”. Г.В. Флоровский продолжает его мысль: “христианство по существу своему есть решительное обращение к истории”».388 Иными словами, «новым» для Христианства здесь было «эллинистическое» переживание истории как тотального «Боговоплощения» в новой «религии всеединства».

> «*Энергии Божества пронизывают весь мир, и не только стерильно-ноэтический, изысканно-интеллектуальный, но всю материю, мир видимый и осязаемый, материальный, грубый в своей вещественности и даже прозаичности каким-то таинственным образом “дышит Богом”, и эту связь следует выявить, оправдывая не только деятельность философа, одной ногой стоящего в “занебесной области”, но и всякого труженика, семьянина, политика, простого человека, культуру, которую он создает и самой природы, которую он по библейской заповеди призван хранить и возделывать. Но в этой интуиции “религиозного материализма” присутствует еще и подлинно христианский элемент, связанный с догматом о Боговоплощении – Бог не только в слове и заповедях, но и Сам вошел в человеческую историю, в саму ткань тварного мира, соединился с ним “по-халкидонски» – неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно – и это единство мы опытно постигаем в таинстве Евхаристии*».*389*

Поэтому и ортодоксальные догматы Боговоплощения, Искупления, Пресуществления компрометировались новыми богословами как якобы искаженные влиянием западной схоластики, то есть, для того, чтобы вместо них (вместе с новыми латинскими теологами) насаждать уже настоящие ереси реанимированного ими неоплатонизма, каббалы и софиологии.

Таким образом, пресловутые схоластические «грехи» русского академического

цивилизации», 2009. Т.1. С.550.

387 Михайлов П.Б. Новое обращение к патристике… Цит. изд. С.136.

388 Там же; с.133.

389 архим. Савва (Мажуко). Образ святого Грааля в евхаристическом богословии протоиерея Серия Булгакова) / Менталитет славян и интеграционные процессы. Материалы VIII Международной конференции. Гомель, ГГТУ им. П. О. Сухого, 2013. С.405-406.

богословия синодального периода, такие, как «стремление к римскому образцу», «подражательная латинизация», «богословское западничество» (Г.Флоровский), в которых его обвиняла новая богословская школа, парадоксальным образом оказываются свойственными самому богословскому модернизму, собственная «культурная колонизация» которого, детерминированность новыми трендами западной теологии проявилась (и продолжает проявляться) в гораздо большей степени, где ни о какой «конфессиональной чистоте» речи уже не идет. Более того, интеграция различных «традиций», межконфессиональный синтез «преданий», «живой обмен мнений» и «опытом» открыто провозглашаются добродетелями новой богословской науки.

> «*Православие должно встретиться с Западом лицом к лицу, свободно и творчески. В прошлом у нас – несколько веков зависимости и подражания и ни одной встречи. Встреча происходит в свободе, равенстве и любви … Путь преодоления западного "соблазна" для Православия не в том, чтобы с презрением и ненавистью отбрасывать западные достижения. Нет, мы должны преодолеть и превзойти их новой творческой активностью*».390

> «*В современном богословии конфессиональные различия не имеют никакого значения. <…> Мы живем в эпоху небывалого богословского расцвета, являемся современниками целой плеяды блестящих христианских богословов и философов, среди которых Милбанк, Харт, Хёсле, Шиндлер, Ориган, Хауэрвас, Тейлор, Макинтайр, Каннингем и другие. Развивать можно любые направления мысли, но необходимо делать это на уровне современной мировой богословской мысли и в диалоге с философией. <…> Каждый найдет то, что созвучно ему*».391

Соответственно, и та «псевдоморфоза», которая констатировалась в отечественном академическом богословии XVIII-XIX вв.:

> «*Сущность этого псевдоморфоза – в том, что схоластика на Руси затемнила и заменила патристику. Измены Православию не произошло – произошла психологическая и культурная "латинизация"*»,392 –

эта «псевдоморфоза» должна быть, в первую очередь, отнесена к самому богословскому модернизму, где происходят уже не только безоглядные заимствования у «западных коллег» и «братьев», но и подлинная подмена Предания, а значит, и измена Православию.

---

390 прот. Георгий Флоровский. Западные влияния в русском богословии. Цит. изд.

391 Интервью с богословом Олегом Давыдовым о его недавно вышедшей книге «Откровение Любви. Тринитарная истина бытия».

392 прот. Георгий Флоровский Западные влияния в русском богословии. Цит. изд.

Ницшеанство в «овечьей шкуре»

Знаменитая ницшеанская идеологема «смерти Бога» означает не только нигилизм в отношении исторического Христианства, или антиклерикализм, но является также предпосылкой для своего рода новой догматики, парадигмы новой религиозности. То есть, метафорическое выражение «Бог умер» у Ницше означает, что умерли прежние («средневековые», «византийские», «католические», одним словом, церковные) представления о Божестве, тем самым, освободив место в религиозном сознании человека для альтернативных представлений этого же рода, или (выражаясь столь же «высокопарно») для «рождения Бога», по банальному принципу «свято место пусто не бывает», или «Король умер… Да здравствует король!».

> «*Величайшее из недавних событий – что “Бог умер” и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже отбрасывать на Европу свои первые тени. <…> с каждым днем наш старый мир должен выглядеть для них все более закатным <…> мы еще находимся под слишком сильным воздействием ближайших последствий этого события – и эти ближайшие последствия вовсе не кажутся нам, вопреки, должно быть, всяким ожиданиям, печальными и мрачными, скорее, как бы неким трудно описуемым родом света, счастья, облегчения, просветления, воодушевления, утренней зари… В самом деле, мы, философы и “свободные умы”, чувствуем себя при вести о том, что “старый Бог умер”, как бы осиянными новой утренней зарею; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания, – наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, наше море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь “открытого моря”. <…> мы, безбожники и антиметафизики, берем наш огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, – вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна… А что, если именно это становится все более и более сомнительным, если ничто уже не оказывается божественным, разве что заблуждением, слепотою, ложью, – если сам Бог оказывается продолжительнейшей нашей ложью?*».393

Иными словами, «смерть [старого] Бога» в ницшеанстве является выражением наступления новой эпохи в истории религии, когда на место Христианства приходит новая вера, или вера в «нового Бога». Конечно, такие революционные воззрения возникают у Ницше отнюдь не на пустом месте,

393 Ницше Ф. Веселая наука. Кн. 5, § 343-344 / Ницше Ф. Полн. собр. соч. в 13 т. М., «Культурная революция», 2014. Т.3. С.525-528.

потому что вся предшествующая немецкая философская мысль подготавливала почву для такого провозвестия, по сути, утверждая то же самое, лишь делая это не в такой радикальной форме.

> «*…нигилизм, как разумел его Ницше, не покрывается тем чисто негативно представляемым состоянием, когда люди уже не могут веровать в христианского Бога библейского откровения. <…> Для Ницше христианство — это феномен церкви с ее притязаниями на власть, феномен исторический, феномен светской политики в рамках складывания западного человечества и культуры нового времени. В этом смысле так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры — не одно и то же. И жизнь далеко не христианская может утверждать христианство, пользуясь им как фактором силы, и, наоборот, христианская жизнь отнюдь не непременно нуждается в христианстве. <…> Когда же начинает исчезать незамутненная, определяемая церковью вера в Бога, а в особенности ограничивается и оттесняется на задний план вероучение, богословие в его роли задающего меру объяснения сущего в целом, то в результате этого отнюдь не разрушается еще основополагающий строй, согласно которому земная, чувственная жизнь управляется целеполаганием, заходящим в сферу сверхчувственного. Авторитет Бога, авторитет церкви с ее учительной миссией исчезает, но на его место заступает авторитет совести, авторитет рвущегося сюда же разума*».394

То есть, как всегда, новая религия (или то, что мы называем новым гностицизмом как сакрализированным гуманизмом) претендует на то, чтобы быть «истинным христианством», отрицая в историческом Христианстве (канонической Церкви) именно истинную религиозность, искажение подлинной сакральности, даже если эта новая религия, как в случае Ницше, носит чисто атеистический и посюсторонний характер. В этом плане ницшеанские концепты Заратустры и Сверхчеловека можно сравнить с концептами Манфреда и Каина в поэмах Байрона, Подпольного и Смешного Человека в произведениях Достоевского, Понтия Пилата в романе Булгакова и т.п. героев модерна (даже с Маленьким Принцем в романе Экзюпери). Их объединяет то, что все они представляют собой как раз адептов новой религии, пытающихся титанически утвердить новые «вечные истины» вместо списанных ими со счетов истин Церкви. Все они – именно религиозно противостоят ортодоксальному Христианству, насаждают альтернативную «веру» в «божественное». «Мы в ответе за тех, кого приручили», «все за всех виноваты», «смирись, гордый человек» и т.д. – это «заповеди» нового гностицизма как религиозно переживаемых нравственности, патриотизма, будущего и других посюсторонних объектов сакрализации. Отсюда (из «священной» борьбы с Богом Христианства, с Христом Церкви) подспудная суицидальность всех этих героев, их неизбывный трагизм античного типа (то

394 Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 168-177.

есть, самый безысходный и отчаянный). Более того, трагедия нового человека даже более беспросветна, чем трагедия человека ветхого (античного, в частности), потому что у второго еще был шанс принять Христианство (в аду после сошествия туда Воскресшего Христа или в этой жизни после распространения Благой Вести в мире). Новый же человек (как гностик) осознанно отвергает Церковь Христову, тем самым, лишая себя самой надежды на спасение для вечности. Отсюда его бесконечное экзистенциальное одиночество, трагедия самого его существования посреди мировой бездны, в необитаемой вселенной.

«Бессмертный» как Дракула Понтий Пилат в горах. Кадр из фильма «Мастер и Маргарита» (реж. В.Бортко).

Кадр из мультфильма «Маленький Принц» (реж. М.Осборн). Фото: www.domrebenok

Как это ни странно, нечто подобное мы имеем и в богословском модернизме,

который подходит к духовному опыту исторической Церкви практически с тех же самых позиций и дает ему весьма схожие (то есть, нигилистические, революционные) оценки, опять же, с той лишь разницей, что это выражается здесь в более умеренной форме. Но суть от этого не меняется. Как воинственный атеизм XIX-XX вв. объявлял апокалиптические ожидания Церкви окончательно не сбывшимися и массово запускал альтернативные проекты по устроению «царствия небесного» на земле, те же самые посылы мы отчетливо слышим и в новом «дискурсе ортодоксии».

> «…*умрёт последний носитель русской речи и в неизвестной нам сейчас стране, среди не родившегося ещё народа проснётся неведомая юная империя, которая будет знать взлёты и падения, войны, расцвет искусства и научные прорывы и много другого, чему нет пока даже названия. И эта империя состарится, и рядом с ней созреют другие, молодые*» (архим. Савва (Мажуко). Постное письмо №9. Христианство без анафемы).

Ну, разве это не то же самое, по духу, что «буря и натиск» религиозного романтизма, «утренние зори» ницшеанства и социализма?! Какой антихрист и Второе Пришествие, какое воскресение мертвых и Страшный Суд, вы о чем вообще говорите? Архимандрит Савва рассуждает так же, как «крикогубый Заратустра»; так, как будто он собирается вечно жить на земле (если не сам, то «в своих потомках»); так, словно он готов лично окормлять монастыри на Марсе, которые воздвигнут члены Изборского клуба… Новый богослов мыслит даже не историософскими эпохами и цивилизациями, но чуть ли не теософскими «эонами» и «расами», которые будут еще миллионы лет сменять друг друга, пока планета со всеми ее обитателями плавно не перейдет в более «тонкое (астральное) состояние». И это, конечно, потрясающее по своей откровенности свидетельство совершенной «посюсторонности» его «веры», или того же самого, что и в случае ницшеанства, нигилизма в отношении традиционно-христианской (церковной) веры в сверхъестественное.

> «”*Царство Небесное” – это состояние сердца, а отнюдь не то, что находится “над землею” и грядет “после смерти”. <…> “Царство Божие” не ждут – для него нет ни вчерашнего, ни послезавтрашнего дня, и через тысячу лет оно не грядет – это только опыт сердца: оно повсюду, оно нигде*...».395

Вот и профессор МДА А.И. Осипов «такожде верует»:

> «*Мы ищем рай где? На какой планете? Где Царство Божие? В какой галактике? – Да, нет же! Вот оно где: внутри души человеческой! Сам Христос сказал: “Царство Божие внутри вас [а не какой-то планете] есть”. Внутри вас!*».396

395 Ницше Ф. Антихристианин / Ницше Ф. Сумерки богов. М., 1989. С. 51–53.
396 Осипов А.И. Третье небо.

Иллюстрация к статье архим. Саввы (Мажуко) «Христианство без анафемы». «Понтий Пилат» и «Маленький принц» новой религии смотрят на свет «потухшей звезды». Фото: www.pravmir.ru

Поэтому и в историческом Христианстве для модернизма все было неправильным и ненастоящим, как то: «схоластическое» («юридическое») толкование догмата Искупления (тогда как «правильное» понимание – «нравственное» или «органическое», то есть, опять-таки, «естественное», когда сия материя «развивается» своим чередом: сначала заболевает, потом долго занимается самолечением и, наконец, благополучно выздоравливает); ненастоящее Торжество Православия с варварским возглашением средневековых анафем (тогда как «настоящее торжество православия», конечно, заключается в законах той же метафизической «органики», то есть, в самом «исцелении» болящего «естества»); ущербное понимание Царства Божьего (как «нового неба и земли», «видимого же всего и невидимого»); неправильная концепция миссии (как свидетельства о своей вере ради просвещения оглашаемых заключающейся в ней божественной благодатью, тогда как «правильно», наоборот, всячески угождать «клиенту», то есть, приспосабливаться к его мирскому состоянию)... Вместо христианской веры в сверхъестественное – гностическая вера в естественное, в частности, в совесть (нравственность) и разум человека, способных на сверхчеловеческие свершения (спасение себя и других, «жизнетворчество», «одухотворение плоти» и т.п. органические «чудеса»).

> «*Апостол Павел никогда не видел “Троицу” Рублева, не восхищался подвигами Антония Великого, не следил за диалектикой каппадокийцев, не сражался за Григория Паламу, не ездил на Афон, не зачитывался житием Сергия Радонежского, не молился перед иконой Серафима*

Саровского, не видел улыбку Амвросия Оптинского. Во времена апостола Павла не было даже Библии в том виде, как знаем ее мы, потому что канон Священного Писания оформился спустя триста лет со смерти апостола. Он даже Апокалипсиса не читал. Не читал. Не видел. Не слышал. Не предполагал. И был православным. Примите это как духовное упражнение – умозрительно помещать себя в перспективу другого церковного времени».397

Это же самое делало ницшеанство и другие формы новой религии, которыми двигал аналогичный нигилизм в отношении Священного Предания, только радикальнее выраженный; та же навязчивая идея нового гностицизма о том, «*христианская жизнь отнюдь не непременно нуждается в [церковном] христианстве*» (Хайдеггер); то же самое отрицание сверхъестественного, то есть… Бога как Такового. Просто здесь (в богословском модернизме) это труднее заметить, потому что тут «овечья шкура» (гностическая переделка Христианства) лучшей выделки. Как «один из учеников Его, Иуда Симонов Искариот, который хотел предать Его, сказал: "Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?" Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор» (Ин 12:4-6), так и «благочестивая» ссылка церковного модерниста на св. ап. Павла, который, видите ли, «даже Апокалипсиса не читал» (поэтому и нам не обязательно), скрывает истинный мотив говорящего, а именно, отрицание духовного опыта Церкви, то есть, ее святую жизнь в благодати Духа Божьего.

И, наоборот: там, где церковное Предание сделало акцент на земном и естественном, новая религия, «делает ставку» на «духовную» (нравственную) составляющую, тем самым, опять-таки, мистифицируя ветхое естество, или попросту сублимируя свои греховные страсти. Так, например, по большому счету «новой ортодоксии», историческая Церковь не справилась с экзегезой догмата Боговоплощения, примитивно учивши о соединении Бога-Слова с индивидуальной человеческой природой, образованной во чреве Пресвятой Богородицы, то есть, о вочеловечивании Второй Ипостаси в одном конкретном теле и душе. Тогда как «правильней» говорить о «воплощении во всех», о мистическом соединении Бога со всей («единой и нераздельной») человеческой природой и даже со всем материальным космосом.

«*Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род»; «ибо мир Христов является зрелым плодом соединения всего во Христе: явления достоинства и величия человеческой личности как образа Божия, проявления органического единства в Нем человеческого рода и мира*».398

«*Энергии Божества пронизывают весь мир, и не только стерильно-ноэтический, изысканно-интеллектуальный, но всю материю, мир видимый и осязаемый, материальный, грубый в своей вещественности*

397 архим. Савва (Мажуко). Постное письмо №9. Христианство без анафемы.
398 Миссия Православной Церкви в современном мире.

и даже прозаичности каким-то таинственным образом “дышит Богом”, и эту связь следует выявить, оправдывая не только деятельность философа, одной ногой стоящего в “занебесной области”, но и всякого труженика, семьянина, политика, простого человека, культуру, которую он создает и самой природы, которую он по библейской заповеди призван хранить и возделывать. Но в этой интуиции “религиозного материализма” присутствует еще и подлинно христианский элемент, связанный с догматом о Боговоплощении – Бог не только в слове и заповедях, но и Сам вошел в человеческую историю, в саму ткань тварного мира, соединился с ним “по-халкидонски» – неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно – и это единство мы опытно постигаем в таинстве Евхаристии».399

Также не сумела прежняя Церковь уразуметь, что является главным и что второстепенным в установленных ею многочисленных постах, сделав упор на банальную «гастрономию», прописав это даже в деяниях Вселенских и Поместных соборов и строго регламентировав постное «меню» в церковных уставах. Тогда как, на самом деле, как вы уже догадались,

«*главное – это не портить свои отношения с другими людьми* [потому что мы в ответе за тех, кого приручили, и каждый за всех виноват. – А.Б.], *главная жертва – примириться с ближним …что касается гастрономического поста, это вещь факультативная. …Каждый сам для себя выбирает, как он будет поститься. …Нужно еще учесть, что сегодня у людей зачастую нет возможности контролировать свое питание*».400

И этот «ученик Христов» тоже «сказал это не потому, чтобы заботился» о духовном или даже физическом здравии постящихся, но просто потому, что сам был тайным чревоугодником. Поэтому ему насущно потребовалось возвести свою греховную страсть в «истинную суть христианства», в «подлинную религиозность», в объективный закон мироздания.

Таким образом, основным (хотя и хорошо замаскированном) двигателем церковных реформ являются греховные страсти тела и ума новых ~~«ортодоксов»~~ язычников, их «плотские помышления», которые, по самой своей извращенной природе, «суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим 8:6-7). Поэтому они восстают и против канонической Церкви, борясь с исторически сложившимися в ней законами христианской жизни. В этой же самой сакрализации страстей ветхого (падшего) естества заключается основной принцип и новой религии (нового гностицизма) вообще, лишь одной из форм которой богословский модернизм выступает.

---

399 архим. Савва (Мажуко). Образ святого Грааля в евхаристическом богословии протоиерея Серия Булгакова / Менталитет славян и интеграционные процессы. Материалы VIII Международной конференции. Гомель, ГГТУ им. П. О. Сухого, 2013. С.405-406.

400 диак. Андрей Кураев. Великий пост-2021: что можно и что нельзя.

Новые рубежи обмирщения

Как сообщает официальный сайт Московской Патриархии, «в год 140-летия со дня кончины и 200-летия со дня рождения Федора Михайловича Достоевского в Издательском доме “Познание” вышла новая книга председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Волоколамского Илариона «Евангелие Достоевского»». Но начать разговор об этой книжной новинке хочется с предыдущей работы этого же автора, а именно, с увидевшей свет в феврале 2019 года в том же Издательском доме в серии «Жизнь замечательный людей» книги под названием «Иисус Христос».

Чем это плохо? А то, что это не есть хорошо, как-то сразу ощущается от одного только контекста, в котором Второе Лицо Всесвятой Троицы оказалось… И плохо здесь то, что такой поход, или такая христология, характерна для нового гностицизма, где Иисус Христос неизменно выступает одним из Учителей Человечества, Мировых Гуру, духовных предводителей человеческого рода на различных этапах его развития.

> «*Этика у нас есть, и достаточно ясная для всех, кто бы захотел ей следовать. Это суть или сливки мировой этики, собранные из учений всех великих реформаторов мира. Потому вы обнаружите в ней идеи Конфуция и Зороастра, Лао-цзы и Бхагавад-гиты, заповеди Гаутамы Будды и Иисуса из Назарета, Гиллеля и его школы, равно как и Пифагора, Сократа, Платона и их школ*».401

> «*Очищение религий предполагает новое, непосредственное отношение к миру духовному. Христос, Будда и ближайшие помощники*

401 Блаватская Е. Ключ к теософии. Гл.III. Цит. по изд.: «АСТ», 2004.

не пользовались магическими формулами, но действовали и творили в полном слиянии с духом».402

Не менее свойственна такая христология и религиозному гуманизму Нового времени как более умеренной форме этого же неогностицизма. Суть здесь та же самая, что в теософском учении о Христе, а именно, уклон в сторону человеческой природы Богочеловека. Оккультный «Иисус Христос» – это, прежде всего, Великий Человек, «творящий в полном слиянии со [своим собственным, природным] духом» и только в силу этого «слияния» со своим «истинным Я» – Бог. То есть, гностический «мессия» это не столько «Бог вочеловечившийся», сколько обожествившийся Человек, выдающая историческая Личность, сумевшая полностью реализовать божественную потенцию своего духа как общего атрибута человеческой природы. «Богочеловек» здесь – это актуализировавшийся нравственный «идеал человека».

«*Вот как я говорю: Гомер (баснословный человек, может быть как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гете. Вникни в него брат, пойми "Илиаду", прочти ее хорошенько (ты ведь не читал ее? признайся). Ведь в "Илиаде" Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно в такой же силе, как Христос новому*».403

«*…не весь человек [умирает, но] как физически рождающий сына передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет часть свою людям (NB: Пожелание вечной памяти на панихидах замечательно), то есть входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человека, живет между людьми (равно как и злодеев развитие), и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал*».404

Основная установка сакрализированного гуманизма – это поиск «всечеловеческого счастья», «всемирной гармонии», «царства божия» на путях, подчеркнуто альтернативных церковным, оппозиционных духовному опыту исторического Христианства, канонической Церкви.

«*Зная заветы Иисуса, он [Ориген] болел, видя непонимание толпы. Зная таинства древних мистерий, он болел, видя непонимание единства источника. Зная простоту Учения Иисуса, он болел, видя создание церквей*».405

---

402 Рерих Е. Озарение. Ч.2 / Агни-йога. 2.2.3.7. Цит. по изд.: Агни-Йога. Учение Живой Этики в 2-х томах. М., изд. «Эксмо», 2002.

403 Достоевский Ф.М. – Достоевскому М.М. 1.01.1840 / Д.,XXVII(1), 69.

404 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX, 174.

405 Рерих Е. Озарение. Ч.2 / Агни-йога. 2.2.10.7. Цит. изд.

Что со всей однозначностью характеризуют подспудный демонический дух этого «благородного» святотатства, титанического антиклерикализма, или то, что в терминах Священного Предания называется «бесовской прелестью». То есть, природа этого явления – особого рода духовная экзальтация, в которую вводят ум человека незримые инфернальные сущности, неизменно сопутствующие падшему роду человеческому со времени грехопадения.

> «*Мне хотелось слиться с Существом Всеобъемлющим. Я просил Его простить преступления мои; но нет, я не просил этого, ибо я чувствовал, что ежели Оно дало мне эту блаженную минуту, то Оно простило меня… Чувство страха совершенно исчезло… чувство, которое я испытал вчера, – это любовь к Богу. Любовь, соединяющую в себе все хорошее, отрицающую все дурное*».406

Аналогичный духовный опыт «слития с всеобъемлющим существом» на основании одной лишь силы переживаемых «чувств» поголовно переживала тогда вся творческая интеллигенция, причем каждый думал, что это происходит только с ним одним как «в общем-то лучшим из людей» (как сказал о себе Ж.Руссо, медальон с портером которого юный Толстой носил вместо креста), за что «Всеобъемлющее Существо» и питало к нему ответные и столь же сильные «чувства», избирая его своим «медиумом», «пророком», или даже «аватаром».

> «”*Какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни?” Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно “красота и молитва”, что это действительно “высший синтез жизни”, в этом он сомневаться не мог, да и сомнений не мог допустить. <…> “Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!”, — то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни*».407

В таком «богочеловеческом» состоянии человек начинает духовно услаждаться идеей «уничтожить все зло в людях и дать им великое благо», то есть, приобретает ложное самосознание, поскольку, в первую очередь, рефлексирует самого себя как способного «отринуть всё дурное» и «соединить все хорошее», вместо того, чтобы увидеть собственное зло, или грех. Именно эта «духовная прелесть» и является основанием самой концепции «жития замечательных людей», потому что их «замечательность», прежде всего, и измеряется способностью «уничтожить все зло в людях и дать им великое благо». То есть, априори предполагается, что такая способность

406 Толстой Л. Избранные дневники 1847-1894 / Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. Москва, ГИХЛ, 1952. Т. 21. С.10.

407 Достоевский Ф. Идиот. Ч.2, гл.V / Д.,VIII,188.

является природным свойством человека, поэтому проявить ее оказываются способны люди различных эпох, культур и религий.

С богословской точки зрения, это означает идеологию самоспасения, поступательного исправления человечеством самого себя посредством «нравственного самосовершенствования», что, по сути, является обратной Христианству религией, или лжерелигией, в чем и заключается сущность всякого гностицизма. «Человеколюбче Господи, <…> возми мое тяжкое бремя грехов, грех вземляй мира, и немощи человеческия исцеляяй, труждающияся и обремененныя к Себе призываяй и упокоеваяй, не пришедый призвати праведныя, но грешныя на покаяние» (Молитва св. Василия Великого / Православный молитвослов. Последование ко Святому Причащению. Молитва 1-я). Новая же религия – это именно религия праведников, но не грешников; это «вера» фарисеев гуманизма, близко стоящих к «нравственному идеалу», непрестанно на него медитирующих и рефлексирующих себя в таком качестве.

Поэтому сам выход книги с таким названием (несмотря на все благословения и грифы Московской Патриархии) в серии «Жизнь замечательных людей» есть уже несомненный шаг по направлению к этому квазирелигиозному гуманизму. То есть, вместо того, чтобы обличать классиков отечественной культуры за их лжехристианство гностического типа, Русская Церковь в лице своих официальных представителей меняет политику духовной борьбы с этой страшнейшей духовной эпидемией на политику приспособления к ней, пытаясь адаптировать эту очевидную ересь (называя вещи своими именами) к целям миссии. Мотив тут такой: постоянный читателей этой серии, ради полноты коллекции, приобретет книгу и об этом Замечательном Человеке в числе прочих – и, глядишь, заинтересуется Христианством, придет в Церковь, куда его (тонкой агитацией между срок) завлекает духовное лицедейство автора… Иными словами, такой популярной формой «подачи материала» официальный представитель Церкви намеревается повысить «читабельность» своего «блога», увеличить его «кликабельность» (общую привлекательность для потенциального потребителя) среди других информационных продуктов такого рода. Про строгие догматы и каноны, про суровые законы духовной жизни христианина читать захочет ничтожный процент из общего числа людей еще читающих книги. А вот рубрикой про «замечательных людей», или, как теперь говорят, «из жизни звезд», глядишь, и удастся кого-то привлечь.

> «…*то, что Иисус Христос был Богом, не мешало Ему быть абсолютно полноценным человеком, причем человеком интересным, ярким, к Которому можно во всех смыслах применить прилагательное “замечательный”*» (В МИА «Россия сегодня» прошла презентация книги митрополита Волоколамского Илариона «Иисус Христос»).

Между тем еще какое-то столетие назад (а это небольшой срок в масштабе истории Церкви) Русская Церковь придерживалась противоположной стратегии в этом вопросе. В качестве примера можно вспомнить отлучение Льва Толстого во многом как раз за его апокрифическое «Евангелие» как

яркий образец лжехристианской литературы такого рода, выходившей в ту эпоху ~~развитого декаданса~~ «духовного ренессанса» с регулярностью периодического издания.

Ранее борьбу с новым гностицизмом вел будущий святитель Пензенский и Саратовский Иннокентий (Смирнов), будучи ректором Санкт-Петербургской Духовной академии и руководителем Цензурного комитета. «Мистические увлечения проповедями католических патеров Линдля и Госнера самого князя Голицына [Обер-прокурора Священного Синода] доводили до сильной экзальтации. Он сам совершал квакерские моления в ожидании осенений Святым Духом. <…> В 1812 году в России открылось Библейское общество. Президентом общества был избран А.Н. Голицын. Деятельность Общества, направленная к изначально благим целям распространения слова Божия и перевода Священного Писания, оказалась полностью в русле мистицизма. “Слез не достанет у всякого любомудрого и доброго человека, — восклицает архимандрит Иннокентий характеризуя новомодные мистические учения,— оплакивать раны, кои сия нечестивая и совершенно бесова философия может сделать в умах и сердцах, есть ли токмо будет чтома и преподаваема в школах…”».408 При этом одна из рукописей, запрещенных святителем Иннокентием, называлась как раз «Изъяснение на Евангелие».

Аналогичный запрет духовной цензуры позже последовал на другое «изъяснение Евангелие» – отдельного издания учения Зосимы, с которым Достоевский связывал большие надежды на «духовное возрождение России», популяризацию «истинного христианства» (то есть, своего почвенничества) в российском обществе. Те же самые надежды, по сути, питают и идеологи новой миссии, которые вдохновляют их на написание подобных книг, в частности, таких как книга митр. Илариона «Иисус Христос» в серии «Жизнь замечательных людей».

И вот лучшим подтверждением того, что дело обстоит именно так и никак иначе, является новая книга того же автора, изданная в том же Издательском доме с символическим в данном случае (гностическим) названием «Познание». В своей книге «Евангелие Достоевского» митр. Иларион оценивает духовное творчество писателя как «пророческое» и даже «апостольское» служение. Что полностью соответствует концепции религиозного гуманизма, которая оказывается общей для двух последних книг этого автора. Если Христос – это самый Замечательный из всех замечательных людей, то, конечно же, и Достоевский – самый «равноапостольный» среди других великих русских писателей.

> «*Евангелие — один из ключей, при помощи которых открывается миросозерцание Достоевского. А его сочинения, в свою очередь, могут для кого-то стать ключом к открытию Евангелия. Название книги имеет двойной смысл. Речь в ней пойдет не только о том Евангелии, которое всю жизнь читал Достоевский, но и о том, которое он писал. Ибо его творчество было „благой вестью“ для русского народа —*

408 Игумен Дамиан (Залетов). Газета «Православная вера». 2005 г №8 (285).

пророческой и апостольской вестью о спасении через Христа. Евангелие Достоевский воспринимал очень лично, через призму своего собственного опыта. И промыслом Божиим ему суждено было стать пророком, возвещающим евангельские истины и в XX, и в XXI веке» («Вышла в свет книга «Евангелие Достоевского» митрополита Волоколамского Илариона»).

Прежде таким «ключом», которым можно было «открыть Евангелие», то есть, единственно правильно его истолковать, было Священное Предание как действие Того же Самого Духа, Которым вдохновлено Священное Писание, написано Евангелие. Наделение такой способностью светского автора (то есть человек неизжитых греховных страстей) есть еще одна наглядная иллюстрация того, насколько далеко «новая ортодоксия» зашла в гностицизм.

«*Речь Иисуса Христа была очень яркой, очень афористичной, она была поэтична и запоминалась, как стихи. Так что не было бы ничего удивительного в том, что ученики Иисуса Христа, даже если бы писали многие десятилетия спустя после смерти и воскресения Христа, воспроизвели то, что Он говорил, слово в слово. Так и произошло*» (В МИА «Россия сегодня» прошла презентация книги митрополита Волоколамского Илариона «Иисус Христос»).

Между тем, согласно традиционному учению Церкви, Евангелия, как и все остальные книги Священного Писания, являются книгами боговдохновенными. То есть, это продукт не воспоминания и записывания ранее слышанного, но – непосредственно внушаемого Святым Духом или повторяемого (если это Откровение, которое Сын Божий уже сделал в прошлом). «Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам» (Ин 14:26). «Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не [как] слово человеческое, но [как] слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих» (1Фес 2:13). А у митр. Илариона, получается, что легкость запоминания было достоинством человеческой речи Спасителя, Который таким образом заранее заботился о том, чтобы Его ученики не забыли сказанное Им. Поэтому и между «поэтической» и «афористической» речью Христа у него не оказывается принципиальной разницы с «пророческой» речью Достоевского, который как другой «яркий» представитель «замечательного человечества» смог написать свое «евангелие».

«*...митрополит Волоколамский Иларион рассказал о предыстории создания этого труда, о том, почему книга об Иисусе Христе вышла в серии “Жизнь замечательных людей”, а также почему Его личность до сих пор оказывает такое сильное воздействие на миллионы и даже на миллиарды людей...*» (В МИА «Россия сегодня» прошла презентация книги митрополита Волоколамского Илариона «Иисус Христос»).

Здесь то же самое (что и в толковании механизма воздействия речи Христа на людей). На самом деле (или как «верили все, всегда и везде» в Церкви), это

воздействие не потому такое сильное и такое масштабное, что яркость «человеческой личности» Христа была столь интенсивной, что продолжает действовать и после смерти, преодолевая все географические и временные расстояния. «Секрет» этой Личности заключается в том, что это Лицо Троицы, Которая воздействует на человеческие личности Своею благодатью, то есть, сверхъестественно, здесь и сейчас, а не только посредством человеческого рассказа о Нем или Его изображения. Автор же книги пытается объяснить воздействие личности Христа на миллионы именно только естественными особенностями этого человеческого Субъекта. Что, опять-таки, ставит его книгу о Христе в один ряд скорее с книгами Э. Ренана («Жизнь Иисуса» (1863 г.), Д.Штрауса («Жизнь Иисуса» (1835 г.)) и т.п., чем с церковными авторами. Трудно поверить, чтобы Его Высокопреосвященство и правду придерживался такой христологии. Но даже если он говорит так (этим объясняет «магию личности» Христа) только приспособительно к сознанию своей светской аудитории (читателей серии «Жизнь замечательных людей»), это весьма плохо, потому что даже в миссионерских целях не стоит так искажать свою веру (вернее – в миссионерских целях этого делать тем более не следует).

Церковная оценка Достоевского как пророка волей Божией и его наследия как христианской проповеди спасения во Христе, находится в неразрешимом противоречии с тем очевидным фактом, что Достоевский никогда не исповедовал догматического учения о спасении и о Христе, предпочитая им собственное понимание и толкование. А это и означает, что это «пророк» не Промыслом, но своеволием. «Я не посылал пророков сих, а они сами побежали; Я не говорил им, а они пророчествовали. <…> Я слышал, что говорят пророки, Моим именем пророчествующие ложь. Они говорят: “мне снилось, мне снилось”. Долго ли это будет в сердце пророков, пророчествующих ложь, пророчествующих обман своего сердца? <…> Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает его как сон; а у которого Мое слово, тот пусть говорит слово Мое верно. Что общего у мякины с чистым зерном? говорит Господь <…> Вот, Я — на пророков ложных снов, говорит Господь, которые рассказывают их и вводят народ Мой в заблуждение своими обманами и обольщением, тогда как Я не посылал их и не повелевал им, и они никакой пользы не приносят народу сему, говорит Господь» (Иер 23:21-32).

Поэтому Достоевский делал совершенно то же самое, что Блаватская и Толстой, сочиняя собственное (гностическое) «евангелие». Разница между ними только в степени лжеименного «эзотеризма» их «христианства», но суть (противопоставление его церковному вероучению) одна и та же. Церковь (как Западная, так и Восточная), по Достоевскому, как он есть, «*ненастоящего Христа исповедует, ею оболганного*». А гностический «пророк» на то и послан на Землю с далекого Сириуса, чтобы «истинное (древнее) христианство» восстановить. Непонимание греховной природы такого «богословия» делает книгу митр. Илариона о Достоевском не только ничтожной с научной точки зрения, но и душепагубной.

Таким образом и стирается та принципиальная разница между церковным и

мирским, естественным и сверхъестественным, божественным и человеческим, тварным и нетварным, благодатным и природным, которая составляет сущность ортодоксального богословия. И, наоборот, нивелирование этой разницы, релятивизация этого онтологического различия, стирание этой границы составляет сущность религиозного гуманизма как нового гностицизма.

«Пресвитерианство восточного обряда»

Еще одним примером того, что было обозначено нами как «ницшеанство в овечьей шкуре» (то есть, скрытый нигилизм «новой ортодоксии» в отношении Ортодоксии «старой», или Православия как такового), в котором выражается общее неверие богословского модернизма в сверхъестественное и что компенсируется в этой новой религии гностической верой в «естество», в «природу», в единую саморазвивающуюся «субстанцию» бытия, или попросту в Человека, Единосущного и Нераздельного, так вот очередным примером, или формой этого «православного атеизма» является навязчивая идея выборности духовенства, которая проходит еще одной красной нитью через историю отечественного церковного модернизма.

Сразу необходимо сказать о том, что тема народного представительства в церковном управлении сама по себе является весьма благоприятной для спекуляций на Священном Предании как основном методе богословского модернизма, поскольку и каноны, и мнения святых отцов в этом вопросе существенно расходятся. То есть, фактически обе практики (и авторитарное назначение «сверху», и избрание кандидатов «снизу» и последующее утверждение их правящим архиереем или рукоположение, если таковые еще не имеют сана) являются каноническими и имеют своих сторонников среди авторитетных церковных писателей. А значит, и принцип догматизации теологуменов, возведения частного в общее, к которому новая религия обычно прибегает для своих богословских мистификаций, в данном случае выглядит практически неуязвимым для критики со стороны православного фундаментализма, потому что формально придраться здесь не к чему: каноны и отцы допускают такую практику. Поэтому граница, которая разделяет христианское от гностического как квазихристианского в вопросе выборности духовенства находится не в области канонов или святоотеческого наследия, но в гораздо труднее классифицируемой области мотивов, которые движут апологетами народного представительства в церковной власти.

«Приходский вопрос, который обсуждался на Соборе, был одним из самых животрепещущих в 1917 году и одним из самых острых вопросов внутренней церковной жизни. Об этом, в частности, говорит количество участников специализированного отдела, посвященного приходскому вопросу, который создал Собор в августе 1917 г. <…> Почему приходской вопрос был столь актуален в 1917 году? Православный приход как самая массовая или базовая ячейка церковного организма находился в глубоком кризисе. Глубокий кризис развивался на протяжении всего имперского периода. Империя относилась к Церкви в целом и к приходу в частности как к объекту использования для своих государственных нужд, и использование это было достаточно грубое, прежде всего фискальное. <…> Была выработана система, когда пожертвования, которые люди, прежде всего крестьяне, приносили в храм, по определенной схеме изымались из приходов и использовались на разные

нужды. Степень обложения такого рода сборами к началу XX века была колоссальной. Насчитывалось около 80 наименований сборов, которыми были обложены приходы Российской империи по всей стране. <…> Поэтому в течение 1905 года в приходах наблюдалось очень серьезное брожение, фактически бунты прихожан, когда они отказывались выплачивать епархиальные взносы, удаляли своей властью неугодных священников и так далее. И в 1917 году приходская революция развернулась с огромной силой и приобрела очень серьезные масштабы. Фактически, особенно на селе, весной и летом 1917 года власть в приходе оказалась в руках прихожан, прежде всего крестьян, которые сами устанавливали размеры церковных отчислений, не подчиняясь вышестоящим указаниям, сами удаляли неугодных священников и избирали новых» (Приходская революция и каноническая реставрация).

Как мы видим, вопрос реформы церковного управления, волновавший общественность в период Поместного собора 1917-18 гг., действительно, был весьма насущным. Но не менее очевидно и то, что решалась данная проблема церковной жизни отнюдь не в русле «канонической реставрации» (термин, синонимичный «патристическому возрождению» как спекулятивному лозунгу «парижской школы» нового богословия), то есть, не путем восстановления правильного положения дел, возвращения к должному устроению, но путем именно революционным. Одному греху, или греху одних членов Церкви (алчности, коррумпированности и лихоимству государственных и церковных чиновников) в качестве альтернативы выступал другой грех, или грех других членов Церкви (тщеславие, любоначалие, гордость, или – в терминах ницшеанства – «воля к власти»).

«В июле 1916 года он [Андрей Ухтомский] ввел в епархии практику избрания настоятелей храмов собранием прихожан. Весной 1917 года осуществил приходскую реформу с введением выборности всего духовенства и приходского самоуправления. Согласно принятому в мае 1917 года экстренным епархиальным собранием духовенства и мирян “Уставу православных приходов в Уфимской епархии”, для управления делами приходам надлежало на общих собраниях избрать приходские советы, причем, председателем Совета мог быть как священник, так и мирянин. С осени 1917 года начался процесс консолидации приходов и их участия в общественно-политической жизни Уфимской губернии» (Портал «Два града». Статья «Андрей Ухтомский»).

То есть, здесь уже заметны протестантские настроения, эдакое «пресвитерианство восточного обряда», когда революционные идеи передела государственного, экономического, социального строя и всего миропорядка, которыми было одержимо духовно больное общественное сознание, по инерции распространялись и в церковную сферу. Хотя, повторим, и церковный кризис был очевидным, накопившиеся проблемы были реальными. И многие доводы сторонников выборности церковной иерархии были здравыми и вызывали сочувствие людей традиционных (консервативных) церковных взглядов. В частности, «у святителя Игнатия (Брянчанинова) есть работа, которая так и называется: “О необходимости Собора по нынешнему

состоянию Российской Православной Церкви”. В ней он говорит об идее “восстановить древнейший обычай Церкви: епархия да избирает для себя архиерея, а приход — иерея, диакона и причетника, свидетельствуя о их благочестии”» (Демократия в Церкви. Возможна ли она?).

Но, опять-таки, какой же гностик не уверен в своем «истинном православии» и фарисей – в своем «подлинном благочестии»? И как легко даже церковному большинству принять одно за другое в условиях общецерковного кризиса, то есть, в период, когда эти духовные болезни носят массовый характер. Здесь незаметно для многих и происходит подмена «канонической реставрации» революционной идеологией, когда под лозунгами **«**восстановления древнейшего обычая Церкви» насаждаются уже вообще антихристианские идеи.

> «*Я много раз слышал о том, что лучшим средством для решения нынешних церковных проблем стала бы выборность духовенства. Даже не буду перечислять всех возможных выгод такого положения дел, они достаточно очевидны: священник для общины, епископ для епархии будут не временными назначенцами, а своими, родными, они будут прекрасно знать всех людей и все проблемы, они будут относиться к месту своего служения как к постоянному… Идеальная картинка, не правда ли? Или все же утопичная? <…> Выбирать себе настоятеля может только тот приход, который сам себя содержит, который ощущает полную ответственность за всё, что в нем происходит. <…> Церковь – часть общества. Полагаю, что в нынешних условиях выборность духовенства – утопия. Но никакие земные условия не вечны, и мы вполне можем работать над их изменением, чтобы приблизиться к выборности духовенства и епископата как к долгожданному идеалу*» (Десницкий А. Выборность духовенства: идеал или утопия?).

Здесь народное представительство во властных структурах Церкви всех уровней является уже не одним из возможных (легитимных) способов формирования церковной иерархии, но безальтернативным «идеалом», осуществление которого если и признается неактуальным в данной период церковной истории, то исключительно по причинам неблагоприятности для этого сложившихся общественных условий, изменение которых (причем в результате проведении целенаправленной политики со стороны церковных деятелей, а не пассивного ожидания таких изменений) устранит последнюю преграду для воцарения этого «идеала». Но если мы аналитически разложим этот «идеал», то есть, отделим в этой идеологеме главное от второстепенного, пафос аргументации – от основной мысли, форму – от содержания, знак – от предиката, то мы обнаружим то же самое неверие в сверхъестественное и сакрализацию естественного (в его неразрывной связи с противоестественным в падшем состоянии мира), что составляет один из основных принципов нового гностицизма. Неудивительно, что в качестве примеров если не исторического осуществления своего «идеала», то некоторого приближения к нему, этот же автор в другой своей статье приводит

следующие:

> «*Много подобных историй связано с европейской Реформацией. Глядя на окружающий мир, где было слишком много такого, что с Евангелием никак не совмещалось, реформаторы призывали не только к внутреннему очищению. Для них было очень важно, чтобы и общественная жизнь подчинялась тем же законам, что и частная. Самый известный пример – город-государство Женева в середине XVI века, при Жане Кальвине. Он сумел убедить горожан не только в правоте своих религиозных взглядов, но и в том, что городская жизнь должна им неукоснительно следовать. Горожане в результате проголосовали за предложенный им устав и избрали 12 старейшин, которые отныне управляли городом. <…>. Примерно через столетие к власти в Англии пришли люди со схожими взглядами – пуритане. Только они, в отличие от Кальвина, сделали это совсем не мирным путем, а устроили революцию и гражданскую войну. <…> Примеры борьбы с такими правителями они находили на страницах Библии (в основном Ветхого Завета), которая как раз незадолго до этого стала распространяться в Англии на английском языке и сильно повлияла на общественное мнение. <…> Но самым удивительным государством Реформации была, пожалуй, Мюнстерская коммуна, просуществовавшая всего полтора года, еще до кальвинистских реформ в 1534-35 годах. <…> всё имущество провозгласили общим (опираясь на рассказы о раннехристианских общинах в книге Деяний) и даже ввели многоженство, как в Ветхом Завете. <…> Самое долговечное государство, основанное на христианских принципах, построили католики-иезуиты в Южной Америке: на территории нынешнего Парагвая и некоторых окрестных землях оно просуществовало полтора века*» (Десницкий А. Христианские утопии и государственное строительство).

Между тем преемственность иерархии от святых апостолов в канонической Церкви является, несомненно, одним из догматов веры, то есть, аспектом веры в Самого Бога, который Своею властью и силой (то есть, благодатью) поставил апостолов на это служение, наделил их этой властью и силой, уделив эти пастырские власть и силу – от Своей власти и силы, единственно имеющих онтологическую реальность и легитимность. Апостолы, в свою очередь, рукоположили первых епископов, а те – иереев и диаконов, и т.д. на всем протяжении истории Церкви. То есть, в конце любой причинно-следственной цепи здесь (в онтологическом происхождении власти и силы любого епископа и иерея) Сам Глава Церкви и Начальник Жизни, право Которого осуществлять эти действия может быть подвергнуто сомнению или, тем более, отрицанию только в весьма серьезной степени умственного и вообще духовного повреждения (что в случае того же Фридриха Ницше получило столь наглядное выражение). Так вот в «новой ортодоксии», в том случае, когда она начинает предлагать свою альтернативу церковного управления, исходя из идеи, что «*Церковь это часть общества*», мы имеем

дело, по сути, с духовным повреждением того же (ницшеанского, атеистического) рода. То есть, речь здесь идет ни о чем ином, как о титаническом похищении восставшей тварью власти Бога, по банальному языческому принципу «чего хочет народ, того хочет Бог», потому что народ здесь и является единственным Божеством. Поэтому он и делегирует иерарха как своего аватара, как свою инкарнацию. Выбранный (исходя из таких мотивов) народом «пастырь» – это гностический божок, который в лице народа как высшего божества этого пантеона получил свои властные полномочия. Соответственно, и стоит за всем этим неверие сторонников церковных реформ в Самого Бога, в реальность Его власти и Его благодати. Поэтому эта власть и эта сила обретается здесь в альтернативном (гностическом) источнике – в природе самой твари, «изрекшей» в своем безумии «несть Бог».

Противоположным примером, то есть, примером того, как решение реальных проблем приходской жизни действительно может стать «восстановлением благочестия», является посвященной ему документ Поместного собора 1917-18 гг. «…по наказу Собора к уставу было разработано специальное богословское введение. Это очень интересный документ. <…> Это единственный богословский текст, который был подготовлен Собором 1917-1918 гг. Не законодательный, не канонический, а именно богословский. Главная мысль введения к приходскому уставу, заключается в том, что любые самые обыденные проявления приходской жизни ведут человека к вечному спасению. То есть авторы введения говорили о приходской жизни как о пути к спасению каждого христианина. Авторами этого текста были два епископа и два мирянина. Двое из этих четырех сегодня прославлены как новомученики – священномученик митрополит Серафим (Чичагов) и священномученик архиепископ Андроник (Никольский). Владыка Андроник был убит всего лишь через несколько недель после окончания второй сессии Собора и, соответственно, завершения работы над этим документом» (Приходская революция и каноническая реставрация).

Иными словами, даже если вы просто зажигаете свечи в храме во время богослужения или моете полы в нем между службами, Всеблагий Бог вменяет вам это в праведность, в ту «единую на потребу» высоконравственность, о которой ратуют «нравственные монисты» и другие идеологи самоспасения. «Всякий отдельный христианин, по данным ему дарованиям и полномочиям, исполняет свое послушание, составляющее его назначение в церковном теле, с чем вместе он достигает и личного своего спасения. Уклонение же всякого отдельного христианина от этого назначения – послушания, или восхищение недарованного служения в Церкви не только вносит расстройство в жизнь всего церковного тела, но удаляет и самого его от надежды на достижение спасения души» (Введение к приходскому уставу / Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1918. Вып. 3. Приложение к «Деяниям» второе. С. 3–10). По сути, формой такого «восхищения недарованного» и выступала «воля к власти» церковного модернизма… Хочется даже думать, что двое приснопамятных

авторов этого документа потому вскоре и приняли свое святое мученичество, что их богословие было духовно враждебным для доминирующих в общественном сознании религиозных идей.

«Традиционные ценности» Свободы, Равенства и Братства

(масонские идеалы на службе нового богословия)

Декларация прав человека и гражданина 1795 г. Рис. Жан-Жак-Франсуа Ле Барбье. Фото: Википедия. Свисающие шнуры болотного цвета, обрамляющие гностические «скрижали», суть хвосты сидящих наверху «божеств».

Как мы уже знаем, богословский модернизм возникает в результате проекции идей философии Нового времени в традиционное христианское сознание. На этом основании мы определяем этот феномен как новый гностицизм, потому что аналогичный процесс привел к возникновению древнего гностицизма в эпоху позднего эллинизма как перехода религиозного сознания человечества от языческой античности к Христианству. Иными словами, в нашем случае этот процесс протекает в обратном направлении. В данной работе мы намерены показать, как функционирует этот механизм, на примере такой неогностической триады освободительного движения, как масонские идеалы «Свободы, Равенства и Братства», которые, как это ни удивительно, находят живой отклик в ортодоксальном сознании, искреннее сочувствие в православном сердце и, тем самым, духовно выхолащивают его, незаметно для самого носителя этого сознания подменяют его прежнее содержание (то есть божественную благодать, ортодоксальную веру, святые истины

Христианства) их гностическими суррогатами, симулякрами ложного религиозного знания, в частности, вульгарными революционными идеологемами модерна, восставшего против «старого порядка» ради установления «порядка нового».

> «*В трудные предреволюционные годы лучшие умы Российского государства и Русской Церкви стали задумываться о том, что нужно сделать для того, чтобы предотвратить трагическое развитие ситуации. Люди видели, что происходило в стране: нагнетались страсти, развивалось то, что позже стало называться предреволюционной ситуацией, и нужно было сделать нечто такое, что могло бы радикально изменить социальную среду и благотворно воздействовать на сознание людей»* (Слово Святейшего Патриарха Кирилла на церемонии подписания соглашения о социальном партнерстве между Русской Православной Церковью и Уральским федеральным округом).

Не трудно заметить, что представитель нового богословия оперирует в своей проповеди идеологическими клише освободительного движения двух минувших столетий («трудные годы», «лучшие умы», «предреволюционная ситуация», «социальная среда»). На праведную борьбы за лучшую жизнь поднялась хтоническая сила народа, самый «цвет общества»... И Церковь (то есть, человек Церкви) выступает здесь одной из политических сил в общей борьбе за социальную справедливость, пусть и противодействуя при этом наиболее разрушительным силам, но тем менее являясь с ними участниками одного процесса. Та принципиальная онтологическая разница между Церковью и миром, которая существует в Священном Предании (или в догматическом учении Церкви), в богословском модернизме упразднена вместе с другими «тяжелыми наследиями прошлого». Основной тезис, который здесь звучит, это единство Церкви и социального мира, однородность общества и народа Божьего, которые призваны осуществлять одну и ту же животворную деятельность, потому что природно обладают всеми необходимыми для этого внутренними ресурсами, врожденными добродетелями. Это и означает, что гностическое отрицание первородного греха, непреодолимого повреждения естества в его «ветхом» состоянии, неосознанно усвоено новым богословским сознанием. Потому что именно эти гностические «догмы» детерминируют масонский пафос Революции, призывая Нового Человека совершить его теургию, титаническое пересоздание мира. Стремление «*радикально изменить социальную среду*», «*благотворно воздействовать на сознание людей»* богословского модернизма в ходе совместной (со всеми людьми «доброй воли») социальной деятельности – это модификация этого революционного богодейства, этой мистерии политического гностицизма, а не что еще, возрожденное «патристическое», забытое «истинно-православное», восстановленное «древне-христианское». Аналогичным образом эта политика обосновывается и в новом гностицизме, который призван исправить грехи исторического Христианства на этом поприще, восполнить преступный ущерб канонической Церкви в отношении

истинной Религии как «живой связи» Неба и Земли. Причина «*трагического развития ситуации*» (с ортодоксальной точки зрения) в масштабе истории одной страны, одного народа, одной семьи, одного человека – та же самая, что и в масштабе всего человечества, а именно, филогенетическая греховность, неотвратимо влекущая мировую историю к апокалиптической трагедии как духовной погибели всего человеческого рода. И вот вместе с титанами нового гностицизма церковный модернизм берется «*предотвратить*» этот страшный финал, повернуть этот исторический процесс вспять, то есть, «воцерковить» весь лежащий во зле (в смертных грехах) мир, государство и общество, в частности, каким-то чудесным образом изменить массовое сознание. И возможным это становится отнюдь не потому, что церковная реформа намеревается действительно воцерковлять общественное сознание, но потому, что «органические» признаки этого воцерковления (то есть, христианские добродетели) она находит в самом этом сознании как природно присущие ему, в частности, в его «лучших умах», что становится основной предпосылкой чаемого расширения этих качеств на общественное большинство.

> «*Тогда Русской Церкви было трудно выступать с какими-то инициативами, потому что Церковь была государственной, руководителем Церкви был государь император; у Церкви не было самостоятельной позиции по общественным и политическим вопросам и быть не могло, потому что она была частью государственного аппарата. Но осознание надвигающейся катастрофы очень сильно присутствовало в Церкви, и вот тогда начались несанкционированные, мало кому известные переговоры тогдашнего премьер-министра Витте и первенствующего в Святейшем Синоде митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), человека очень образованного. Он принял монашеский сан, будучи профессором, после того, как в один год у него умерли жена и все дети. Он увидел в этом знак Божий и принял сан. Он был человеком очень уважаемым как нашей интеллигенцией, так и простым народом. И вот Витте и митрополит Антоний стали конфиденциально совместно размышлять: что нужно сделать, чтобы остановить это негативное развитие, и пришли к выводу о том, что нужно изменить природу приходов Русской Православной Церкви — что приход должен быть не только местом молитвы, но и центром общественной и социальной жизни, чтобы на приходском уровне сглаживались противоречия, конфликты, чтобы велась активная работа по поддержке рабочего класса, выравниванию социальных диспропорций, чтобы главную ответственность за социальный мир приняла на себя Церковь вместе с элитой нашей страны. В результате был секретно подготовлен проект приходского устава. К сожалению, в то время существовало ведомство, которое контролировало деятельность Русской Православной Церкви — а именно ведомство обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода. Во главе этого ведомства стоял известный господин Победоносцев, человек осторожный и консервативный. Он был уязвлен*

тем, что митрополит, первенствующий член Синода, ведет переговоры не с ним, а с премьер-министром, пожаловался царю, и замечательное начинание было ликвидировано».

То есть, близкий к масонству по духу Витте как истинный представить духовной «элиты страны» и желал истинного добра, и был способен его осуществить в необходимом масштабе более чем будущий царственный страстотерпец св. Николай...409 Благотворное влияние Церкви на окружающий «мир» (общество и государство) сдерживала не косная глыба греха «мира» (человеческого социума), но всего лишь бюрократический аппарат Правительственного Синода и личные качества его Обер-прокурора, политический демонтаж которых был залогом значительного расширения «церковных границ». «*Уважение нашей интеллигенции и простого народа*» – надежные критерии истины (на этом же принципе построена выборная система формирования власти в государственной системе Нового порядка, потому что, опять-таки, априори предполагается, что природа человека в ее актуальном состоянии блага и, следовательно, большинство всегда право). Институт Правительственного Синода (получивший благословение всех Восточных Патриархий как канонически легитимная форма управления Церковью) оценивается в богословском модернизме как практика, извращающая саму «природу» Церкви. То есть, снова церковный модернизм мыслит идеологическими штампами нового гностицизма (масонства, в частности), разделяя его волю *«остановить это негативное развитие», «изменить природу приходов Русской Православной Церкви»*. Каким образом? – Путем приведения этой ортодоксальной «*природы церковных приходом*» как «*только мест молитвы*» в соответствие с революционными ценностями «общественного служения», превращения их в «*центры общественной и социальной жизни*»… Другими словами, как это нередко происходит, богослов-модернист настолько зарапортовался, что не заметил, как начал опровергать уже не только Священное Предание Церкви, но само Слово Божие («дом Мой домом молитвы наречется» (Ис 56:7; Мф 21:13)). Здесь же такая функция храма Божьего подвергается критике как явно недостаточная.

«Я думаю, что если бы мысли, которые сформулировали митрополит Антоний и премьер-министр Витте, получили в то время какую-то законодательную поддержку государства, то нам, может быть, удалось бы избежать катастрофы революций и гражданской войны».

---

409 Ср.: «Н.АСАДОВА: А что подвигло его [Путилова] присоединиться к масонам? Например, тот же Витте, его покровитель и человек, безусловно, незаурядный, он масоном не был. Л.МАЦИХ: Нет, Витте не был. Но, видите ли, какая штука… он был более протестантским человеком, чем, скажем, многие другие. И хотя он, конечно, формально был православным, но этика его, его отношение к другу, к богатству, к благосостоянию была, в общем, вполне протестантская и очень совпадавшая с масонской» (Наргиз Асадова; Леонид Мацих. Программа «Братья» (Эхо Москвы. 05.05.2010). История масонства в России. Алексей Путилов. Масоны и российское предпринимательство).

Иными словами, «синергия» Церкви и государства, Церкви и людей «доброй воли», могла осуществить контрреволюционные реформы в стране, переполяризировать общественное сознание, изменить духовный заряд «психической энергии» масс, направив ее в христианское русло (построить «русский социализм», по Достоевскому). Разделение средневекового (византийского и католического) единства Церкви и государства, делавшего Церковь объектом той же ненависти, которую новый человек, восставший против тиранов, испытывал к государству, это разделение явилось одним из самых значительных завоеваний европейский революций. Однако законы гностицизма как квазирелигии требовали одновременного создания альтернативного союза, то есть, гностического варианта церковно-государственной деятельности, или союза новой религии и нового государства. Иными словами, религиозно-политический тандем Старого порядка (союз традиционных Церкви и государства) нужно было сначала разделить, чтобы «добить поодиночке», а затем соединить заново в новом (гностическом) виде, а именно, поставив их на службу человеку как новому богу в религиозно-политической системе Нового порядка. Поэтому у реформированной модернистами Церкви (то есть, у носителей нового богословского сознания) тоже нет *«самостоятельной позиции по общественным и политическим вопросам и быть не может*», потому что они тоже являются *«частью государственного аппарата»*, то есть, частью новой идеологии гностического типа. Масоны вроде Путилова и близкие им по духу «протестанты» вроде Витте как раз и являлись такими субъектами государства нового типа, функционирующими в доживающем последние дни государстве старого типа, или, как теперь сказали бы, «пятой колонной» царского правительства. В свою очередь деятели вроде митр. Антония представляли собой нарождающееся новое церковное сознание.

> «*Сегодня и Церковь сознает необходимость возрождения социальной функции прихода, и государство понимает, что религиозные организации могут и должны осуществлять социально ориентированную деятельность. Новый закон помогает нам сделать то, чего не смогли сделать наши отцы, деды и прадеды. Замечательно, что мы с вами будем подписывать договор именно в тот день, когда закон, открывающий новые возможности для церковно-государственного взаимодействия, вступает в жизнь*».

Общий знаменатель «религиозных организаций», под который подпадают и приходы Православной Церкви, и структурные единицы других «*традиционных религий*» на территории России, и означает, что у всех этих организаций тождественная «природа». Здесь наиболее явно проявляется руководствование церковного модернизма одним из принципов классической триады политического гностицизма, а именно, принципом «равенства», гласящим, что «все граждане равны перед законом и поэтому имеют равный доступ ко всем постам, публичным должностям и занятиям сообразно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме тех, что обусловлены их добродетелями и способностями» (Декларация прав человека и гражданина

1795г. Ст.6), где вместо «граждан» выступают «религиозные организации». Преимущества Православной Церкви в плане благотворного влияния на общественное сознание как раз и обусловлены ее бóльшими «добродетелями и способностями» в сравнении с другими «традиционными религиями» (не потому, чтобы в последних этих добродетелей и способностей вообще не было, но именно в силу только количественной разницы как конкурентных преимуществ одной из «религиозных организаций»). Поэтому все эти «субъекты права» *«могут и должны осуществлять социально ориентированную деятельность»* по преображению природы социума, то есть, восстановлению в нем общей природы (она же – закон естества) в ее исходном (или должном) состоянии (в чем заключается принцип неогностической сотериологии). «Мочь и (поэтому) быть должным» – это классическая формула самоспасения новой религии во всех ее формах (масонство, кантианство, гегельянство, романтизм, почвенничество, ницшеанство, социализм и т.д.).

Тимпан католической церкви (Аупс, Варский департамент). Девиз республиканцев «Liberté, Egalité, Fraternité» был нанесен в 1905 году (в соответствии с французским законом о разделении государства и церкви), чтобы показать, что эта церковь принадлежит государству. Фото: Википедия

«Традиционные религии» и «традиционные ценности» – это два основных понятия, которые нынешний русский патриарх ввел в «дискурс православия».

> «*Принятие этого закона является свидетельством признания той большой работы, которую Русская Православная Церковь и другие традиционные религии России осуществляют в социальной области. Это означает, что с сегодняшнего дня можно совершенно по-новому строить отношения со светской властью, государством — как на федеральном, так и на региональном уровнях — в плане взаимодействия в сфере столь востребованной нашим обществом социальной работы*».

До этого понятия «традиционных религий» и «ценностей» никому из христианских авторов (то есть, святых отцов) не приходили в голову потому, что эти понятия нехристианские, по самой своей сути. Это что-то из философии всеединства, но никак не из ортодоксального Христианства. Поэтому и в своей политической деятельности церковный модернизм намеревается *«сделать то, чего не смогли сделать наши отцы, деды и прадеды*» (как представители Старого порядка, прежней Традиции), насаждая ценности новой «традиции» в церковном сознании, строя «новый порядок» вместе с государством нового типа.

Основная причина того, почему новое богословие, что называется, «ведется» на религиозные приманки революционного гуманизма, как было сказано, заключается в том, что эта квазирелигия в силу своей демонической природы последовательно симулирует Христианство как истинную Религию. Духовная природа гностицизма – это то, что в терминах Священного Предания называется «бесовской прелестью», а в терминах священного Писания – «лжеименным (религиозным) знанием» (или, собственно, гнозисом – по-гречески). На эти ложные подобия христианских ценностей (религиозные симуляции масонства, философии всеединства, романтизма, национал-мессианства и т.п.) и откликается ум церковного модерниста, принимая их за атрибуты истинного Христианства. В частности, гностический принцип «братства»

> («*Не делай другим того, что не хотел бы получить сам; делай по отношению к другим такие благие поступки, какие хотел бы по отношению к себе*» (Декларация прав и обязанностей человека и гражданина 1795г. Обязанности. Ст.2)),

как легко заметить, является парафразом одной из двух основных заповедей Ветхого Завета («возлюби ближнего твоего как самого себя») как элемента Старого порядка. Однако принципиальная разница здесь заключается в том, что вторая заповедь в Законе Божьем упраздняется масонским «декалогом» (Декларацией религиозного гуманизма) вместе с первой заповедью («возлюби Бога твоего всем сердцем твоим и всем разумением твоим»). Все божественные заповеди (и ветхозаветные, и новозаветные) для новой религии является тем, что Кант называл «ненастоящим принципом нравственности», поскольку они выступают внешним законом для воли как «практического разума» (принцип «гетерономии воли»), и поэтому они не работают (никто их не соблюдает, не исполняет этого «тоталитарного» нравственного закона, чинящего такое «насилие» над волей), на основании чего Старый порядок и подлежит деконструкции. Духовной силой, которая позволяет исполнить Закон в Христианстве, является божественная благодать, действующая в человеке Церкви (новой твари во Христе). Тогда как в новом гностицизме, как было сказано, декларируется, что человек обладает этой нравственной силой (благоволением) по своей природе (то есть, и в падшем состоянии, которое он способен делать совершенным усилиями своего духа).

> «*Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется природой в самом общем*

смысле (по форме), т.е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы».410

Тем самым, за красивым фасадом «внутренней свободы», «автономии воли», «высокой нравственности», «равенства и братства», происходит уловлением человека в демоническую ловушку «духовной прелести», аналогично тому, как произошло падение прародителей рода человеческого, преступивших божественную заповедь, прельстившись перспективой стать «как боги, знающие добро и зло»; вторичное отступление человечества от Бога – на этот раз от Христианства как богоданной религии спасения, от Церкви Божьей и ее Святых Таинств как источника вечной жизни. И как первое грехопадение вместо «божественного» ведения и блаженства принесло человечеству болезненные страсти, тление и смерть, так и последняя апостасия вместо чаемых демократических «свобод, равенства и братства» несет сугубую (в том числе – политическую) тиранию, дальнейшее разделение и прогрессирующую вражду.

«*Понадобились многие века, чтобы на почве прогрессирующего развития общественных отношений, совершавшегося в ходе все более целеустремленной борьбы за социальную справедливость, под влиянием гуманизма, просвещения и революционных учений, христианская мысль смогла произвести коренную переоценку ценностей и взглянуть на "земной град" значительно объективнее, избегая как излишней его идеализации, так и недооценки его значения в плане общепромыслительной и спасающей деятельности Божией, направляющей весь мир к полноте времен, когда вся, способная к вечной жизни, тварь будет чудесно преображена и соединится под Главой Христом в славе торжествующего Небесного Иерусалима (Еф 1:10; Рим 8:21-23; Евр 12:22)*».411

Как человек, совершивший роковую ошибку, не в силах признать это, что уронит его гордыню в глазах окружающих, и поэтому он продолжает «гнуть свою линию» и «стоять на своем», то есть, усугублять свою оплошность с помощью лжи и новых деструктивных поступков, невыгодных, прежде всего, ему самому, так и новый человек, вступивший на путь тотальной революции как эмансипации от власти Традиции, и получивший в результате лишь другую (тягчайшую и горчайшую) несвободу, неравенство и вражду, пытается скрыть все это ложью гностической идеологии, повышением градуса революционной риторики, пафоса гуманизма и т.д. Чтобы признать свою ошибку требуется если не покаяние, то хотя бы мужество. Но у падшего нового человека нет ни

410 Кант И. Основы метафизики нравственности / Кант И. Соч. в 6 томах. М., «Мысль», 1965. Т.4. Ч.1 С.261.

411 митр. Никодим (Ротов). Христианская ответственность за лучший мир. Доклад на IV Всехристианской конференции 30 сентября 1971 года / ЖПМ. 1972, №1. С.42.

того, ни другого. Поэтому его неприязнь к Традиции только увеличивается (ведь она как Истина обличает его неправду и его грех), а собственная ложь умножается.

Как и во многих других навязчивых идеях богословского модернизма, пионером отечественного социал-христианства является Достоевский, то есть, в качестве проводника идей западного неогностицизма.

> «*Его мысль есть основная мысль всего искусства девятнадцатого столетия, и этой мысли Виктор Гюго как художник был чуть ли не первым провозвестником. Это мысль христианская и высоконравственная; формула ее — восстановление погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков. Эта мысль — оправдание униженных и всеми отринутых парий общества*».412

Снова все тот же набор штампов религиозного гуманизма: «застой веков» (тирания «предрассудков» Старого порядка, власть церковных «суеверий» над общественным сознанием, закрепощающих «внутреннюю свободу» человека); оценка этого неогностицизма как «истинного христианства»; гностическое «спасение» («восстановление») человека путем (само-) «оправдания»… Та же логика, что в «инославном» богословии патриарха: стоит только кардинально улучшить общественную среду – и человек станет хорошим, таким, каков он есть по своей природе. Не воля человека (а мы говорим о социальном, то есть, падшем человеке) есть источник зла в мире. Злая человеческая воля детерминирована извне, и нужно лишь устранить эту внешнюю негативную причину – и бедолага начнет благотворить напропалую. Несчастный человек не виноват в своем грехе и в тех бедах, которые его преследуют в жизни, виноваты всегда другие или другое... «И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: <…> не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт 3:9-12). Вот это оно и есть – архетипическое «*оправдание униженных и всеми отринутых парий общества*». По сути, это обратная Христианству религия: вместо веры в Бога – вера в Человека; вместо покаяния в грехах – оправдание «гнетом обстоятельств» (то есть, самооправдание); вместо спасения человека Богом Милостивым и Всемогущим – нравственное самоспасение Человека Доброй Воли… «Да будет воля Твоя и во мне грешном», – молится христианин. «Да будет воля моя», – пишет гностик на скрижалях новой религии.

> «*Автономия воли [как высший принцип нравственности] есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон*».413

Время работы и публикации «метафизики нравственности» Канта (1785-1797 гг.) не случайно совпадает со временем Французской революции. По сути, в ней ставятся (и аналогичным образом решаются) те же вопросы, что и в

412 Достоевский Ф. Предисловие к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» / Д.,XX, 28.

413 Кант И. Основы метафизики нравственности. Цит. изд. С.261.

масонской «Декларации прав человека». Носящие в воздухе эпохи «эйдосы» (символически изображенные на рисунке Жана-Жака-Франсуа Ле Барбье в виде каких-то «божеств») делали возможным появление в самых различных уголках Старого (и Нового) света порой независимых друг от друга, но столь похожих теорий гностической (религиозно переживаемой) этики (хотя, по свидетельству самого Канта, на него оказал большое влияние гуманизм Руссо). «Кант перевернул признанное в его время не только богословами, но и многими философами отношение “между моралью и религией”. Он признал мораль автономной, независимой от религии. Больше того, он поставил самое веру в бога в зависимость от морали. Человек морален не потому, что бог предписал ему мораль. Наоборот, человек верит в существование бога потому, что этой веры, по утверждению Канта, требует мораль».414 Тем самым, Кант тоже взял свою «Бастилию», сокрушил «Старый (христианский) порядок» ради утверждения «Нового (гностического) порядка» религиозного гуманизма.

Из того же просветительского квазирелигиозного гуманизма происходит нравственный титанизм Толстого, приведший его к открытому разрыву с Церковью.

> «*Дурно для меня то, что дурно для других. Хорошо для меня то, что хорошо для других… Цель жизни есть добро. Средство к доброй жизни есть знание добра и зла… Мы будем добры тогда, когда все силы наши постоянно будут устремлены к этой цели*».415

В свою очередь, тот же «переворот» причины и следствия в этике совершил Достоевский, схожим деистическим силлогизмом «доказывая существование Бога» (сугубо в Бессмертной Человеческой Морали Сущего).

> «*Социализм есть последнее, крайнее до идеала развитие личности, а не норма, то есть сознательно развитые единицы личностей, в высшей степени, соединенные тоже в высшей степени во имя красоты идеала, и дойдет до убеждения, сколько разумного, столько и всем человеком (то есть самого непосредственного) — что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой. <…> Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал, след<овательно>, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе всё математически верно, <…> — есть будущая жизнь*».416

И вот это радикальное пелагианство просветителей и кантианства, этот этический и политический гностицизм философского всеединства, новое богословие, ничтоже сомнешься, принимает за приметы «патристического ренессанса», за возрождение «подлинного христианства».

---

414 Асмус В. Этика Канта / Кант И. Соч. в 6 томах. М., «Мысль», 1965. Т.4. Ч.1 С.5-6.

415 Толстой Л. Избранные дневники 1847-1894 / Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. Москва, ГИХЛ, 1952. Т. 21. С.14.

416 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. / Д.,XX,193-194.

«*Конечно, как француженка, сообразно с понятием своих соотечественников, Жорж Занд не могла сознательно исповедовать идеи, что "во всей вселенной нет имени, кроме Его, которым можно спастися", – главной идеи православия; но, несмотря на кажущееся и формальное противоречие, повторяю это, Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою…*».417 «*Прекрасные позднейшие произведения ее <…> Считали себя выше Христа. В героинях нет смирения, но есть жажда добродетельной жертвы, подвига <…> Тем и спаслась*».418

Таким образом, «традиционные ценности» Свободы, Равенства и Братства в модифицированном виде (скрытом под «овечьей шкурой» христианских категорий) являются основными ценностями церковного модернизма, основным содержанием его дискурса. Стало быть, и сам революционный гуманизм массовой религии Нового времени выступает здесь одной из «традиционных религий человечества».

417 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1876, июнь, гл.1,II / Д.,XXIII,37.
418 Достоевский Ф. Записная тетрадь 1876-1877 гг. / Д.,XXIV,220,223.

«Превращение Христа – в мир»

(в преддверии третьей унии)

Papa Francesco e il patriarca Bartolomeo nel 2020 a Roma – Reuters

Анонсирование скорого «восстановления единства церквей», которое уже открыто звучит из уст иерархов Константинополя, со всей наглядностью демонстрируют нам степень повреждения догматического сознания современных греков. Новым богословам Фанара удалось в течение века приучить верующих как к норме к антиканоническому «снятию анафем» с латинян без их отречения от своих ересей, что не могло, конечно, пройти бесследно для церковного сознания, в целом. Потому что «снятие анафем» таким способом равносильно признанию ошибочности их наложения Константинопольскими соборами 11-14 вв., авторитет которых равен Вселенским (что, в общем пакете, признано даже самими греческими богословами-экуменистами в документах Критского собора). Об этих церковных «ошибках прошлого» (вселенском «грехе христианского разделения») тоже заявляется уже открытым текстом.

> «*Несомненно, 1700-летняя годовщина Первого Вселенского Никейского Собора в 2025 году может послужить для христианских церквей возможностью поразмышлять над своим путем, над ошибками прошлого и настоящего, а также предпринять более серьезные шаги* [по исправлению этих «ошибок». – А.Б.]» (Интервью патр. Варфоломея изданию «Avvenire» / Призрак третьей унии с католиками уже не призрак).

Между тем «отмена» анафем, произнесенных святыми отцами общецерковных вероучительных соборов (среди которых было множество

святителей и учителей Церкви), означает переход самих упразднивших эти анафемы с православной стороны в разряд таких же еретиков, как анафематствованные этими соборами. Иными словами, фактически уния Фанара и Рима давно уже свершилась на теологическом уровне, а именно, в тот самый день, когда Константинополь, обезумев в богословском смысле, эти анафемы упразднил «яко не бывшие». И посредством постоянной идеологической обработки церковной общественности этим иудам во «вселенском» статусе удалось вовлечь в свое вероотступничество все греческое Православие, приучив народ Божий с помощью мелких уступок и компромиссов с верой к этому «снятию анафем» как к нормальному положению вещей. Что и подготовило почву в церковном сознании (когда его растление достигло необходимой для этого степени) для того, чтобы с кафедры Константинопольской патриархии уже откровенно мог прозвучать анонс близкого «финиша» процесса «воссоединения церквей», и чтобы при этом внутри Церкви уже особо не возражали против готовящегося страшного преступления против веры.

«В конце мая 2021 г. недавно назначенный на кафедру митрополит Италии и экзарх Южной Европы Константинопольского патриархата Поликарп (Ставропулос) получил аудиенцию у папы Франциска. После нее он дал интервью агентству Vatican News, в котором без лишней дипломатии заявил, что унии с Римом быть, причем в самое ближайшее время. <…> Об этом поведал сам митрополит Поликарп:

> “*Это была очень сердечная встреча сына с любимым отцом, встреча епископа с его предстоятелем и патриархом. У Святого Отца великое сердце, искреннее сердце, я поблагодарил его за ободряющее послание, которое он послал мне для моей интронизации, я попросил его папского благословения на мое служение, снова в Италии и на этот раз в качестве епископа*…”» (Фанар на всех парах мчит к новой унии и к своей катастрофе / Vaticannews.va).

Поэтому и масштаб катастрофы греческого Православия выходит далеко за пределы феномена отдельных предателей в сане. Как было сказано, была проделана большая политтехнологическая работа по разрушению догматического сознания православно-верующих греков вообще. Поэтому в данный момент в поисках здоровых сил, на которые можно было бы опереться тем Поместным Церквям, которые сохранили в себе внутренние силы для сопротивления этому тотальному растлению умов, приходится выбирать между аутентичным латинским папизмом и («в лучшем случае») «восточным папизмом» самих греков, что лишний раз демонстрирует насколько силен богословский сдвиг в греческих умах. «…даже в “греческих” Церквях желающих вступить в унию намного меньше, чем желающих утвердить превосходство Константинопольского патриархата в Православном мире. Ведь одно дело утверждать величие эллинизма в рамках Православия, а совсем другое – предавать Православие и подчиняться Ватикану» (Фанар на всех парах мчит к новой унии и к своей катастрофе).

Но нас, как всегда, во всей этой истории интересуют еще более

фундаментальные вещи. А именно, ответ на вопрос, каким образом такие чудовищные заблуждения и искажения веры становятся возможны в принципе? То есть, каков механизм этого греха мысли в богословском плане? Какова так первичная ложная идеологема, которая обуславливает все остальные, тянет за собой всю причинно-следственную цепочку последующих ложных выводов, приводящую к столь катастрофическим результатам?

И ответ на этот самый главный вопрос мы находим в том же самом интервью патриарха Варфолофея его новообретенным братьям-еретикам.

> «*Миссия Церкви – свидетельство Евангелия и превращение мира во Христа, которое, очевидно, не достигается безразличием к нему или его отвержением*» (Интервью патр. Варфоломея изданию «Avvenire» / Призрак третьей унии с католиками уже не призрак).

Это, безусловно, корень зла. – «Превращения мира во Христа». Противоположность Христианству этой основной догмы гностической «веры» Варфоломея со всей наглядностью демонстрирует содержащееся следом в его словах положение о неприемлемости в этой религии практики «отвержения мира», что является, по сути, опровержением и отрицанием Евангелия. «Откуда у вас вражды и распри?» [расколы – в нашем случае – из-за папистских претензий Фанара]. – «Не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений. Прелюбодеи и прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак 4:1-4).

«Превращения мира во Христа» – это стандартная категория философии всеединства, но никак не Христианства. Даже в мирском понимании, чем человек умнее, тем более он асоциален, потому что мир – это территория глупцов. Что же тогда говорить о Самой Истине, Которая, явившись в падший мир, не могла ни оказаться в нем абсолютно асоциальной. Поэтому и Церковь Божия максимально асоциальна. «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришёл к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин 1:9-13). Почему другие приняли, хотя они тоже (и даже более чем ветхозаветная Церковь) были «от мира сего»? – Потому что Всемилостивый Бог дал им Свою благодать, чтобы они веровали в Него, и они покорились ей (в отличие от иудеев, зарывших это небесное сокровище в землю своих греховных страстей). В этом и заключается непримиримый духовный антагонизм падшего мира и Церкви. И этот ортодоксальный дуализм Божественной благодати и греховного духа «мира сего» диалектически «снимается» в спиритуалистическом монизме новой религии, где Бог и падший мир онтологически едины, поэтому второй может эволюционировать («превращаться») в Первого.

Традиционное Христианство характеризовалось (а об этом, в целом, уже можно говорить в прошедшем времени) тем, что вело борьбу за Царствие Небесное против духа «мира сего». «Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12); «потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной. Для сего приимите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, всё преодолев, устоять» (Еф 6:12-13). Тогда как

> «*сегодня авторитет религий широко оценивается по их вкладу в борьбу за мир*» (Интервью патр. Варфоломея изданию «Avvenire» / Призрак третьей унии с католиками уже не призрак).

Поэтому «за мир» новая религия борется не столько с военной агрессией в мире, сколько с традиционным Христианством.

> «*Как патриарх я боролся за... межкультурный, межрелигиозный, межхристианский диалог, и я предпринял множество инициатив по защите окружающей среды, за мир и солидарность, за уважение прав человека, первое из которых – свобода вероисповедания*...» (Интервью патр. Варфоломея изданию «Avvenire» / Призрак третьей унии с католиками уже не призрак).

В частности, 30-летняя «борьба» патр. Варфоломея за унию с Римом и является самым ярким примером его борьбы с Православием как таковым.

> *«В сегодняшнем православном мире существуют различные группы, которые выражают крайний антиэкуменический дух и характеризуют экуменизм как “ересь”. Святой и Великий Собор Православной Церкви, состоявшийся на Крите в 2016 году, осудил всех тех, кто “под предлогом защиты истинного Православия” нарушает единство Церкви»* (Интервью патр. Варфоломея изданию «Avvenire» / Призрак третьей унии с католиками уже не призрак)

Тем самым, Критский собор под председательством патриарха Варфоломея осудил, прежде всего, святые Константинопольские соборы, анафематствовавшие латинство как ересь и всех не анафематствующих этих еретиков месте с Церковью Христовой. В частности, под «осуждение» «святых и великих экуменистов» Крита подпадают паламитские соборы XIV в., осудившие как «латиномудрствующих» варламиитов и самого Варлаама как тайного агента унии с Римом. Поэтому «единство церкви», о котором говорит патр. Варфоломей, не только не имеет никакого отношения к исторической Православной Церкви, единомысленной святым отцам паламитских соборов, но именно это единство истинной Церкви Христовой и разрушает (что можно видеть в уже существующем расколе во Вселенском Православии). «Единство» же, о котором идет речь у патр. Варфоломея, это уже единство другой, «экуменической», «церкви» новых гностиков, соединяющих в одно целое (своего гностического) «Христа» и «мир».

> *«Вселенский патриархат не ограничивается участием в экуменических*

мероприятиях, но является одним из основателей и центральным спонсором ВСЦ (Всемирный совет Церквей – Ред.)» (Интервью патр. Варфоломея изданию «Avvenire» / Призрак третьей унии с католиками уже не призрак).

Даже название этой «церкви» («всемирная») говорит нам о том, что ее служители само Христианство превращают в «мир», или в совокупность греха, вступая на тот же самый путь, который уже до конца прошло западное христианство. Поэтому и уния с ними очередных греческих вероотступников стремительно приближается.

Как, впрочем, и представителей любых других Поместных Церквей. В частности, Русская Церковь (в своей официальной «внешне-церковной», или той же самой «православно-экуменической» политике) не сильно «отстает» в этой «гонке» в «бездну, разверзшуюся вдали». Хотя РПЦ и вступила в этот проект почти с полувековым опозданием в сравнении с Константинополем (а именно, в эпоху Второго Ватиканского собора), но, как и положено новому русскому человеку, она вступила в него с намерением «догнать и обогнать» Фанар. И, по крайней мере, догнать по многим параметрам удалось (в частности, те же самые анафемы с католиков Москвой сняты, правда, пока еще полуофициально, а именно, в рамках только «богословского диалога»). Красноречиво свидетельствует об этом текст «Совместного заявления» Папы Римского Франциска и Патриарха Московского Кирилла, написанного по образцам аналогичных деклараций Рима и Константинополя.

Однако если мы попытаемся спрогнозировать, как в сложившейся церковно-геополитической ситуации Русская Церковь будет реагировать на объявление унии Рима и Константинополя, то здесь представляется возможной следующая фантасмагория.

Текущий раскол русских и греков, формально обусловленный «восточным папизмом» Константинополя, вероломством его вторжения в юрисдикцию Москвы на Украине (а на более фундаментальном уровне, как мы сказали, детерминированный катастрофическим обмирщением церковного сознания во всем мировом Православии), может привести к тому, что Русская Церковь будет вынуждена не признать эту унию вовсе не потому, что православные греки вступят в антиканоническое церковное общение с еретическим Римом (потому что еретичности Рима уже и Москва де-факто не признает), но, наоборот, потому что «инославный» Рим вступит в общение с раскольническим Константинополем (потому что «инославный», то есть еретик, в «православном экуменизме» это более «православный», чем раскольник, по теории «частичности благодати» нового «отца церкви» прот. Г. Флоровского). Что будет являться еще одним красноречивым свидетельством того, насколько «все смешалось в датском королевстве». Или того, в каком безумном мире и в какие фантастические времена мы живем.

«Нравственный монизм» и сергианство

(*в чем взаимосвязь этих богословских учений*)

митр. Сергий (Страгородский)

В своей критике «нового богословия» в лице митр. Сергия (Страгородского) и митр. Антония (Храповицкого) будущий священномученик Виктор (Островидов), архиепископ Глазовский и Воткинский, устанавливал прямую причинно-следственную связь между учением «нравственного монизма» (которое названные представители «нового богословия» исповедовали на раннем и зрелом этапе своего богословского «творчества») и более поздним сергианством первого из них как естественным «плодом» именно «нравственного монизма». «В 1928 г. сщмч. Виктор более пространно писал: “Декларация — это отступление от истины спасения. Это взгляд на спасение как на естественное нравственное совершенствование человека; это языческое философское учение о спасении, и для достижения такого спасения внешняя организация абсолютно необходима. По моему мнению, это то же самое заблуждение, в котором я обвинил митр. Сергия еще в 1912 г.” [Russia’ Catacomb Saints. Lives of the New Martyrs, by Ivan Andreev//ed. by Fr. Seraphim (Rose). Platina, California:Saint Hermanof Alaska Press,1982. С. 146. Цитата дана нами в обратном переводе с английского / Новые богословы. Свщм. Виктор Глазовский. Послесловие издателей]». Этот, действительно, весьма любопытный вопрос мы сейчас и попытаемся исследовать.

«Нравственный монизм», напомним, это термин, которым тогда еще архиепископ Антоний (Храповицкий) в единомыслии с арх. Сергием

(Страгородским) обозначал даже не свое собственное богословское учение, но самую суть (с его точки зрения) евангельского учения Христа, противопоставляя его «схоластическому» (то есть, общецерковному) толкованию догмата Искупления как заместительной Жертвы Богу, принесенной на Кресте Богочеловеком за грехи всего человеческого рода.

> «*Диссертация арх. Сергия совершенно освобождает понятие о нашем спасении от вне-моральных, юридических условностей <…> Насколько глубоко такое отступление от высшего начала Евангелия, которое мы бы назвали* ***нравственным монизмом****, вкоренилось в наше школьное сознание…*».419

Сергианством же обозначается церковная политика конформизма и коллаборационизма в отношении Советской власти, которой придерживался тот же высокопреосвященный Сергий в качестве Заместителя Местоблюстителя патриаршего престола Русской Церкви и начало которой было положено сочиненным им «Посланием» («Декларацией»), датируемым 29 июля 1927 года. «Грустно думать, — писал он [еп. Дамаскин, будущий свщм.] в пасхальном письме митрополиту Сергию, — о том, что мудрость Ваша попустила Вам не только переоценить себя и свои полномочия, но и решиться действовать вопреки такому основному иерархическому принципу Церкви, который выражен в 34 правиле Св. Апостолов. Но еще больше грех Ваш против внутренней правды церковной, против евангельского завета безбоязненно исповедовать Истину, против долга Вашего, как Предстоятеля Церкви, бдительно стоять на страже Ее. Вы же отказались от одной из главнейших сущностей Церкви — Ее свободы, поступились Ее достоинством. И все это из-за убогих человеческих соображений, из-за призрачных льгот от врагов Церкви и то лишь для сторонников навязанной Вам и весьма подозрительной по существу “легализации”. Вы дерзнули от лица всей Церкви предложить свой унизительный акт, — Вы же обязаны от лица Церкви отказаться от него, ибо поистине Вы действовали вопреки церковному сознанию, превысив свои полномочия и вразрез с мнением епископата Российской Церкви. Это Вы сами должны сознать и сами открыто заявить об ошибочности своего шага. Ваша мудрость, осененная благодатию Божией, подскажет Вам, в каких формах достоит сие совершить».420

Так вот, на первый взгляд, между «нравственным монизмом» и сергианством не только нет никакой непосредственной связи, но, более того, эти учения вообще являются богословскими противоположностями.

Ну, во-первых, «нравственный монизм» – это сотериология, а сергианство – это экклезиология и внешне-церковная политика. Но речь у свщм. Виктора, разумеется, идет о внутренней логике «нового богословия», которая оказывается единой на всех его уровнях, и поэтому естественным путем

419 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник, 1917. Т.2. №8/9. С.164.

420 Мазырин А. В., свящ. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920—1930-х годах. М., издательство ПСТГУ, 2006. С.118-119.

приводит нравственного мониста к тем же самым искажениям в экклезиологии, которые он до этого совершил в сотериологии. Между тем та противоположность «нравственного монизма» и сергианства, о которой мы сказали, заключается именно в самой структуре этих учений, или в основных принципах того и другого, которые являются в некотором отношении антиподами. В каком именно?

Дело в том, что «нравственный монизм», по своей сути, есть не что иное, как проекция шеллингианства в богословие. Основной принцип шеллингианства – это переход от трансцендентного к имманентному. Это вообще один из самых популярных «трендов» религиозно-философских идеологий того времени. Тот факт, что концепция «нравственного монизма» Страгородского и Храповицкого складывается под непосредственным влиянием отечественных шеллингианцев в лице славянофилов и почвенников, и обуславливает усвоение ими этой основной идеи шеллингианства, то есть, борьбы со всеми трансценденциями за всяческую имманентность.

> «*До сих пор мы рассматривали Бога только как самооткрывающееся существо. Однако как же он относится к этому откровению в качестве нравственного существа? <…> И как Бог в качестве нравственного существа относится ко злу, возможность и действительность которого зависят от самооткровения Бога?»*.421

> «*Божие слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо*».422

Так, «нравственное существо Бога» «самоотрывается» в существе Нравственного Человека, и принципиальная онтологическая разница между этими существами, составляющая одно из оснований Христианства, «преодолевается» новой философией, одержимой идеей

> «*реализовать этот переход от бесконечного к конечному, чтобы тем самым привнести единство в свое познание. Он стремился найти промежуточное звено между бесконечным и конечным, чтобы объединить их в единство знания*».423

В богословии такой «переход от конечного к бесконечному» совершается Богочеловеком-Искупителем и божественной благодатью, которая в ортодоксальном богословии является трансценденцией для ветхого человека. Пелагианское умаление роли благодати в деле спасения за счет преувеличения роли свободной воли человека – это, опять же, общая черта всей новой «сотериологии» (в частности, свщм. Виктор указывает на сходство

---

421 Шеллинг Ф. Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с этим предметах / Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х томах. М., «Мысль», 1989. Т.2. С.139.

422 Хомяков А. Несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания парижского архиепископа / Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова. М., 1886. Т.2. С.121-122.

423 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо седьмое / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1.С.64.

«нравственного монизма» в этом отношении с ересью социниан). Философский же принцип этого явления заключается как раз в формулах, которые декларирует Шеллинг как основные принципы и новой философии, и новой религии. Благодать как сила, которая совершает спасение как перерождение человека, находится не вовне (или трансцендентно), но внутри человека (или имманентно). И это в определенном смысле верно, потому что благодать, действительно, из трансценденции для ветхого человека превращается в имманенцию для христианина. «…благодать Св. Духа стала подаваться верующим в Церкви через таинства Крещения и Миропомазания для возрождения. Как возрождающая божественная сила, она стала царствовать внутри нашего существа, в самом сердце человека. До появления этой благодати, как учит великий из св. отцов блаженный Диадох, в сердце царствовал грех, а благодать действовала совне. А после явления благодати грех действует на человека совне, а благодать — в сердце. В этом, между прочим, состоит различие между Ветхим и Новым Заветом».424

Но в том-то и дело, что шеллингианство это не Христианство, но новый гностицизм. Здесь сила, делающая человека причастным Божества, сообщается ему не сакраментально (в св. Таинствах Церкви), но принадлежит ему природно. «Новый человек» здесь это не «новая тварь во Христе», но такое онтологическое «существо», которое в самом себе обретает эту силу, позволяющую совершить спасительный «переход в бесконечное». Каким образом? – Элементарной декларацией того, что эти природы (конечная и бесконечная, тварная и нетварная, божественная и человеческая) суть модусы единой субстанции.

Подобно этому основной силой, совершающей спасение человека, и в «нравственном монизме» (вслед за шеллингианство во всех его формах) становится воля человека. «Коренной вопрос – вопрос о нравственности, который непосредственно вытекает из учения митр. Сергия о Церкви и благодати. Он учил, что благодать является собственностью Церкви, которой она распоряжается по своему усмотрению» (Вершилло Р. О сергианстве). А «распоряжаться благодатью по собственному усмотрению» это и значит отождествлять собственную волю и благодать. В этом плане «нравственный монизм» – это не что иное, как проекция титанического волюнтаризма XIX в. в ортодоксальное богословие.

Иными словами, если шеллингианство – это гностический панентеизм (субстанциональное тождество и модусное различие божественной и человеческой природы), где воля тождественна благодати, обладая этой силой «перехода» как внутренней потенцией, которую нужно только реализовать собственными усилиями этой природно-благой воли; а Христианство – это ортодоксальный дуализм нетварной божественной благодати и тварной человеческой воли, где вторая становится благой только в результате действия первой (поскольку благость это свойство божественной

424 свт. Серафим (Соболев). О внутренней крещенской благодати / Архиепископ Серафим (Соболев). Проповеди. София, 1944. С. 20.

природы); то «нравственный монизм» – это новое пелагианство как своего рода «синтез», или смешение шеллингианского гностицизма и ортодоксального Христианства, где благодать и воля, конечно, сущностно различаются между собой, но нарушается ортодоксальное соотношение между ними.

> «…*оправдание есть дело не магическое, а нравственное <…> сущность его в изменении жизненного определения человека, изменении, которое только завершается благодатью, а производится волей человека*».425

Это чисто пелагианский по типу перекос в сторону «свободы воли», который в титаническом волюнтаризме (у Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, Ницше) выражен более радикально, где воля уже полностью выполняет функцию гностической «благодати», той внутренней силы, которая и начинает, и завершает весь процесс «перехода», совершает «внутреннее просветление», делает нового человека – Сверхчеловеком. Или – Всечеловеком – в терминах Достоевского как того главного отечественного «шеллингианца», который заразил богословское мышление Страгородского и Храповицкого этими категориями нового гностицизма.

> «*Спасет себя только тот, кто смолоду выработал себе то сильное нравственное ощущение (чувство), которое называется* убеждением».426

> «*А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале…*».427

> «*Вопрос: кончилась ли церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью? Тут не догматическая сторона веры взята в расчет, а лишь нравственное состояние человека и общества в данный момент*».428

> «…*из Христа выходит та мысль, что главное приобретение и цель человечества есть результат добытой нравственности. Вообразите, что все Христы, – ну возможно было бы современное шатание <…> Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. <…> Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы)*».429

---

425 арх. Сергий (Страгородский). Православное учение о спасении. М., «Просветитель», 1991. С. 203.

426 Достоевский Ф. Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы / Д.,XVI,54.

427 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1880, август, гл.3,III / Д.,XXV,164.

428 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Варианты черновых набросков. Рукописные редакции / Д.,XV,209.

429 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Д.,XI., 188, 192-193.

Отсюда – крестоборчество «нравственного монизма». Крест Господень – это трансценденция, а это, по определению, «плохо», потому что это внешний фактор, а все внешнее в новой религии должно стать внутренним. Отсюда же – адогматизм «нравственного монизма», его борьба с «схоластикой», потому что церковная догматика – это опять внешнее, которое должно быть полностью перенесено во внутреннее, а именно, в «живую жизнь», как говорили те же предшественники нравственных монистов в борьбе со «схоластикой» славянофилы и почвенники. «…митр. Сергий определяет вероучение, Писание и Предание как чисто внешние по отношению к существу Христианства вещи» (Вершилло Р. О сергианстве). В частности, такой чуждой новому богословию «трансценденцией» является ортодоксальный догмат Искупления, потому что это «юридическое», или «правовое понятие», а нужен шеллингианский «органицизм» как все то же обретение силы «бесконечного» в самом человеке при всей его конечности. Поэтому евангельское Искупление как раз и навсегда совершенное Богочеловеком Священнодействие в отношении Бога превращается здесь в «органический процесс», протекающий «внутри» человека при его непосредственном участии, под его «контролем» и «управлением». Так гностические принципы самоспасения новой философии проникают в новое богословие, приводя к рецидиву ереси пелагианства, осужденной каноническими соборами Вселенской Церкви.

> «*Мы устанавливаем ту истину, <…> что нравственное возрождающее начало или сила – есть сила сострадательной любви. В некоторой степени она уделена природе и невозрожденного человека*».430

Это означает, что природа этой «сострадательной любви» как «возрождающего начало и силы», которой совершается спасение человека, в «нравственном монизме» носит, как минимум, неопределенный, или, хуже того, онтологически смешанный (тварно-нетварный) характер. Поэтому она может передаваться не только от Бога человеку, но и от «нравственного» человека к человеку безнравственному. В частности, «сострадательный» аспект этой «возрождающей силы любви» уже явно говорит о действии начала страстного, а значит, не божественного по своей природе.

Ср.: «…благодать Божия не токмо подает знание, что подобает творити, но еще вдыхает в нас любовь, да возможем и исполнити, что познаем».431 «… аще кто речет, яко та же благодать Божия, яже о Исусе Христе Господе нашем, к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклонятися, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным

430 арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник, 1917. Т.2. №10-12. С.192.

431 Поместного Карфагенского собора 418-419 гг. правило 111 (125). Цит. по изд.: Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша). Изд. «Свято-Троицкая Православная Миссия», 2004.

творити: таковый да будет анафема».432 То есть, учение Церкви говорит о благодати как об источнике «любви к добру», а вовсе не о как «сострадании». Первое – это духовная и нетварная категория, второе – нравственная и тварная. Это означает, что «нравственный монизм» в своем «домостроении спасения», в лучшем случае, не различает божественного (благодати) от человеческого (воли), а в худшем случае считает эту «возрождающую силу» принадлежащей самому человека по естеству. «…весьма нечестиво было бы верити, яко к кичению нашему имеем благодать Божию, а к созиданию не имеем: тогда как и то и другое есть дар Божий, и знание, что подобает творити, и любовь к добру, которое подобает творити, дабы при созидающей любви не мог кичити разум». «…аще кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению, удобнее исполняли мы чрез благодать, так как бы и не прияв благодати Божией, мы хотя с неудобством, однако могли и без нея исполнити Божественныя заповеди: таковый да будет анафема».433 «…через эту благодать Божию нам дано в восприятии добра и постоянном пребывании в нем не только мочь то, что желаем, но и желать то, что можем».434

Однако, возвращаясь к корреляции «нравственного монизма» и сергианства, не трудно заметить, что в отношении того титанического волюнтаризма, или шеллингианского имманентизма, которые, как мы выяснили, опосредованно (через Достоевского и славянофилов) пагубно сказались в сотериологии Страгородского и Храповицкого, «уния» нового государства и Церкви, или необходимость легализации Церкви новым государством, как основной принцип сергианства, напротив, являются принципом трансценденции (собственно, внешней церковной политикой). «…даже при самом резко отрицательном отношении к личности митр. Сергия мотивы его Декларации казались непонятными» (Вершилло Р. О сергианстве). Потому что сергианство, по своей концептуальной структуре, это именно отказ от собственных сокровенных принципов волюнтаризма и имманентизма, когда вчерашний волюнтарист вдруг заявляет необходимость для себя (всей своей «религиозной самодеятельности») в какой-то внешней санкции, в частности, санкции нового государства. Получается, Искупление Христово, Крест Господень, были унизительны для нравственного достоинства Нового Человека, обладающего всеми необходимыми внутренними ресурсами для своего сущностного преображения, для перехода на «следующую ступень» экзистенциального табеля о рангах, для «прыжка в бесконечное». А вот без вспоможения нового государства, без мандата красных комиссаров ему никак не обойтись в деле становления Сверхчеловеком.

В этом плане сергианство – это не что иное, как самоотрицание «нравственного монизма», то есть, его полная капитуляция, самый бесславный конец и уничижение, которые только могли с ним случиться.

---

432 Там же; правило 112 (126).

433 Там же; правило 113 (127).

434 блж. Августин. Об упреке и благодати / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АСТ-ТРАСТ», 2008. С.249.

Пламенный борец с «юридизмом» ортодоксального догмата Искупления ни с того ни с сего выступил с чисто правовой «Декларацией», ходатайствуя перед Советским государством о легализации Русской Церкви как «юр лица» среди других «религиозных организаций» и «общественных учреждений». Это самоотрицание богословия митр. Сергия лучше всего выразил не кто иной, как его бывший соратник по «нравственному монизму» митр. Антоний (Храповицкий), сказавший по поводу «Послания» Страгородского в числе прочего: «А митр. Сергия все-таки мне жаль: у него нет силы воли…».435 А что такое нравственный монист, у которого нет силы воли? – Это все равно, что птица, у которой нет крыльев.

Поэтому, прежде всего, именно в этом смысле свщм. Виктор Глазовский оказывается совершенно прав, говоря о прямой причинно-следственной связи «нравственного монизма» и сергианства. Отринув, по сути, Искупление Христово и умалив Божью благодать, новый богослов вслед за новым человеком, разумеется, ничего не обрел «внутри самого себя», кроме духовной немощи, безволия и рабства греху ветхого человека. И, не найдя, на что ему онтологически опереться в самом себе, как тот Иуда, не нашел ничего иного, как пойти на поклон к Синедриону, распявшему Праведника, чтобы еще хоть немного продлить этот спасительный самообман, постоять рядом с другой мнимой «внутренней силой» и «победой», уже ощущая разверзающуюся бездну бессилия в себе.

Еще более точной эту мысль свщм. Виктора Глазовского делает то, что и «нравственный монизм» митр. Антония (Храповицкого), в свой черед, проделал схожую эволюцию. А именно, его «сергианством» стала «симфония» возглавляемого им Карловацкого ВЦУ с нацистским государством, где тоже была своя «декларация» в виде благодарственного письма Карловацкого Синода, адресованного другому новому гностику – Адольфу Гитлеру. «Когда Гитлер пришел к власти, он смог отблагодарить своих почитателей: предоставил зарубежникам права юридического лица и на государственные средства велел построить в Берлине для них храм. Все зарубежники на зубок знают, когда и кто предоставил такие же права Московской Патриархии, но вряд ли кто-нибудь из них вспоминает о том, от кого они предпочли “получить юридическое лицо”. Случилось это в 1938 г., и с тех пор в их храмах по всей Европе в конце каждой Литургии *зарубежники* начали возносить к Богу специальные молитвы за Гитлера».436

При этом такой «диалектический выверт» в процессе становления нового богословия также полностью соответствует внутренним законам новой идеологии, того же шеллингианства и романтического волюнтаризма вообще. Не находя подлинной «силы бесконечного» в себе, восставший против Христианства «сверхчеловек» Нового времени (он же – «маленький человек» – с обратной стороны этого «нравственного существа») не может прийти ни к чему иному, как к той или иной тоталитарной системе как совокупности таких

435 Письма Блаженнейшего митр. Антония (Храповицкого). Джорданвилль, 1988. С.21.

436 Михайлова Н. Розыск о расколах. 1995. Не издано. Гл. 26.

«маленьких сверхлюдей», группирующихся в стаю в качестве последней репетиции своего существования в вечности. Поэтому и крайний имманентизм Шеллинга сочетался у него с утопией грядущего мирового государства как необходимого атрибута собирания «конечного в бесконечное», «восстановления» гностического «единства естества». И крайний волюнтаризм Достоевского должен был привести «всечеловечество» к созданию всемирной «церкви-государства» как совокупности достигших «состояния Христа» путем «нравственного самосовершенствования».

> «*Поскольку найти это промежуточное звено [между конечным и бесконечным] разум не в состоянии»* [или, переводя это на язык богословия, поскольку ветхий разум нового человека-титана не может принять веры в Христа-Богочеловека как своего Спасителя], *«он, не отказываясь от своего высшего интереса*, *который заключается в единстве познания»* [познания нравственного добра и зла и, тем самым, становления Богом], *«хочет вообще не нуждаться в таком звене. Поэтому стремление разума реализовать этот переход находит свое выражение в абсолютном требовании: перехода от бесконечного к конечному быть не должно. Сколь отлично это требование от противоположного — такой переход должен быть! Это последнее трансцендентно, оно хочет повелевать там, куда не доходит его сила, — в области бесконечного. Таково требование слепого догматицизма. Первое же требование, напротив, имманентно, оно хочет, чтобы я не допустил перехода. Здесь догматизм и критицизм объединяются в одном и том же постулате. Философия действительно не может перейти от бесконечного к конечному, но может совершить обратное — перейти от конечного к бесконечному*».437

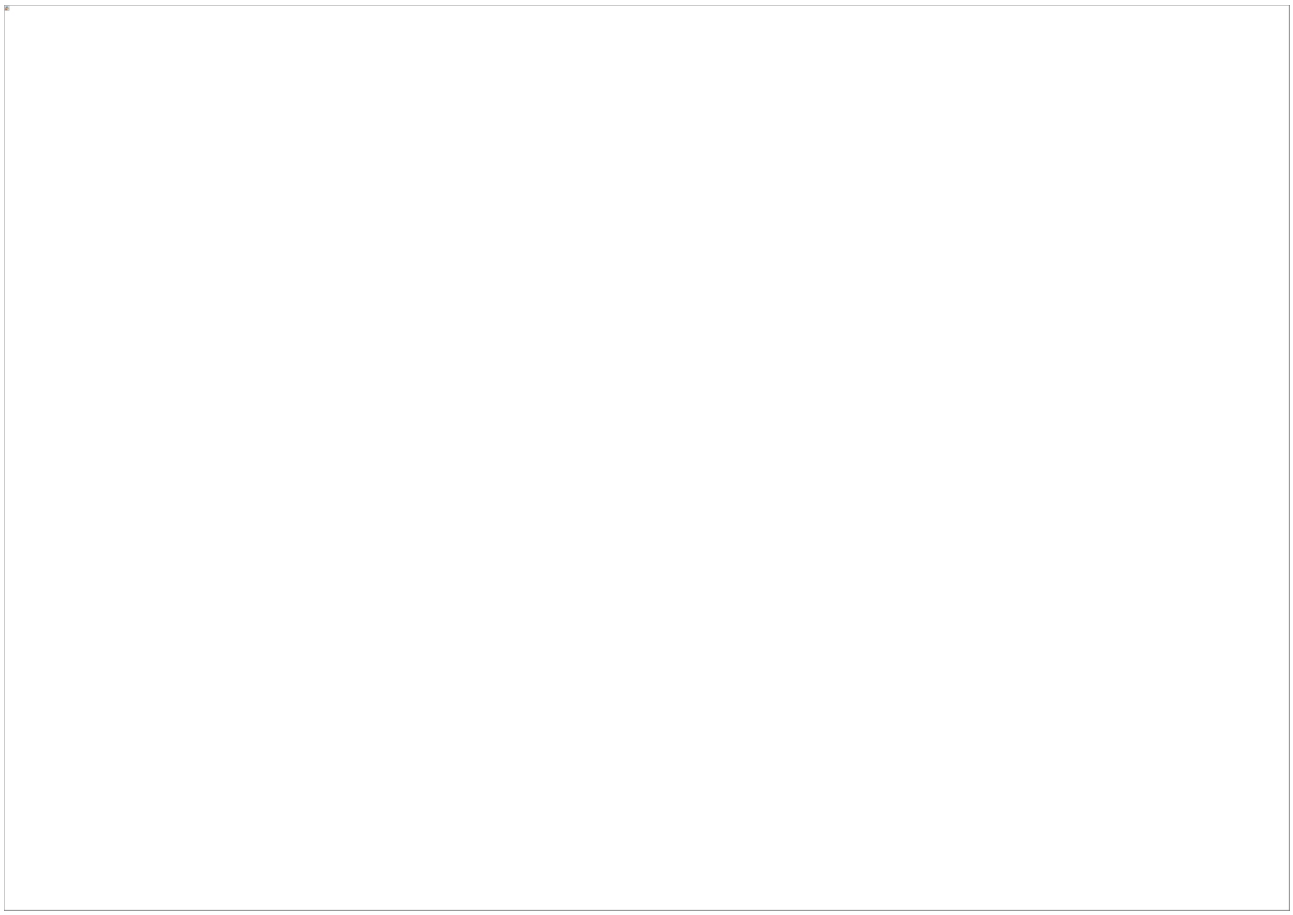
Не обретая «живой жизни» в себе, новый гностик судорожно шарахается к той непосредственной действительности, которая оказывается под рукой. То же самое происходит и с богословским модернизмом. Христа он предал, благодать отринул. Остается только современность, текущая социально-политическая жизнь. «Сергианство – это язычество философски обоснованное, утвержденное только в этом наличном мире и основанное только на данном насущном моменте бытия внутри организации» (Вершилло Р. О сергианстве). Желание исполнять только свою волю, самым банальным образом всегда «делать то, что хочешь», вдруг обнаруживает в нравственном монисте (как и в новом гностике) самого обыкновенного язычника, обожествляющего свои жизненные инстинкты. Поэтому и его итоговая «симфония» с новым государством языческого типа оказывается логическим завершением его первоначальных идеалистических порывов как сублимаций природной греховности ветхого человека. «Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя» (Гал 6:3).

---

437 Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо седьмое / Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. М., «Мысль», 1987. Т.1.С.65.

«Декларации» митр. Сергия (Страгородского) и Гаванская декларация: общие принципы и последствия для Церкви

(«православный экуменизм» как новое «сергианство»)



На первый взгляд, никак не связанные между собой знаменитое «Послание» митр. Сергия (Страгородского) в качестве Заместителя Местоблюстителя патриаршего престола о лояльности Русской Церкви в отношении Советской власти и не менее знаменитое «Совместное заявление» патриарха Московского Кирилла и папы Римского Франциска при более внимательном рассмотрении обнаруживают немало общего между собой.

Прежде всего, это касается эпохальности двух этих документов. И тому, и другому трудно найти прецеденты в истории Церкви. Встреча патриарха Кирилла и папы Франциска в этом плане даже получила неофициальное название «встречи тысячелетия», будучи первым контактом подобного рода предстоятеля Русской Церкви и главы Ватикана. То же самое касается «Декларации» митр. Сергия – она также шла вразрез не только со всей исторической традицией отношения Церкви к своим непосредственным гонителям, но даже с первоначальной реакцией Русской Церкви на эти гонения. «Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы. Ведь то, что творите вы, не только жестокое дело, это — поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей —

загробной и страшному проклятию потомства в жизни настоящей — земной. Властию, данною нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас, если только вы носите еще имена христианские и хотя по рождению своему принадлежите к Церкви православной. Заклинаем и всех вас, верных чад православной Церкви Христовой, не вступать с таковыми извергами рода человеческого в какое-либо общение: “измите злаго от вас самех” (1 Кор. 5:13)» (Послание святейшего патриарха Тихона от 19 января 1918 г.).

В скором времени данное «Послание» свт. Тихона было одобрено Поместным Собором 1917-18 гг., получив, тем самым, статус канонического документа, обязательного для исполнения всеми представителями Русской Церкви. «Одно из первых обращений св. Патриарха Тихона к своей пастве — послание от 19 января 1918 г., продолжая традицию посланий русских церковных иерархов, которые они оглашали в периоды разного рода гражданских смут и междоусобиц, стало грозным предостережением всему русскому православному народу в канун охватывавшей Россию кровавой междоусобной брани. В этом послании православные по рождению и крещению, осуществлявшие гонения на Церковь или убийства и насилие по отношению к невинным людям, предавались отлучению от Церкви. При этом св. Патриарх Тихон анафематствовал не только большевиков, родившихся в семьях православного вероисповедания, но прежде всего многочисленных представителей крещеного в Православной Церкви русского народа, вовлеченных в антицерковную политику большевиков. <…> Следует подчеркнуть, что 22 января 1918 г. это послание св. Патриарха Тихона было принято Поместным Собором как соборный документ». 438

Поскольку многие апологеты сергианства пытаются оспорить данный факт (статус соборного документа Русской Церкви у «Послания» патр. Тихона), приведем полностью текст Протокола заседания Поместного Собора от 22.01.1918г. «35. Прот. А. П. Рождественский. По поводу всех этих ужасов, о которых мы слышали, а особенно по поводу захвата святого достояния Церкви мы имели на днях утешение слышать в Церкви послание святейшего Патриарха, в котором он твердо и безбоязненно обличает все эти беззакония, которые творятся НАСТОЯЩЕЮ ВЛАСТЬЮ. По поводу этого послания особая небольшая комиссия при Соборном совете предлагает Священному Собору сделать следующее определение: “Священный Собор Православной Российской Церкви с любовью приветствует послание святейшего Патриарха Тихона, карающее злых лиходеев и обличающее врагов Церкви Христовой. С высоты Патриаршего престола прогремело слово прещения и подъят меч духовный против тех, кто свершает непрерывное надругательство над святынями веры и совести народной. Священный Собор свидетельствует, что он пребывает в полнейшем единении с отцом и молитвенником Церкви Российской, внемлет его призыву и готов жертвенно исповедывать веру Христову против ея хулителей. Священный Собор призывает и всю Российскую Церковь во главе со своими архипастырями и пастырями

438 Церковный вестник. N19 (392), октябрь 2008 г.

объединиться ныне вокруг Патриарха, дабы не дать на поругание святой веры нашей". 36. Председательствующий [на этом заседании им был митрополит Новгородский Арсений]. Угодно ли принять предложение комиссии при Соборном Совете? 37. ПОСТАНОВЛЕНО: предложение комиссии при Совете принять».439

В этом смысле поворот на 180^{o} в отношении хулителей веры, который от лица Русской Церкви совершало сергианское «Послание», можно сравнить с изменением Символа веры латинянами, вопреки прямому запрещению это делать на уровне Вселенского собора. Здесь, по сути, было то же самое: каноническое решение Поместного собора Русской Церкви 1917-1918 гг. подвергалось негласному упразднению, а его содержание существенной корректировке по принципу компромисса.

Нечто подобное имеет место быть и в «декларации» патр. Кирилла. Сам дух этого документа и все его содержание говорят о том, что клятвы Вселенского Православия в отношении Римско-католической церкви уже не актуальны для Русской Церкви, что она принципиально меняет свое отношение к ней, вопреки канонической невозможности это сделать без покаяния вероотступников и их отречения от своих зловерий.

Затем официальная мотивировка «Совместного заявления» папы Франциска и патриарха Кирилла, а именно, противодействие гонениям на христиан на Ближнем Востоке, буквально совпадает с основным мотивом «Послания» мирт. Сергия, который, тем самым, хотел «спасти Церковь» от физического уничтожения. Однако в данном случае сходство это скорее второстепенное или вообще случайное (потому что, на самом деле, основным мотивом «Совместного заявления», конечно, был экуменизм, а гонения в Сирии были лишь благовидным предлогом встретиться на уровне глав церквей для своих неблаговидных целей). Поэтому действительно общее между этими «декларациями» относительно темы гонений обнаруживается совсем под другим углом зрения.

Дело в том, что сами латиняне исторически являются гонителями Православной Церкви вообще и Русской, в частности, не в меньшей, если не в большей степени, чем большевики. То есть, суммарное количество «репрессированных» с папского благословения православных во множестве «крестовых походов» латинян против «восточных схизматиков» превосходит число мучеников Православия от рук красных комиссаров и количественно, и «качественно», имея в виду степень зверства этих злодеяний. Поэтому кардинальное изменение отношения Русской Церкви в отношении своих исторических заклятых «братьев» в «Декларации» патр. Кирилла в этом плане явилось не менее «сергианским», по своему духу, актом, потому что и в этом случае, повторим, такая перемена происходила без какого-то ни было

439 Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга VI: Деяния LXVI-LXXVII / Издание Соборного Совета (Москва, 1918) [репринт: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 6: Деяния LXVI-LXXXII. М., 1996.

покаяния в содеянном со стороны хулителей и врагов Православия. Вернее – то формальное смягчение политики Ватикана в отношении «фотиян» в рамках католической концепции экуменизма тоже отчасти коррелирует с некоторым уменьшением агрессии Советской власти в отношении Русской Церкви после «Послания» митр. Сергия (то есть, в отношении поддержавших ее). При этом и там, и тут ничего не менялось внутри идеологии гонителей Православной Церкви (потому что католический экуменизм – это не более чем модифицированная уния, то есть, более мягкая политика подчинения всех «инославных» Римскому престолу), потому что сама уступка православных, демонстрирующая их политическую слабость, не требовала от них никакого изменения (покаяния, в частности), заявляя о готовности принять их «в общение» в том состоянии, в котором они находились (то есть, о готовности самим подстроиться под них, или, как теперь говорят, «прогнуться»).

Отсюда следующая общая характеристика «деклараций» высокопреосвященного Сергия и святейшего Кирилла. Столь «крутой» поворот содержания этих документов в отношении всей предыдущей традиции Русской Церкви и в том, и в другом случае требовал тайности их подготовки, максимальной секретности даже в отношении большинства епископата.

> «*Подготовить такую встречу в условиях гласности невозможно. Есть мощные силы, которые этого не очень хотят, поэтому надо было спокойно и в тишине ее готовить, что мы и сделали, заявил Патриарх Московский и всея Руси. "Меня никто не отговаривал от встречи, потому что никто не знал. Об этой встрече знали пять человек", — сказал патриарх Кирилл журналистам, подводя итоги завершающейся почти двухнедельной поездки по странам Латинской Америки и в Антарктику. Он объяснил такую скрытность наличием противников*» (Патриарх Кирилл: о подготовке встречи с понтификом знали пять человек).

То есть, такие «противники» были не только и не столько вне Русской Церкви, сколько в ней самой. Поэтому, как и случае «классического» сергианства, в новом «сергианстве» патр. Кирилла данная секретность явилась прямым нарушением канонического правила Святых Апостолов, запрещающего предстоятелям Поместных Церквей принимать такие судьбоносные решения без согласия всего епископата, тем более – без их ведома. «Грустно думать, — писал он [еп. Дамаскин, будущий свщм.] в пасхальном письме митрополиту Сергию, — о том, что мудрость Ваша попустила Вам не только переоценить себя и свои полномочия, но и решиться действовать вопреки такому основному иерархическому принципу Церкви, который выражен в 34 правиле Св. Апостолов. <…> Вы дерзнули от лица всей Церкви предложить свой унизительный акт <…> ибо поистине Вы действовали вопреки церковному сознанию, превысив свои полномочия и вразрез с мнением епископата Российской Церкви».440

---

440 Мазырин А.В., свящ. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920—1930-х годах. М., издательство ПСТГУ, 2006. С.118-

При этом вопреки призывам еп. Дамаскина (и многих других иерархов Русской Церкви) к исправлению митр. Сергием своей роковой ошибки («Вы дерзнули от лица всей Церкви предложить свой унизительный акт, — Вы же обязаны от лица Церкви отказаться от него… Это Вы сами должны сознать и сами открыто заявить об ошибочности своего шага. Ваша мудрость, осененная благодатию Божией, подскажет Вам, в каких формах достоит сие совершить»),441 в качестве ответной реакции главы Русской Церкви последовала «борьба с инакомыслием» в ней вплоть до запрещения в служении несогласных с «генеральной линией партии». Нечто подобное мы могли наблюдать и в истории нового «сергианства», где любые попытки не то, что противодействия, но даже критики внутри Церкви быстро гасились административным ресурсом, клеймились официальными СМИ РПЦ как маргинальные и локализировались, а наиболее активные противники подвергались тем же самым прещениям, то есть, отправлялись под запрет и вытеснялись в раскол. Также в обоих случаях имела место такая форма внутрицерковной оппозиции как непоминовение на богослужении. «Патриарх Кирилл призвал духовенство Русской православной церкви к строгому исполнению его указаний.

> "*Если у кого-то еще остаются сомнения, нужно ли делать все то, о чем патриарх учит, – оставьте все сомнения! И строго исполняйте то, что я повелеваю! Потому что я не от своей мудрости говорю, а от мудрости всего епископата Русской православной церкви! Другого пути для нашей Церкви сегодня нет! Кто не согласен – на пенсию!" —*

заявил патриарх после богослужения в Успенском соборе Новороссийска» (РИА-Новости. Патриарх предостерег духовенство от формального отношения к своему служению).

Тем же силовым продавливанием единоличного (по сути) решения предстоятеля явилась последующая ратификация Синодом и Архиерейским собором 2016 г. «декларации» Московского патриарха и Римского папы, где отдельные попытки выражения несогласия также быстро пресекались как «вредные перегибы на местах». «Нас никто не видел, не слышал, и на нас не смотрел никто, абсолютно. <…> им было все равно, мы есть или нет. Они все равно решили своего <…> Мы там сидели, и нас никто не спрашивал. И один раз я, когда там были догматические ошибки <…> я поднял руку, чтобы быть против, что я не могу голосовать за эти вопросы, то мне сказали “кто ты такой? Садись! Можем обойтись без тебя!” Они могут обойтись без меня, но без Бога, без Истины никогда не обойдемся. <…> Не может решать один человек судьбу нашей Церкви» (митр. Лонгин (Жар).

Далее в приведенном выше письме свщм. Дамаскина митр. Сергию мы можем обнаруживать еще одно характерное качество деяния последнего, которое вполне можно отнести и к деянию патр. Кирилла. Касается оно уже мотивов этого поступка. «Но еще больше [чем попрание канонов. – А.Б.] грех Ваш

119.

441 Там же.

против внутренней правды церковной, против евангельского завета безбоязненно исповедовать Истину, против долга Вашего, как Предстоятеля Церкви, бдительно стоять на страже Ее. Вы же отказались от одной из главнейших сущностей Церкви — Ее свободы, поступились Ее достоинством. И все это из-за убогих человеческих соображений, из-за призрачных льгот от врагов Церкви и то лишь для сторонников навязанной Вам и весьма подозрительной по существу “легализации”».442 Такой «легализацией» в «православно-экуменическом» проекте патр. Кирилла является то формальное расширение миссионерских возможностей Русской Церкви, которое (в теоретических выкладках) сулит ей установление дружественных отношений с «инославными», не говоря уже о «восстановлении единства христиан» как задачи максимум «православного экуменизма» и основного понятия «декларации» патр. Кирилла.

Соответственно, как романтическим грезам сергианства суждено было разбиться о суровые реалии жизни (так что никакого, кроме самого себя и своих приближенных, он своей «декларацией», разумеется, не «спас» от гонений и репрессий), так уже сейчас можно говорить о том, что расширение «льгот» Православия в мире, которые ищет новое «сергианство» в лице «православного экуменизма», на практике должно будет обернуться не менее катастрофическим по масштабам духовным разорением Русской Церкви. В частности, та «опека» атеистического государства, которая стала самым реальным плодом «Декларации» митр. Сергия со всеми вытекающими для Церкви плачевными последствиями, в случае «православного экуменизма» как нового «сергианства» грозит схожей «опекой» уже Ватикана как, по сути, другого атеистического государства с еще более разрушительными последствиями для Православной Церкви.

Таким образом, основной общей чертой сергианства и «православного экуменизма» оказывается внешне-церковная политика конформизма как приспособления Церкви к меняющейся общественно-политической среде. При этом в обоих случаях самые крутые виражи этой политики по отношению к тысячелетней Традиции (Священному Преданию Церкви) обосновываются весьма своеобразным представлениям о своей личной роли в истории Церкви главных идеологов этих проектов.

> «*Моя программа – программа Духа Святого, я действую сообразно нуждам каждого дня*», –

говорил митр. Сергий, объясняя широту своих полномочий по правоприменению апостольских правил в сложившихся условиях.443 Столь же неограниченные права явственно ощущаются и в самосознании отцов «православного экуменизма».

> «*Митрополит Кирилл уверен, что канон о запрете молитвенного*

442 Мазырин А.В., свящ. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920—1930-х годах. Цит. изд. С.118-119.

443 Лосский В.Н. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия. ЖМП. 1984. N 11.С. 67.

общения “с так называемыми еретиками” – это “очень правильный канон” <…> Однако этот канон, по мнению митрополита Кирилла, “не работает” в “современной межхристианской ситуации”» (Митрополит Кирилл ответил тем, кто озабочен «так называемыми совместными богослужениями» с инославными»).

Неудивительно, что и те «так называемые еретики», с которыми в рамках «программы святого Духа» совершаются совместные молитвы и с которыми подписываются совместные «декларации» о «восстановлении единства», в своей внутренней политике придерживаются этого же самого принципа.

«*Законы церкви теряют свою силу, если перестали соблюдать их: “sit jam desuetudine abierunt”, как говорит Филиуций. Мы лучше древних видим современные нужды церкви*».444

В свою очередь, архетипом старого и нового сергианства и старого и нового иезуитства является не что иное, как фарисейство, которое образовалось в ветхозаветной церкви тем же путем приспособления истин Откровения к духу времени, к меняющейся социально-политической и религиозно-идеологической обстановке, в частности, к вавилонскому и римскому пленению иудеев. Таким Вавилоном для иезуитов стало наступившее Новое время как эра нового язычества, эпоха культурных и политических революций, к которым им приходилось непрерывно адаптировать Христианство, пока от него ничего не осталось. А для сергианства как нового фарисейства Вавилоном стал Советский Союз (который даже просуществовал примерно такой же исторический срок). Источником нового «латинского пленения» для «православного экуменизма» стал тот же самый Рим, окончательно оязычившийся после Второго Ватиканского собора, то есть, та пародия на Христианство, которую сделали из католицизма к тому времени иезуиты. При этом, как и у «ветхих» фарисеев, основным принципом новых «фарисеев» (иезуитов, сергиан и экуменистов) стала замена «заповедей Божьих – заповедями человеческими», «устранение слова Божьего – преданием человеческим» (Мк 7:7-13).

444 Паскаль Б. Письма к провинциалу. Письмо шестое / Паскаль Б. Письма к провинциалу. Киев, «Port-Royal», 1997. С.132.

«Иезуитство восточного обряда»: кесарю – Божие, а Богу – кесарево

В предыдущей статье мы определили не только «православных экуменистов», но и «православных социалистов» (а точнее – сторонников сергианства) как новых иезуитов, или новых фарисеев, отменяющих божественные установления (в частности, решения канонических соборов) «ради заповедей человеческих». Осуществляется такая подмена с помощью лукавой диалектики как основного гносеологического инструмента новой религии, позволяющей новым гностикам выхолащивать ортодоксальное содержание христианских понятий и формул и заменять их содержанием своей квазирелигиозной идеологии. Сущность новой религии, как мы уже не раз отмечали, заключается в религиозном переживании человеческого, естественного – как сверхъестественного, и, наоборот, трансцендентного – как имманентного, божественного – как общечеловеческого. «Приоткрою тебе чудовищную глубину лукавства внешних философов. Лукавый и те, кто научился от него лукаво мудрствовать, украли одну нашу полезнейшую заповедь и выставляют ее как некую лукавую приманку благодаря сходству выражений <…> Но если разберешь, каков для них смысл этой заповеди, обнаружишь пучину злоучения…».445

Ранее мы уже показывали примеры такого рода идеологического паразитизма постоянных авторов «Русской народной линии» на таких ортодоксальных понятиях, как «Третий Рим», «синергия», «удерживающий», «царский путь»... Еще одной такой формулой, которую «православный социализм» похищает у Христианства, чтобы обосновать с ее помощью свою идеологическую ложь, оправдать свой или чужой грех (например, каноническое преступление сергианства), является евангельское выражение «кесарю – кесарево, а Богу – Божие» (Мф 22:21).

> «*Богу богово, кесарю кесарево. <...> Христос объясняет иудеям как нужно относиться к оккупационной и откровенно языческой власти. <...> советскую власть нельзя было считать оккупационной и относить к ней этот евангельский пример. Даже ее надо было любить, что Церковь в принципе и делала, молясь о безбожных советских властях <...> речь идёт о любви к Верховной власти Правителя Третьего Рима, на котором всегда тяжелая Шапка Мономаха, т.е. ответственность за служение удерживающего*» (Степанов А. Власть надо любить. Причем без всяких условий).

Иными словами, «кесарева» для Русского Кесаря маловато будет. Ему полагается что-то и «богово» как Удерживающему, а именно, «любовь безо всяких условий». В частности, независимо от того, какую политическую силу он представляет. Русский Кесарь в любом случае является «*Правителем Третьего Рима, на котором всегда тяжелая Шапка Мономаха, т.е.*

445 свт. Григорий Палама. Триады. I,1,10. Цит. по изд.: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., «Канон», 1995.

ответственность за служение удерживающего».

> «*Большевики стали тем бичом Божиим, который послал Господь русскому народу. Разве можно роптать на бич?*» (Степанов А. Коммунисты сохранили в русском народе способность верить).

Уже в самом названии статьи мы видим характерную для ново-религиозного «иезуитства» подмену понятий, а именно, христианской веры как дара Божия, действия благодати в человеческом духе, и естественной для человека «способности верить». «Вера — двояка. Есть вера от слуха (Рим. X, 17). Слушая божественные Писания, мы верим учению Св. Духа. Эта вера приходит в совершенство через все то, что узаконено Христом, (т.е.) когда мы веруем на деле, живем благочестиво и соблюдаем заповеди Обновившего нас. Ибо кто не верует согласно с преданием кафолической церкви или через худые дела входит в общение с дьяволом, тот — неверный. С другой стороны, есть еще вера “уповаемых извещение, вещей обличение невидимых” (Евр. XI, 1) или [другими словами] твердая и несомненная надежда на Божии обетования нам и на успех наших прошений. Первая вера есть результат нашего [свободного] расположения, вторая же есть один из благодатных даров Духа. Должно же знать, что через крещение мы совлекаем все покрывало, лежащее на нас от рождения, и принимаем название духовных израильтян и народа Божия».446 Поскольку человек в новой религии вообще является природным носителем атрибутов божественной природы, поэтому человек здесь является и Удерживающим, и человек же (или их историческая общность, в данном случае – «коммунисты») «сохраняет способность [твердо и несомненно, то есть, религиозно] верить», причем в масштабе целого народа. Это и означает, что и та, и другая идеологическая спекуляция осуществляется по принципу «кесарю – богово». И тут, и там действует общий для нового гностицизма принцип: божественная благодать в деле спасения человека не может привнести в человеческую природу что-то такое (а именно, необходимую для этого силу), чего эта природа не имела бы в себе по естеству. Поэтому и титанически «удерживает» мир от зла (противостоит полчищам ада) в «православном социализме» сам человек, и он же всецело способствует сохранению веру не только в себе, но и в других, то есть, выполняет божественные функции спасения погибающих.

Отсюда и многочисленные «диалектические выверты» мысли, иезуитская казуистика в изыскании подтверждающих свою правоту аргументов.

> «*Большевики стали тем бичом Божиим, который послал Господь русскому народу. Разве можно роптать на бич?*» (Степанов А. Коммунисты сохранили в русском народе способность верить).

Если в Христианстве нельзя роптать на Бога, то в новом гностицизме – уже на бич, потому что бич Божий и Бог здесь это неразрывное целое; бич Божий – это естественное «продолжение» Бога, как своего рода Его «эманация». «…”долг христианских подданных – повиноваться богоугодному царю и не

446 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн.4, гл. X (83). Цит. по изд.: преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. Изд. «Индрик», 2002.

повиноваться царю злому, который не служит Богу, а становится “мучителем” (преп. Иосиф Волоцкий. “Просветитель”, слово 7). Таким образом, собственно православное учение о власти Степанов подменяет этатизмом, язычеством в христианской оболочке; в его понимании сакральная санкция дается любому властителю, кто причастен к государственной машине, обладает “мечом” государственного принуждения» (Семенко В. Об ошибках Анатолия Степанова).

Если в Христианстве человек (христианин) это член Церкви как Тела Христова, Глава которого Христос, то в новой религии Человек это органический член Космического Тела как «Тела Божия», ум Человека – часть Космического Ума, душа человеческая – «частица» Мировой Души, нравственность человека – это воплощение «нравственного существа Бога» и т.д.

> «*Сталин – это скорость света. Попробуйте изобразить скорость света, попробуйте изобразить излетающую из космической бесконечности волшебную частицу. Она влетает в наше бытие и тут же исчезает, но оставляет после себя свет. Мы изучаем этот свет, стараемся представить себе эту волшебную частицу. Мы изучаем оставшийся от Сталина свет в нашей жизни и пытаемся понять Сталина*» (Проханов А. Мы изучаем удивительное явление – сталинскую техносферу).

Поэтому и всякая государственная власть у Степанова – это модус верховной власти Бога. Поэтому этот же «бич», осознавший себя как «правую руку» Бога, тут же переходит к другим исполнениям Божьей воли на земле, в частности, к «сохранению веры в народе», с чем исторически не справилась Русская Церковь со всеми вытекающими для нее печальными последствиями. И, соответственно, со всеми вытекающими отсюда триумфальными выводами для «бича», заменяющего Церковь функционально. Эта инверсия Церкви и государства, или человека и Благодати, и означает лукавое иезуитское (оно же – фарисейское, оно же – гностическое) мышление по принципу «кесарю (человеку) – Божие, а Богу – кесарево (человечье)». Божия Церковь исторически пала во грехах. А кесарево государство (неоязыческая империя) заняло ее место и принялось «духовно окормлять» русский народ как оставшееся беспризорным стадо овец (потому что пастырей Божьих этому же самому «удерживающему» с мандатом Промысла на руках пришлось «смиренно» репрессировать как «контрреволюционные элементы»).

> *«Сталин смирил развращённый революцией народ, – в этом надо видеть смысл репрессий»* (Степанов А. Коммунисты сохранили в русском народе способность верить).

Опять тот же самый идеологический паразитизм. «Смирение» – одна из христианских добродетелей, поэтому ее в принципе не знает «ветхое естество», язычество, в частности, даже в высших проявлениях своего идеализма. Иными словами, смирение, как и вера, – это еще один благодатный дар Святого Духа. Нельзя смириться усилием воли, нельзя

поверить в Христа-Бога усилием воли, нельзя полюбить кого-то усилием воли… Все это суть дары нетварной благодати, о которых можно только молить Бога, то есть, хотеть, чтобы Он подал эти святые добродетели. Поэтому так же, как ничего, кроме своего спадающего галифе, Сталин не мог «удерживать» хоть какое-то продолжительно время, так не мог он и никого «смирить» в христианском значении этого термина. Поэтому перед нами опять гностическая «добродетель», которую в новой религии человеческое естество генерирует само из себя в качестве непосредственной божественной манифестации, полноправного представителя Бога на земле. «Увидеть» же такую «добродетель» как высший «смысл (политических) репрессий» (то есть, в массовом жестоком убийстве беззащитных и в большинстве своем невинных людей) – это уже, как говорится, высший пилотаж религиозной диалектики. Здесь «православный социалист» уже просто дает фору аутентичным иезуитам. Но принцип тот же самый: оправдание греха с помощью квазибогословской софистики, приспособление к современности (то есть, к новым рубежам богоборчества падшей твари) при помощи лукавой казуистики, виртуозное искусство лжи и человекоугодничества, или, одним словом, идолослужение под видом богослужения.

> «*Вы мало в этом смыслите, –- сказал он. – Отцы церкви были хороши для морали своего времени; но они слишком отстали для морали нашего времени. Уже не они руководят ею теперь, а новые казуисты. Послушайте нашего отца Селло, который в этом следует нашему знаменитому отцу Регинальду: “В вопросах морали новые казуисты предпочтительнее древних отцов, хотя они и более близки по времени к апостолам”*».447

> «“*Разве вы не видите, – сказал он, – что о. Пето говорит о древней церкви? Но теперь это так не в пору (si peu de saison), выражаясь словами наших отцов, что обратное одно истинно”*».448

Когда обратное истине само становится истинным в результате изменения положения вещей (динамики становления человеческого мира), то в этом и заключается основной принцип диалектического развития. Эту же лукавую софистику падшего ума мы наблюдаем и в идеологических построениях «православно-социалистического» иезуитства.

> «*Простыми мыслительными схемами невозможно решить трудные вопросы советской истории. <…> Коммунисты гонениями и вытеснением Русской Церкви на обочину общественной жизни позволили ей сохранить в чистоте догматический и канонический строй. <…> Как это ни парадоксально, но благодаря гонениям и притеснениям наша Церковь в меньшей степени, чем другие Поместные Церкви, оказалась заражена церковным модернизмом и экуменизмом. Единственное, в чём традиционно обвиняли РПЦ, это*

447 Паскаль Б. Письма к провинциалу. Письмо пятое / Паскаль Б. Письма к провинциалу. Киев, «Port-Royal», 1997. С. 117.

448 Там же; письмо десятое / там же; с. 206-207.

сергианство. Но тут еще стоит разобраться, действительно ли это недостаток для нашей Церкви?! Парадоксальным образом большевики своими гонениями позволили Русской Церкви сохранить догматическую и каноническую чистоту. Это вовсе не означает, что я одобряю гонения, становлюсь на сторону гонителей. Я просто фиксирую, как Всеблагий Промысл Божий обращает к благу даже такие страшные испытания!» (Степанов А. Коммунисты сохранили в русском народе способность верить).

Вот до чего сложна бывает «живая жизнь», и какую «всеблагую» силу мысли нужно иметь, чтобы проникнуть в суть вещей! Чудовищные преступления в ходе исторического процесса становятся уже не добродетелями даже, но святыми подвигами. Потому что «*сохранить догматическую и каноническую чистоту Церкви*» – это тебе уже не «способность верить в народе» сохранить. То есть, это уже следующий уровень божественного откровения в новом человеке; это еще одна высшая «чакра открылась» в советском «катехоне».

«*Советская эпоха была разной. <…> Режим очень сильно менялся <…> Россия переварила коммунизм и поставила его на службу своей государственности <…> В итоге поворота к традиционным формам образования и культуры, которое произошло в сталинское время (гимназические учебники в школах, нравственная цензура в искусстве (чего стоят только советские мультфильмы!), привлечение к культуре и образованию широких народных масс), нравственное учение коммунистической партии превратилось в причудливое "христианство без Христа". Это нашло своё классическое воплощение уже в брежневское время в "Моральном кодексе молодого строителя коммунизма". Нравственные нормы, которое насаждала советская идеология, особенно во время "брежневского застоя", мало чем отличались от библейских заповедей. За исключением, разумеется, первой и главной заповеди "возлюбить Господа Бога своего"*» (Степанов А. Коммунисты сохранили в русском народе способность верить).

Факт исторического «*переваривания Россией коммунизма и постановки его на службу своей государственности*» получает столь высокую (а именно, религиозную) оценку в «православном социализме» все по той же причине отождествления «России» (то есть, Русского Народа) и «Удерживающего». Русский Народ – вот верховное Божество в пантеоне этой религии. Как Христос сравнивается в Евангелии с виноградной Лозой, к Которой «прививается» ветхое естество падшей твари и, тем самым, последнее онтологически обновляется, делается «благонадежным для Царствия Небесного», так к «богочеловеческому организму» России в религии «православного социализма» «прививается» коммунизм и евреи-большевики, которые, тем самым, делаются «благонадежными» для гностического «царствия божия на земле», то есть, того же самого масонско-каббалистического государства, но – в «русском народном» изводе.

«*Нравственные нормы, которое насаждала советская идеология*» – это типичные для нового гностицизма (масонства, в частности) «нравственные максимы», которые создаются по принципу вульгарной подмены христианских заповедей и добродетелей, симуляции, рассчитанной на слабые в религиозном плане умы. Однако этого оказывается достаточным, что улавливать в такие дешевые ловушки все новые и новые поколения отечественных «любомудров».

> «…*учитель мужика “в деле веры его” — это сама почва, это вся земля русская, верования эти как бы рождаются вместе с ним и укрепляются в сердце его вместе с жизнию*»,449

потому что

> «*Церковь в параличе и это уже давно*».450

И здесь мы видим в действии все тот же принцип неогностического идолослужения: «человеку – Богово, а Богу – человечье». Церковь духовно больна и немощна, но «избранный (гностиком) народ» сам по себе обладает божественными потенциями, поэтому может эффективно спасать не только самого себя, но и Церковь, и весь мир, и даже самого гностического «Бога» доводить до ума (в рамках диалектической программы «развития Абсолюта»).

Неудивительно, что когда такие религиозные глупцы берутся за дело и вдруг становятся общепризнанными «пророками Божиими» и «учителями в деле веры», на поток ставятся и тексты других всевозможных «иезуитов восточного обряда», будь то «нравственные монисты» или «философы всеединства», «православные экуменисты» или «православные социалисты».

> «*Коммунисты, предложившие вместо веры в Бога веру в коммунизм, спасли в народе способность верить. Вера в коммунизм в эпоху тотального культа науки, провозглашавшей “Подвергай всё сомнению”, спасла саму способность верить. Поэтому и стал возможен религиозный ренессанс 80-90-х годов в России*» (Степанов А. Коммунисты сохранили в русском народе способность верить)..

В реальности же экзистенциальный скепсис нового человека и его «вера» – это единство диалектических противоположностей. Агностицизм здесь – это лишь обратная сторона нового гнозиса, который (будучи объективно, или для Христианства как истинной религии, «лжеименном знанием», или обыкновенной человеческой глупостью, неведением слепого и глухого духа) носит солипсический характер, то есть, является крайней формой субъективного идеализма, не имеющего отношения к объективной реальности. Попросту говоря, все то, что новый человек (то есть, все тот же ветхий человек, продавший свое христианское первородство за чечевичную похлебку гностического «прогресса») мнит о Боге, себе и мире, – всё это он именно только мнит, то есть, мнимо знает, пребывая в том особом духовном

449 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4,I / Д.,XXV,28.

450 Достоевский Ф. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. / Д.,XXVII, 49, 65.

состоянии, которое Священное Предание Церкви (как совокупность истинного знания о Боге, человеке и мире) обозначает как «прелесть», или, собственно, «мнение», и в которое вводят ум падшего человека его незримые лукавые спутники на протяжении всей его жизни. Поэтому и его собственное мышление носит такой тотально лукавый характер «порождения ехиднина» (Мф 3:7; 12:34; 23:33).

«…вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего. Ибо Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрёт. А вы говорите: если кто скажет отцу или матери: дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался, тот может и не почтить отца своего или мать свою; таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим. Лицемеры!» (Мф 15:3-7). Эту же самую лицемерную спекуляцию на Божьих заповедях, их лукавую подмену ради тех или иных личных и корпоративных выгод, мы наблюдаем и в иезуитстве, и в «православном социализме».

> «*—Если встретишь вора, решившегося и готового обокрасть бедного человека, можно для того, чтобы отклонить его от этого, указать ему прямо какую-нибудь богатую особу, которую он может обокрасть вместо того*. — Любовь эта, действительно, необычайна, отец мой: спасать от потери одного в ущерб другому. Но я думаю, что она должна быть совершенна и что давший этот совет, по совести, обязан после того возвратить богачу имущество, утраченное тем по его вине. — *Нисколько,* — сказал он мне, — *ведь он не украл его сам, а только посоветовал это другому*».451
>
> «…*безжалостное православие… не желает искать компромиссы… занимает непримиримую позицию... Православный радикализм – это не ревнительство, это – оскудение любви*…» (Степанов А. Революция справа).

Гностическая (или фарисейская, или иезуитская) «добродетель» компромисса (то есть, компромисса добра со злом, греха с заповедями Божьими, именно бескомпромиссными и непримиримыми в этом отношении) софистически отождествляется Степановым с христианской добродетелью любви к ближнему. Тем самым подлинные христианские добродетель и заповедь устраняются новым «социал-фарисеем» и «православным иезуитом» «ради» собственного («православно-социалистического», политически-конформистского) «предания». «…ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф 12:50). «…если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришёл; ибо Я не Сам от Себя пришёл, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нём истины. Когда говорит он ложь, говорит своё, ибо он лжец и отец лжи» (Ин 8:42-44). «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я

451 Паскаль Б. Письма к провинциалу. Письмо восьмое. Цит. изд. С. 167-168.

возлюблю его и явлюсь ему Сам. <…> Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих» (Ин 14:21-24).

Сама идея «развития», или «прогресса», которой одержим ум нового человека, с одной стороны (а именно, со стороны гностического солипсизма, или паранойи), является осуществлением все того же принципа «кесарю – Богово», поскольку гностическое «развитие» должно пересоздать человека, вывести на принципиально иной («сверхчеловеческий») уровень бытия; а с другой (или с объективной стороны, то есть, в реальности) – идея «развития» есть констатация духовного банкротства твари, восставшей против своего Творца, выражение ее текущей онтологической наготы и нищеты. «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги» (Быт 3:7). То есть, лозунг «прогресса», который падший человек пишет на своем знамени, есть выражение такой наготы и нищеты, которые человек никогда не в силах преодолеть в реальности, ни сейчас, ни в каком-либо будущем, поэтому он осуществляет это в «мнении» о себе, в параноидальной мифологии религиозно переживаемого гуманизма. «И сказал змей жене: нет, не умрёте, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что даёт знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт 3:4-6). То есть, Ева обряда «лжеименное знание» (1Тим 6:20) еще до того, как вкусила плод запретного древа, а именно, в тот момент, когда поверила змею, что Бог солгал, а змей говорит истину. И то, что она «обрела способность видеть», как раз и заключалось в том, что зло (грех) начало казаться ей добром («приятным для глаз и вожделенным»), а добро (заповедь Божия) – злом (сокрытием «истинного блага» от человека Богом посредством заповеди). Так было совершено первое идолослужение на земле: змею (твари) было воздано Богово (истина), а Богу – змеево (ложь).

Поэтому и новый гностик (носитель нового «лжеименного» религиозного «знания»), совершивший подобное грехопадение в Новое время как эпоху тотального богоотступничества, одержим идеей «становления богом» по естеству. И он также «видит» то, чего не существует в реальности, и не видит то, что реально существует, либо видит вещи противоположно их истинной сущности. Неверие Богу выражается здесь в неверии во все сверхъестественное (благодать, в частности), а религиозная вера в себя, соответственно, тщится осуществить это сверхъестественное на путях «развития».

> «*Во время пребывания Христа в пустыне, дьявол предложил ему превратить камни в хлеба, чтобы утолить голод. Но Христос отказался, дав тем самым всем нам понять, что не изобилие на основе чудес спасает, а духовная жизнь и нравственное самовоспитание. Он ответил: “Не хлебом единым будет жить человек, но всяким Словом, исходящим из уст Божиих” (Матф.4:1-4). Из этого примера мы видим, что на земле никогда не будет материального изобилия, доступного каждому человеку и никакие чудеса не смогут такое изобилие создать*»

(Бухвалов А. Советский социализм – феномен религиозного сознания).

Это, как вы уже поняли, еще один «иезуит восточного обряда» от «православного социализма» изволит богословствовать. Уроки признанных «учителей веры» усвоены превосходно. В частности, толкование искушений Христа в пустыни здесь в точности соответствует толкованию аввы Феодора Петербургского: «истинное учение» Христа есть учение «нравственного самовоспитания» и ничего больше. При этом иезуитская противоположность («обратность») прежнему Христианству выражается здесь не только и не столько в этом изуверстве самоспасения, сколько в утверждении, что никакие «чудеса» не смогут такое изобилие [хлебов] создать, вопреки тому, что Тот же Христос буквально эти самые чудеса совершал на земле (творил хлеба в преизбытке). Поэтому оба эти ущерба божественного всемогущества «православный социализм» берется восполнять, не покладая рук, то есть, и создание материального изобилия на земле, и «духовное совершенствование» человека.

И сказал змей человеку:

> «*мы должны понять – человек не животное, а образ Божий, у человека есть духовные потребности, развитие которых должно опережать развитие материальных потребностей. В этом опережении, по мнению профессора Московской Православной Духовной Академии Осипова А.И., заключается один из законов духовной жизни*» (Бухвалов А. Советский социализм – феномен религиозного сознания).

В общем, непрерывно развивайтесь, товарищи, и физически, и духовно. Как советский режим сумел в считанные пятилетки развиться до состояния «Удерживающего», так и вы, нравственно самосовершенствуйтесь, как Христос в пустыни, не подаваясь ни на какие искушения дьявола.

От перемены мест слагаемых «сумма теологии» не меняется

(*модернистское учение о посте в проповедях клира*)

Чтобы познакомиться с отдельными формами богословского модернизма в Русской Церкви, не нужно открывать специализированные сайты вроде «Богослов.ру» или «Православие и мир», или вводить в поисковик клише нового богословия и вообще пользоваться какими бы то ни было средствами массовой информации. Достаточно прийти в любой храм и послушать проповедь после литургии. Если в изъяснении на Евангелие батюшки еще стараются следовать святоотеческим толкованиям, то в «лирических отступлениях» заметно влияние проф. Осипова. Об этом красноречиво говорят такие характерные штампы лекций Алексея Ильича, как «Бог никого не судит» (что вызывает особый диссонанс после только что пропетого Символа веры со словами «и паки грядущаго со славою судити живым и мертвым») и «грех есть болезнь души» (а не преступление против Бога).

Недавно довелось услышать еще одно такое наставление, уже повсеместно распространенное в РПЦ, но при этом его модернизм настолько неуловим, что на него не обращается никакого внимания. Между тем это искаженное учение о посте, то есть, весьма существенный вопрос для духовной жизни. Проповедь (по содержанию) была такая: «Поздравляю вас, братья и сестры, с малой Пасхой и со вторым днем Успенского поста. Многие в эти дни обращаются ко мне за благословением… на послабление…» Мхатовская пауза. Подумалось, сейчас пристыдит маловеров, скажет, что поститься нужно со всей строгостью, как гласят каноны. Как говорится, спешите делать добро, православные, не теряйте золотого времени поста для своего спасения… Ан нет. «Нужно понимать, что главное в посте – это не гастрономическое воздержание, главное – “не съесть человека”, не осудить ближнего…. Не то, что входит в уста, но то, что исходит из уст, оскверняет человека…» и т.д. В результате у всех собравшихся сложилось мнение, что «выпить стакан молока» в пост – это такой пустяк, что на это и благословение духовника брать не нужно. Не это главное в посте. Главное – «воздержание от осуждения», от греха... Спрашивается, а остальное время церковного календаря – это время, отведенное для греховной жизни, что ли?

Хотя формально, казалось бы, все сказанное верно: пост – это, конечно, комплексная практика. И «для похвального поста недостаточно одного воздержания от яств; но будем поститься постом приятным, благоугодным Богу. Истинный пост – удаление от зла, воздержание языка, подавление в себе гнева, отлучение похотей, злословия, лжи, клятвопреступления; воздержание от сего есть истинный пост».452 Однако стоит только немного иначе расставить акценты, и, как мы видели, воздержание от яств из недостаточного для полноценного поста превращается во что-то факультативное, по-протестантски оставленное на усмотрение самих постящихся.

452 свт. Василий Великий. О посте. Беседа вторая.

Найти первоисточник этого искажения смысла поста в Русской Церкви не составило большого труда. Столь сильно повлиять на богословское сознание клира мог только проповедник, имеющий, во-первых, непререкаемый авторитет в Церкви и, во-вторых, трибуну соответствующего масштаба, то есть, телевизор и монитор. Разумеется, им оказался все тот же Алексей Ильич Осипов, профессор богословия Московской Духовной Академии и Семинарии.

> «*В первую же среду [Великого] поста, на первой неделе, в одной из стихир мы слышим: "Постящеся, братие, телесне" [телесно, то есть], "постимся и духовне"*. <…> *Церковь обращается и к душе (**я на первом месте ставлю это**), и к телу*» (Осипов А.И. Пост – воздержание души и тела. (ТК «Спас».29.03.2017)).

Между тем Церковь, или та самая стихира первой среды Великого Поста, на которую проф. Осипов ссылается, на первое место ставит, напротив, пост телесный, а на второе – духовный… И разница эта далеко не так малосущественна, как может показаться, на первый взгляд. Собственно говоря, тот факт, что никто в Русской Церкви до сих пор не возразил профессору на его творческую интерпретацию канона, и говорит о том, что все, словно заворожённые магией этого учителя веры, пребывают в полном убеждении, что, как говорится, от перемены мест слагаемых «сумма теологии» не меняется. То есть, предполагается, что в своем толковании сути христианского поста проф. Осипов раскрывает его истинный смысл, где инверсия составляющих используется им не более как ораторский прием, помогающий лучше донести до слушателей основную мысль, содержащуюся в стихире, или в учении Церкви о посте. Однако в том-то и суть дела, что такая перестановка местами телесного и духовного поста имеет принципиальное значение с богословской точки зрения.

Согласно святоотеческому учению, чревоугодие является дверью для других страстей. Все греховные страсти «соединены между собою неким сродством, по которому излишество предыдущей дает начало последующей. Ибо от излишества чревоугодия происходит блудная страсть, от блуда сребролюбие, от сребролюбия гнев, от гнева печаль, от печали уныние. Потому против них сражаться надо тем же порядком, переходя в борьбе с ними от предыдущих к последующим».453 «Знай, что в какой мере греет кто на беду себе плоть свою, в такой мере умножает в себе страсти, и, наконец, душа, обременная худым навыком тела, делается бесплодной. Поэтому Спаситель говорит: "Внемлите же себе, да не когда отягчают сердца ваши объядением и пиянством и печальми житейскими" (Лк. 21,34)».454 Следовательно, меняя местами начало и конец, или причину и следствие, в своем учении о посте, новое богословие вносит в ортодоксальный «порядок духовной брани» свой модернистский беспорядок. Если осуждение есть одно из проявлений греховной страсти гнева, то с этой страстью (как и с другими) невозможно

453 преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Обозрение духовной брани / Добротолюбие. М., изд. Сретенского монастыря, 2010. Т.2. С.20.

454 преп. Ефрем Сирин. О борьбе с чревоугодием / Добротолюбие. Цит. изд. Т.2. С.369-370.

бороться, не начав с воздержания чрева. Разумеется, цель поста – это победа над всеми страстями человеческого естества. Но этой цели нельзя достичь, не победив страсти чревоугодия.

Другой глубокий смысл именно телесного поста – это соблюдение самой первой заповеди Бога роду человеческому, само грехопадение которого произошло посредством нарушения этого поста. «Вновь созданному человеку, введенному в рай, дана единственная заповедь — заповедь о посте. Конечно, дана одна заповедь потому, что она была достаточна для сохранения первозданного человека в его непорочности. Заповедь не говорила о количестве пищи, а воспрещала только качество. Да умолкнут же те, которые признают пост только в количестве пищи, а не в качестве. Углубясь в опытное изучение поста, они увидят значение качества пищи. Так важна заповедь поста, объявленная Богом человеку в раю, что, вместе с заповедию, произнесена угроза казнию за нарушение заповеди. Казнь заключалась в поражении человеков вечною смертию. И ныне греховная смерть продолжает поражать нарушителей святой заповеди поста. Несоблюдающий умеренности и должной разборчивости в пище не может сохранить ни девства, ни целомудрия, не может обуздывать гнева, предается лености, унынию и печали, делается рабом тщеславия, жилищем гордости, которую вводит в человека его плотское состояние, являющееся наиболее от роскошной и сытой трапезы. Заповедь поста возобновлена или подтверждена Евангелием».455 «Если бы телесный пост, телесное воздержание от пищи, было ненужно и бессмысленно, то не постился бы Сам Господь Иисус Христос, перед началом Своего общественного служения людям, "сорок дней и сорок нощей" (Матф. 4, 2), не постились бы перед своим отправлением на проповедь и свв. Апостолы (Деян. 13, 2–3), не постились бы, следуя их примеру, на протяжении ряда веков, все великие праведники и подлинные подвижники христианского благочестия, стремившиеся благоугодить Богу и спасти свою душу. Телесный пост, телесное воздержание – необходимо, но не в нем одном вся сила и значение постного подвига. С постом телесным неразрывно должен быть соединен и пост духовный. Об этом так ясно и убедительно учит нас св. Церковь в своих замечательных, столь глубоких по содержанию и назидательных по смыслу великопостных песнопениях, как например: “Постящеся, братие, телесне, постимся и духовне…”».456 Как мы видим, из той же самой великопостной стихиры архиепископ Аверкий не делает вывода, к которому приходит проф. Осипов, меняющий телесный и духовный посты местами и, тем самым, разрывающий их «неразрывное единство».

Причина же, почему такое искажение происходит, заключается в том, что толкование смысла поста у проф. Осипова является неотъемлемой частью его общего учения, или того, что называется «нравственным монизмом».

---

455 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. О посте / Собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.1.

456 арх. Аверкий (Таушев). Истинный пост есть злых отчуждение / арх. Аверкий (Таушев). Современность в свете Слова Божия. Слова и речи.

Инверсия духовного и телесного здесь выполняет ту же самую функцию, что инверсия «юридического» (как трансцендентного) и «нравственного» (как имманентного) в сотериологии этого модернизма. Телесный пост для Осипова – это что-то «внешнее» и потому неистинное (а не просто недостаточное). А духовный пост для него – это истинный пост, потому что он «внутренний» (а значит, самодостаточный, не нуждающийся еще в чем-то «внешнем»). Аналогичным образом как «внешнее» здесь отрицается «схоластическое» (общецерковное) толкование догмата Искупления, которое полностью заменяется «нравственно-органическим» толкованием. То есть, если ортодоксия исповедует неразрывное единство (трансцендентного человеку) Искупления и (имманентного) обожения, равно как и неразрывное единство телесного (внешнего) и духовного (внутреннего) поста, то «нравственный монизм» разрушает это единство и тут и там, полностью заменяя всё «внешнее» – «внутренним».

> «*Мы почему-то пост отождествили с теми правилами, которые преподает Церковь верующим людям*…» (Осипов А.И. Пост – воздержание души и тела).

Основной смысл церковного поста – это покаяние грешника, сораспятие Христу. «И сказал Давид: доколе дитя было живо, я постился и плакал, ибо думал: кто знает, не помилует ли меня Господь, и дитя останется живо? А теперь оно умерло; зачем же мне поститься» (2Цар 12:22-23). «И поднялись все люди сильные, взяли тело Саулово и тела сыновей его, и принесли их в Иавис, и похоронили кости их под дубом в Иависе, и постились семь дней. Так умер Саул за своё беззаконие, которое он сделал пред Господом» (1Пар 10:12-13). «…мы постимся… ради своих прегрешений… Вот почему мы постимся» (свт. Иоанн Златоуст. Против иудеев. Слово 3). «В Студийско-Алексиевском Типиконе (1094 г.) описан необычный обряд напоминания о покаянии, к-рый совершается каждый будний день поста в то время, когда братия исполняет свои послушания: раз в день один из монахов обходит их, говоря: “Благослови, Господи! Отцы и братия, будьте внимательны к себе, ибо все мы умираем, умираем, умираем; будем помнить вечное наказание”; монахи в ответ прерывают работу и совершают поклоны».457 Но поскольку «нравственный монизм» отрицает «юридический» аспект греха, сводя его к «болезни души», постольку и пост здесь толкуется исключительно как врачебная практика, а именно, самолечение духовно болящего, целительство самого себя от страстей как душевных недугов.

Особенно очевидным эта борьба «нравственного монизма» с учением Церкви как таковым становится в сравнении лекции проф. Осипова о смысле поста с канонами, посвященными этому вопросу. «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или иподиакон, или чтец, или певец, не постится во святую четыредесятницу пред Пасхою, или в среду, или в пяток, кроме препятствия от немощи телесныя: да будет извержен. Аще же мирянин: да будет отлучен» (69 правило Святых апостолов). «69-е правило святых апостолов определяет,

457 Желтов М.С. Особенности седмичных служб Великого поста в студийских Типиконах / Великий пост. Православная энциклопедия. Т.7. С.454-463.

чтобы верные сорокадневный период времени пред святою Пасхою пребывали, без всякого послабления в усердии, в посте и воздержании, приводя на память те дни, в которые Господь, постом укрепившись по человечеству, победил нашего врага; а также и всякую среду и пяток каждой из прочих седмиц года наравне с днями четыредесятницы (повелевает правило) проводить в посте и сухоядении; а не соблюдающих поста во все сии дни (правило) подвергает: клириков - извержению, а мирян - отлучению, кроме тех, говорит, которым препятствует телесная слабость соблюдать пост: ибо пост придуман для укрощения прихотливой плоти; а когда она удручена болезнью, нет большой необходимости укрощать ее постом. Посему безрассудно было бы не удостоивать снисхождения немощных и допускающих употребление рыбной пищи; употребление же вообще мяса ничем не различается от нечестия, хотя бы кто, находясь при последнем издыхании, думал подкрепить себя употреблением его (Матфей Властарь. Алфавитная Синтагма. Глава 4-я. - о посте). «Если кто из подвижников без нужды телесной возносится и разрешает посты, преданные к общему соблюдению и хранимые Церковью, пребывая притом в полном разуме, да будет под клятвою» (19-е правило Первого Поместного Гангрского Собора). «Церковь Божия, по всей вселенной, следуя единому чину, совершает пост и воздерживается как от всякого закалаемаго, так от яиц и сыра, которые суть плод и произведение того, от чего воздерживаются» (56-е правило Шестого Вселенского Собора).

Как мы видим, здесь вообще никакого другого «духовного поста», помимо поста «телесного» (или «гастрономического»), Вселенская Церковь не знает, потому что никакой более «духовной жизни», чем жизни по заповедям Божьим и уставам Церкви Христовой для святых отцов не существовало. Поэтому именно само «меню» поста прописывается в правилах канонических соборов. То же, что проф. Осипов называет «духовным постом», это просто совокупность Закона Божия, или все божественные заповеди вообще, которые христианин должен соблюдать без напоминания, во всякое время и во всякий час, а не только во дни поста.

> «“*Постящеся, братие, телесне” [телесно, то есть], “постимся и духовне”. И дальше там [в великопостной стихире] очень хорошо перечисляется, что подразумевается под тем духовным постом, о котором говорят эти слова. Указывается на душевные, на духовные свойства нашей человеческой личности, и призывают к воздержанию (насколько это возможно для человека) от осуждения, от разных обид ближних, призывают к прощению тех, кто против на согрешил, призывают к тому, чтобы сами просили прощения. <…> Как важна, оказывается, эта [духовная] работа над собой. Что дает эта работа? <…> Что за это будет? – Мир души. Прежде всего. Мир. Потому что мы находимся в постоянном волнении* [греховных страстей. – А.Б.] <…> *душа в непрерывном волнении. <…> Здесь же, [в этом случае], когда мы постимся духовно [работаем над собой], как это мы слышим в стихире, постепенно приобретаем мир душевный. Это качество настолько важно, что переоценить его просто невозможно*» (Осипов А.И. Пост –

воздержание души и тела).

Действительно, «мир души» это цель духовной жизни христианина. Это качество, и в самом деле, невозможно переоценить, потому что оно – божественная благодать, не имеющая эквивалента в тварном мире. «…когда виденье [сверхприродного света] приходит, по разливающейся в нем бесстрастной радости, умному покою и новому пламени любви к Богу видящий точно знает, что это и есть божественный свет, даже если неясно его видит».458 Но именно поэтому этого состояния невозможно достичь «духовною работаю над собой», потому что это дар Божий. Более того, даже сама это «духовная работа» подвижника благочестия, то есть, внутренняя борьба со страстями, совершается этой же силою благодати, а не «мускулами души», как излагает «нравственный монист».

> «*Сам Христос говорил, что дает мир… “не так как дает мір”, потому что мір дает чисто внешние* [гастрономические, в частности. – А.Б.] *стороны отношений между людьми <…> А Он говорит: “Я даю вам Мой мир”… Какой-то “Мой мир”… Это мир успокоения души. Освобождение души вот от этих метаний, от этого напряжения, от этих всех неприятностей, которыми наполнена душа*» (Осипов А.И. Пост – воздержание души и тела).

И это определение Божией благодати как «какой-то» – вот это и есть «самое главное» здесь (то есть, уже с объективной точки зрения). Потому что это самая суть «нравственного монизма» с его проповедью гностического самоспасения и нигилизма в отношении догмата Искупления. Получается, что «мир Христов» у проф. Осипова – это не более чем «мир души», то есть, простое внутреннее равновесие сил души.

> «*Сила духа прямо пропорциональна силе побеждаемых страстей*…» (Осипов А.И. Пост – воздержание души и тела).

Поэтому «телесный пост» в этом «стяжании душевной нирваны» имеет значение только как проявление самообладания, духовной власти гностика-йога над собственным телом.

> «*Эта [духовная, исихическая] сторона поста, к сожалению, меньше всего обращает на себя внимание. Как правило, под постом разумеют только то, что связано с желудком*» (Осипов А. Пост – воздержание души и тела).

В результате, то, что было исключением в каноне (послабление в телесном посте немощным и болящим) в толковании новейших «канонистов» стало правилом (чревоугодничайте в меру, главное только – не осуждайте никого, и будет вам «мир в душе»). А то, что было правилом (не соблюдающий телесного поста нехристианин), стало неистинным учением о посте, или (в лучшем случае) исключением «для монашествующих».

Что является еще одним пример того, что мы ранее обозначили «иезуитством

458 свт. Григорий Палама. Триады. 1,III,22. Цит. по изд.: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М.: Канон, 1995.

восточного обряда», революционной идеологией отмены Божьих заповедей (канонов Церкви – в данном случае) новыми «книжниками» ради своей гностической диалектики, когда «обратное истине» становится истинным в результате фарисейского приспособления к меняющемуся положению вещей в мире. Причем в этой же самой лекции проф. Осипов, между делом, обличает как раз иезуитство секуляризированного папизма, сократившего пост перед причастием до одного часа. Не замечая того, что сам он делает, по сути, то же самое, ослабляя значение телесного поста в пользу гностического «нравственного» поста. То есть, такого «поста», который, на самом деле, никем не соблюдается, включая самого «нравственного мониста», потому что это в принципе невозможно без соблюдения в полном объеме телесного поста, чего в «нравственном монизме» делать как раз и не обязательно. Что и означает, что здесь не соблюдается ни телесного, ни духовного поста. Потому что как без Искупления нет обожения, так без телесного поста не бывает поста духовного.

Единственные боги во вселенной, или Явление «абсолюта» народу

К Алексею Лосеву, как ни к кому другому, подходят те характеристики «всеотзывчивости» и «всечеловечности», которыми Достоевский наделял Пушкина как воплощение русского народа, русской души, русского архетипа.

> «…*не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось. Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо <… > что такое сила духа русской народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности?*».459

Так вот Лосев был такого рода «чудесным» и «пророческим явлением» даже в большей степени, чем сам «Пушкин» Достоевского. Потому что, описывая все мифологии, философии и религии мира, Лосев именно «перевоплощался» в носителя этих гнозисов, описывал их изнутри, а не со стороны, как это

459 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1880, август, гл.2 / Д.,XXVI,145-148.

свойственно трезвым людям науки. Причем делал он это осознанно, во-первых, потому что как все русские религиозные мыслители того времени считал себя наследником Достоевского и Соловьева, то есть, продолжателем их святого дела «всечеловечности» и «всеединства». А во-вторых, потому что того же «вживания в образ» требовала одновременно исповедуемая Лосевым как философом «немецкая классическая» диалектика. Раз всякое «наличное бытие» есть историческое превращение «абсолютного бытия», «необходимая» стадия его «становления»; раз всякий явленный в мировой истории «дух» есть относительная манифестация «абсолютного духа», то само гностическое «благочестие» этой диалектики требовало «слития», или максимального погружения во все эти «духи» как модусы единой божественной субстанции.

> «*Итак, диалектика требует <…> превращаемости каждого тела в другое. Абсолютная мифология есть теория актуальной бесконечности всех реальных, возможных и мыслимых объектов. Это — теория перспективности бытия и рельефности, выразительности жизни*».460

Вот Лосев с готовностью пионера и «откликался всем духам» мира сего, как заповедовали это делать Шеллинг и Гегель, Достоевский и Соловьев всем медиумам и оракулам «абсолюта».

Отсюда – та «дионисическая» экзальтация, которая свойственна философскому дискурсу Лосеву. Сама его стилистика является тем «синтезом» науки и мифологии, философии и религии, искусства и диалектики, что являлось сверхзадачей всей его интеллектуальной деятельности, целью всей его жизни.

> «*В юности А.Ф. Лосев (23.X.1893, Новочеркасск) написал интересное, к сожалению незавершенное, сочинение "Высший синтез как счастье и веденье" (1911 г.). Здесь им выдвигается принцип единства науки, философии, религии, искусства и нравственности, которое и составляет высший синтез духовной жизни человека. В понимании юного Лосева этот высший синтез нашел свою опору в соловьевской теории всеединства, с которой он познакомился еще в последнем классе классической гимназии Новочеркасска, своего родного города. Высший синтез остался для Лосева главным принципом его философского и жизненного мировоззрения, а юношеская работа оказалась поистине программной — стала тем зерном, из которого выросло мощное древо лосевской философии. И для зрелого Лосева идея “всеединства” и “высшего синтеза” неизменно актуальна. Мир для него есть та единораздельная целостность, тот универсум, все части которого несут на себе печать этой целостности, составляя некий организм, а вовсе не механическое соединение частей*».461

460 Лосев А. Диалектика мифа / Лосев А. «Диалектика мифа» и дополнение к ней. М., «Мысль», 2001. С.227.

461 Тахо-Годи. А.А. Философ хочет все понимать / Лосев А. «Диалектика мифа» и дополнение к ней. Цит. изд. С.5.

Говорить обо всем сразу (и ни о чем, по существу) – это один из характерных признаков графомании. Между тем то, что было простительным для юношеского пера, как было сказано, стало отличительной чертой самой манеры Лосева-мыслителя. С другой стороны… где еще было человеку обрести свой мифический «высший синтез», свое параноидальное «всеединство», как не в собственной горячей голове и в порождаемом ею тексте? Не в объективной же реальности.

В своей одержимости «всеединством» Лосев был, конечно, не одинок для своего времени. Идея «синтеза» наук, искусств, религий и самой жизни была именно навязчивой идеей той эпохи «духовного ренессанса». Поэтому «серебряный век» стал «золотым веком» отечественной графомании. Отсюда – аморфная «музыка» Скрябиных (им же несть числа), «астральная» поэзия Бальмонтов, всеядное «богословие» Флоренских, потому что, по своей сути, все это было не чем иным, как графоманией. Одним из тех, кто практиковал тогда это графоманское «всеединство» в философии и был Лосев.

> «*Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел, но – логически, т.е., прежде всего, диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще*».462

Как мы видим, Лосев исходит все из той же аксиомы гегельянства, что сознание человека есть инструмент «самопознания абсолюта», или «бытия вообще». Разумеется, это не имеет ничего общего с Христианством, где разум человека как ум падшей твари есть категория именно онтологически случайная, но никак не необходимая (и в силу этого лишенная ведения истины). Тогда как диалектическая (гегельянская) «необходимость» означает онтологическую заданность грехопадения как условия «самопознания абсолюта» путем перехода в «инобытие». По сути, это характерное для всех форм гностицизма (элитарных и вульгарных, древних и новых) отрицание греховности человека, сублимация человеческого гнозиса (в данном случае – гносеологии) в атрибут «самопознания Бога». В то время как объективно это не тянет даже на адекватное человеческое познание окружающего мира.

> «…*натура Бога <…> это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе. Но если человек [в будущей жизни] не человек – какова же будет его природа? Понять нельзя на земле, но закон ее может предчувствоваться и всем человечеством в непосредственных эманациях (Прудон, происхождение Бога) и каждым частным лицом*».463

В частности, все исторические формы человеческого сознания и познания (от самых примитивных языческих до христианских и философских, а последние, конечно, в гегельянстве считаются более «развитыми», по законам гностического самосознания) рассматриваются как атрибуты Мирового Ума, модусы Абсолютного Духа, проходящего «необходимые» стадии своего «развития» как самопознания. И категория «мифа» у Лосева выступает лишь

462 Лосев А. Диалектика мифа. Цит. изд. С.35.

463 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. / Д.,XX,174.

формой или этапом этого процесса. Иными словами, всякая мифология (как и всякая религия, наука, искусство, философия), будь то Приключения Конька Горбунка или Похождения Избушки на курьих ножках, сага об Алеше Карамазове или о Гарри Поттере, есть самовыражение Человеческой Личности как форма или аспект самовыражения Абсолютной Личности. Миф (то есть, всякий бред лжеименного разума падшей твари) есть якобы адекватное отражение «наличного бытия» и, тем самым, законная форма познания самого себя, мира и Бога.

> «…***миф есть в словах данная чудесная личностная история***. <…> *Именно, в нашей формуле, собственно говоря, четыре члена: 1) личность, 2) история, 3) чудо, 4) слово. Нельзя ли* ***найти*** *в языке* ***такую категорию, которая бы охватила*** *или* ***все*** *четыре величины, или, по крайней мере, некоторые из них* ***в одном*** *единообразном выражении? Я думаю, что это можно сделать, и получаемое нами упрощение даст возможность построить более однотипную и простую диалектику понятия мифа. Возьмем первую и последнюю категорию — личность и слово. Миф есть слово о личности, слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность. Миф есть такое слово, которое принадлежит именно данной личности, специально для нее, неотъемлемо от нее. <…> Оно есть собственное слово личности и собственное слово о личности. Оно есть имя. Имя есть собственное слово личности, то слово, которое только она одна может дать и выявить о себе. В имени — диалектический синтез личности и ее выраженности, ее осмысленности, ее словесности. Имя личности и есть то, что мы, собственно говоря, имеем в мифе. Имя есть то, что выражено в личности, что выявлено в ней, то, чем она является и себе и всему иному. Итак, миф есть имя. Но миф, сказали мы, есть еще чудо. Этот третий момент нашей последней формулы также легко присоединяется к полученному более сложному понятию. Именно, получается чудесное имя, имя, говорящее, свидетельствующее о чудесах, имя, неотделимое от этих самых чудес, имя, творящее чудеса. Мы будем правы, если назовем его магическим именем. Миф поэтому есть просто магическое имя. А присоединение, наконец, второго момента, истории, дает последнее преобразование, которое получит такую форму: миф есть развернутое магическое имя. И тут мы добрались уже до той простейшей и окончательной сердцевины мифа, дальше которой уже нет ничего и которая дальше не разложима уже никакими способами. Это — окончательное и последнее ядро мифа, и дальше должны уже умолкнуть всякие другие преобразования и упрощения. Это максимально простая и максимально насыщенная формула мифа. [****миф есть в словах данная чудесная личностная история****]. Нужно также иметь в виду, что эта формула обладает совершенно универсальным значением. Конечно, христианская “магия” не имеет ничего общего с*

языческой».464

Разумеется, для Христианства как такового, или для учения Церкви, «магия имени», которую исповедует Лосев, это и есть типичное язычество, или гностицизм. Поэтому то, что Лосев называет «христианской магий» (как диалектическим воплощением «энергии сущности» в слове), объективно является именно гностической магией взаимоперехода «абсолютного» и «относительного» (исторически данного), или нетварного и тварного, в конечном счете.

Аналогичное (то есть, гегельянское) происхождение имеет и имяславие Лосева, у которого также нет ничего общего с ортодоксальным богословием, с паламизмом, в частности (терминологией которого Лосев спекулировал). Собственно говоря, сама «диалектика мифа» у Лосева, как хорошо видно из последней цитаты, есть не что иное, как продолжение его имяславия. Логика тут все та же (диалектическая, гегельянская): раз всякое «наличное бытие» есть «явление абсолюта народу», то и язык человека – тоже. Поэтому и всякая ~~абракадабра~~ мифология, изрекаемая человеком, есть речь «пророческая», несущая в себе заряд «абсолютного духа», являющаяся его «необходимым» воплощением в человеческом языке. Лексика, фонетика, грамматика, синтаксис и даже пунктуация – все «неслучайно» под луной, все несет на себе отпечаток «абсолюта»… ~~Хорошую религию придумали индусы~~ хорошую философию придумал Лосев.

«…*имя сущности есть не просто энергия сущности, но именно сверх-интеллигентная и расчлененно-интеллигентная, т.е. умная, энергия сущности. Так как всякая энергия сущности несет на себе весь смысл сущности и есть не больше, как его выражение для всякого инобытия, то имя, как умная энергия, несет на себе и все различия, свойственные смыслу сущности. Отсюда: a) имя есть умно-триадическая энергия, т.е. оно является, вообще говоря, мифологемой, оно — мифологично; b) имя есть умно-софийная энергия, т.е. оно — магично; c) имя есть умно-выразительная энергия, или энергийность самой энергии, т.е. оно — эвхологично; d) имя есть умно-сущностная энергия, или энергия того апофатического истока сущности, где еще нет разделения на сущность, смысл, софийность и энергию и где все это слито в одной нераздельной точке, т.е. имя есть единство мифологически-эвхологически-магической энергии, или мистическая церковь; e) таким образом, миф есть имя, развернутое в направлении смысла и идеи, имя, данное как созерцаемая и изваянная смысловая картина сущности и ее судеб в инобытии; магия есть имя, развернутое в направлении софийном, имя, данное как фактически осуществляемая действительность и жизнь инобытия; эвхология есть имя, развернутое в направлении чисто энергийном, имя, осмысленно исходящее от сущности в инобытие, осмысленно и энергийно, умно преображающее интеллигенцию этого инобытия и возвращающееся к*

464 Лосев А. Диалектика мифа. Цит. изд. С.213-214.

сущности вместе с умно преображенным инобытием».465

Поскольку законы этой софиологии, или диалектического всеединства, требуют отведения своего законного места в истории любой «наличной» мифологии, Лосев находит возможность «органически» включить в свою «абсолютную» картину мира и такие одиозные формы неогностицизма как марксистская и каббалистическую мифология.

«*Новоевропейская мысль потому и перестала мыслить диалектически, т.е. антиномико-синтетически, что она утеряла видение абсолютных ликов. И только тогда возродилась диалектика, когда этот лик снова стал видеться,— на этот раз, впрочем, во внутренней личности самого человека (в немецком идеализме и романтизме). Условием позволительности марксистского диалектического материализма является поэтому исповедание пролетариата как некоего абсолютного лика бытия. Впрочем, подобные учения существуют сколько угодно и без наших формулировок, хотя обычно принято их не замечать. Так, сущность всей Каббалы <…> заключается вовсе не в пантеизме, как это думают либеральные ученые, <…> а скорее — в панизраэлизме: каббалистический Бог нуждается в Израиле для своего спасения, воплощается в него и становится им, почему миф о мировом владычестве обоженного Израиля, от вечности содержащегося в самом Боге, есть такая же диалектическая необходимость, как для платонического космоса — быть одушевленным существом и всемогущим, всеблаженным божеством или для Христа быть ипостасным богочеловеком. Впрочем, и исповедание мирового еврейства как абсолютного лика бытия все же есть относительная, а не абсолютная мифология. Это — одна из логических возможностей. Но так или иначе, а абсолютная мифология всегда есть определенная умная иконография бесконечности*».466

Поэтому и собственная (то есть, заимствованная в гегельянстве) категория диалектической необходимости у Лосева выполняет аналогичную функцию гностической обусловленности «абсолютного бытия» – бытием человеческим, или «относительным». Как «*каббалистический Бог нуждается в Израиле для своего спасения, воплощается в него и становится им*», или как марксистский «пролетариат» является высшей формой существования «материи» как первоначала, так «абсолютное» (божественное) у Лосева не в меньшей степени испытывает «нужду» в «относительном» (человеческом).

«*Абсолютное есть. Следовательно, оно нуждается для своего бытия в ином, т.е. в не-абсолютном, т.е. в относительном*».467

В этом плане весьма органичным (или логичным с исторической точки зрения) выглядело пребывание Лосева в советской Академии наук в числе других

465 Там же; с. 417-418.
466 Там же; с. 226-227.
467 Там же; с.162.

оставшихся в России отечественных квазирелигиозных философов-графоманов после революции (то есть, тем, кому не хватило места на том легендарном пароходе, увезшем «русских скитальцев» на их духовную родину, в «страну святых чудес»). Обычно, как известно, это сожительство последних русских идеалистов и большевиков-материалистов рассматривается как трагедия первых, дескать, вынужденных кознями злого рока обитать в чужеродной среде носителей противоположного мировоззрения и т.д. На самом же деле, по духу между ними было гораздо больше общего, чем кажется на первый взгляд. Потому что и те, и эти были представителями различных ветвей гегельянской диалектики как неогностической философии всеединства. Просто одни (советские гностики), познав себя и универсум, поняли, что они единственные боги во вселенной, а другие (русские неогегельянцы) – отставали в «диалектическом развитии», находясь на его более низкой исторической стадии глаголемого «объективного идеализма», или симуляции Христианства. Но, по сути, и то и другое было квазирелигией, новым антропотеизмом гностического типа.

Кроме того, гностическая «заповедь» всеотзывчивости, как было сказано, требовала от русских идеалистов более чем уважительного отношения к русским марксистам, потому что они, по законам диалектики, были такими же законными представителями «абсолютного духа», такой же «необходимостью», как и любой другой «дух», исторически явленной. Против диалектического закона «наличного бытия», как говорится, не попрешь. Раз все существующее существует необходимо, а не случайно, то и самую отвратную (для идеалиста Лосева) советскую мифологию приходилось рассматривать как такую составляющую «высшего синтеза» «живой жизни», обойтись без которой в деле «святого» всеединства не было никакой возможности. Как говорится, «полюбите нас красненькими, а беленькими нас всякий полюбит». Потому что по диалектическому закону неотвратимой «*превращаемости каждого тела в другое*», все «красненькие», «черненькие» и любого другого колора, рано или поздно, должны были стать «беленькими» (или «абсолютненькими» – в терминах Лосева).

Помимо прочего, проявлялось это «единство противоположностей» (евреев большевиков и русских космистов и софиологов) в патологическом языке тех и других (который, по законам паранойи, переживался ими как язык «мифический», гностически «пророческий», как арийский санскрит исторически вымершего «абсолюта»). Ярким примером этому служит косноязычная аббревиатура не только самого ГАХНа (Государственной академии художественных наук), где Лосев долгое время служил (1923-1930 гг.), но и сугубо «синтетические» названия тех «комиссий» в ней, в которых он подвизался.

> «*В Академии Алексей Федорович не только заведовал Музыкально-психологической комиссией (1924), но и был председателем Комиссии по форме при Философском отделении (1924—1925), а также заведовал Комиссией по изучению эстетических учений того же отделения (1926—1927) и был членом Комиссии по изучению*

художественной терминологии при Философском отделении (1928). А.Ф. Лосев с большой ответственностью участвовал в жизни ГАХН'а. В 1924—1925 гг. за 7 месяцев он посетил 31 доклад философского отделения; в 1925 — 1926 гг. за восемь месяцев он принял участие в обсуждении 38 докладов. С 1924 по 1929 г. сам выступил с 41 докладом. Как видим, научная работа шла чрезвычайно интенсивная» (Тахо-Годи. А.А. Философ хочет все понимать. Цит. изд. С.9-10).

Иначе говоря, «интенсивность докладов» гахнюков ни сколько не уступала «интенсивности докладов» и их «обсуждений» большевиков в своих комиссиях с не менее «мифическими» названиями. И вообще, как известно, этого «гахна» хватало в СССР. Однако, еще раз повторим, законы диалектики были неумолимы: всякое «наличное бытие», каким бы «гахном» оно не было на вид или не казалось, было жизненной необходимостью, к которой нужно было относиться как к явленному «абсолюту».

Особенно ярко это квази- и антихристианство Лосева (в чем и заключается сущность нового гностицизма) демонстрирует то, что, как и положено ортодоксальному гегельянцу, он рассматривает Христианство как результат исторического «развития» общечеловеческого духа как «абсолюта» собственной персоны.

«*…христианство есть только завершение инобытийного осуществления одного из моментов мифа. Христианству и всему, что оно завершает, видели мы, противостоит Каббала с своими новоевропейскими коррелятами [либерализмом, социализмом, анархизмом]. Таким образом, абсолютному мифу противостоят и христианство, и иудаизм, и их новоевропейские детища как нечто диалектически целое. Именно, все это есть только разные формы проявления инобытия абсолютного мифа. Значит, 1) абсолютно-полный миф распадается 2) в своем инобытии на а) гипостазированную объективную стихию (от примитивного язычества, кончая развитым христианством), б) которой противостоит субъективно-человеческая стихия, становящаяся на ее место (кульминирующая в каббалистическом обожествлении Израиля) и в) которая синтезируется с нею в новоевропейскую мифологию (либерализм, коммунизм, анархизм). 3) Вся эта стихия инобытия абсолютного мифа должна, по обычным правилам диалектики, синтезироваться с самим абсолютным мифом*».468

Что вообще является безотказным тестом на Христианство для религиозного мыслителя. То есть, если видите только одну эту идею (диалектическую генеалогию исторического Христианства) у кого бы ни было (каким бы «великим» и т.д. и т.п. он ни слыл среди «простых смертных»), знайте, перед вами человек, не имеющий ничего общего с учением Церкви.

«*…в человеческой истории <…> христианство явилось как соединение и внутреннее примирение восточного и западного образования в*

468 Там же; с. 434-435.

истине богочеловечества».469

Таким образом, в дискурсе Алексея Лосева мы имеем дело не более чем с очередной метаморфозой философии всеединства (и, в частности, гегельянской диалектики) в русской мысли. В основе этой системы взглядов лежит новая религия человека, или то, что мы называем неогностическим антропотеизмом Нового времени. В силу основной установки этой квазирелигиозной философии, всякая интеллектуальная самодеятельность человека (будь то художественное, научное, философское, мифологическое, идеологическое или религиозное творчество) переживается здесь как сакральная, как исторически «необходимая» форма неоязыческой теофании (воплощения «абсолюта» как гностического «бога»). Попросту говоря, Лосев обожествлял «мифы народов мира» точно так же, как исторические племена Папуа Новой Гвинеи – атмосферные или социальные явления, или как советский человек – речь чокнутого вождя с трибуны на очередном съезде партии, или как Достоевский – дурные привычки русского народа, или каббалисты – израильского и т.д.

469 Соловьев В. Великий спор и христианская политика / Владимир Соловьев. Спор о справедливости. Москва-Харьков, 1999. С.297.

«Народ-богоносец»

Для славянофильской апологетики характерна идея прямой зависимости принятия Христианства теми или иными народами (и, соответственно, его отторжения другими) от каких-то внутренне присущих им духовно-нравственных качеств и даже от характера их языческих верований (более или менее предрасположенных к «синтезу» с Евангелием). Будет или не будет просвещен тот или иной народ светом евангельской Истины, крестится ли он и пребудет в Церкви Божией, сие обусловлено особенностями духовного и ментального склада этих народов, где одни априори обладают перед другими какими-то преимуществами, которые они имеют в себе либо исторически сложившимися, либо врожденными.

«*Придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины; но теперь мы видим, что формы религии до некоторой степени соответствуют разделению племен. Христианство озаряет только народы индо–германские и весьма слабо проникло в отрасль семитическую».*

«…свидетельства древних согласны насчет незлобивого характера эфиопцев, несмотря на их войны с Египтом; может быть, этим свойствам народа и преданиям еврейским должно приписать скорое обращение Эфиопии в христианство».

«Области славянские (чехи, моравы, Русь) представляли в IX–м и в X–м веке после Р. Х. редкий пример народа, так сказать, не ждущего христианства, а идущего к нему навстречу».470

«*В России Христианская Религия была еще чище и святее*».471

«*Даже само христианство – явление, имевшее до сих пор самое огромное влияние на судьбы человечества и которое должно со временем обнять его вполне, – становится историческою гранью судеб каждого народа в различное время. Если принять христианство за главную – историческую грань, то история Рима, имеющая своим предметом жизнь одного и того же народа, была бы расколота на две части, между тем как вторая есть, очевидно, дальнейшее развитие первой…*».472

«*…учитель мужика "в деле веры его" – это сама почва, это вся земля русская <…> верования эти как бы рождаются вместе с ним и*

470 Хомяков А. Записки о всемирной истории / Полн. собр. соч. А.С. Хомякова. Изд. 4-е. М., 1904. Т.V. С. 19, 200-201, 319.

471 Киреевский И. Девятнадцатый век / Киреевский И. Полн. собр. соч. в 2 т. М., 1911. Т.1. С.100.

472 Данилевский Н. Россия и Европа. М., «Институт русской цивилизации», 2008. С.100-101.

укрепляются в сердце его вместе с жизнию».473

На первый взгляд, в этой идеи нет ничего предосудительного с христианской точки зрения, потому что, как мы знаем, «семя» благодати Божией, «зерно» Царства Небесного, «семя» Благой вести должно упасть в «добрую почву» (Мф 13:8), а в «каменистой» или в «тернии» оно оказывается бесплодным. Но правомерно ли переносить образность этой евангельской притчи, повествующей о процессе воздействия благодати на человеческую душу, в область этническую и историософскую? В притче о Сеятеле метафорически описывается духовный механизм спасения человека, который носит наднациональный характер. Более того, согласно открытым нам в Новом Завете истинам, все качества человека, относящиеся к его национальной принадлежности, в Церкви Христовой переходят в разряд характеристик «ветхого человека», которые, в лучшем случае, теряют всякое значение в ней, а в худшем – оказываются источником греховных наклонностей и предрасположенностей. «Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе. Итак, умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение, за которые гнев Божий грядёт на сынов противления, в которых и вы некогда обращались, когда жили между ними. <…> совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всём Христос. Итак облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благость, смиренномудрие, кротость, долготерпение…» (Кол 3:1-12).

Это говорит о том, что в философии славянофильства мы имеем дело с характерным для религиозной мысли модерна гностическим отрицанием роли Божественной благодати в спасении человека, что в лучшем случае выражается в более умеренной форме своего рода пелагианского умаления этой роли.

> «*Мифология* [язычество. – А.Б.] *и откровение* [Христианство. – А.Б.]*, по Шеллингу, относятся взаимно как естественное к сверхъестественному, но естественное содержится* [относится. – А.Б.] *к сверхъестественному, как предыдущее к последующему. Потому сверхъестественное есть не что иное, как побеждение естественного* [то есть «снятие» в процессе «диалектического развития». – А.Б.]*. Потому сверхъестественное может быть познано только в своем отношении к естественному. Таким образом, вместо прежнего* [христианского, ортодоксального. – А.Б.] *разделения религии на откровенную и естественную, Шеллинг принимает: 1) религию естественную — мифологию; 2) религию сверхъестественную — откровение; 3) порождение философии и умозрения — разумную*

473 Достоевский Ф. Дневник писателя. 1877, май-июнь, гл.4,I / Д.,XXV,168.

религию [гностицизм самого шеллингианства. – А.Б.]. *Но не должно понимать этого разделения таким образом, как будто эти три понятия о религии должны быть разнородны и разрозненны; особенно два первые находятся в такой тесной связи, то есть, сверхъестественное находится в таком близком отношении к естественному, что не иначе может являться, как только в момент своей победы над естественными верованиями, над религиями древности. Вследствие этого отношения, мифология и откровение отстоят не так далеко друг от друга, как обыкновенно думают; ложная религия есть только искажение истинной».*

«…первобытное единство человечества заключается в монотеизме, из которого потом, чрез отделение, возникли народы с многобожными религиями [где] каждый народ прямо при своем образовании уже является с решенным характером»,474

то есть, со своей религией, относящейся к «истинной» (или «абсолютной» – в терминах гегельянства) религии как частное к целому, или как «предыдущее к последующему». В целом, эта логика «диалектического развития» «религиозного сознания» сохраняется и в славянофильской мысли. Поэтому Христианство у Хомякова, Данилевского и Достоевского должно было в будущем «обнять все человечество» без остатка, потому что, по законам нового гностического всеединства, естественное переходит в сверхъестественное, язычество – в Христианство, человечество – в Богочеловечество, история мира – в Царствие Божие. «Развитие трактуется русским мыслителем как органический процесс самосовершенствования, саморазвития, переход от низшего к высшему, где низшая ступень производит из себя высшую; причем, оно рассматривается по аналогии с развитием организма как эволюция, развертывание внутренней сущности, ядра, исходной основы предмета, явления. Мыслитель согласен с Гегелем, что развитие — необходимый, имманентный процесс» (Снетова Н.В. Н.Н.Страхов и немецкая классическая философия).

Совершенно иначе обо всем этом «обыкновенно думали» до новых гностиков, то есть, в Христианстве, в вероучении Церкви. «Эллин, иудей, скиф…» для св. ап. Павла – это «ветхий человек», который, в том и суть, что не имеем в себе никаких природных предпосылок для принятия, усвоения и удержания благодати и истины Откровения. Изначально они (эти предпосылки), безусловно, были вложены Творцом в человеческую природу, но в результате грехопадения, это некогда «добрая почва», предназначенная для обитания в ней Божественной благодати, стала мертвой, «окамененно нечувственной» для божественного, поросшей сорняком греховных страстей, в которых нет места для «единых на потребу» «плодов Духа». И как синайский Закон не стал для иудеев источником спасения, так же природные добродетели, совесть и разум не только не явились для язычников средствами достижения вечной жизни, но – даже и хоть каким бы ни было подспорьем для этого, – настолько грехопадение повредило человеческое естество, что все его природные силы

474 Киреевский И. Речь Шеллинга / Полн. собр. соч. Цит. изд. Т.2. С.95,99.

оказались направленными к погибели человека, сделались инструментами греховной жизни. Поэтому «и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам”, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф 13:8), то есть, силен Бог и на камнях души человеческой (будь то еврей, грек или русский) возрастить святые христианские добродетели, потому что Он Бог и благодать Его всесильна. Только благодать Божия способна оживить умерщвленную грехом человеческую душу, сделать каменистую почву – «доброй», которая потому и называется «благодатной почвой», то есть, обновленной благодатью ветхой человеческой природой. «Посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать» (Мф 13:23). Но при этом, согласно догматическому учению Церкви, и все, относящееся к человеческому вкладу в дело его спасения Богом, к человеческому «разумению», в частности (изволению принять благодать и дать ей «ход» в своей душе) совершается тоже действием благодати, без которой и самый природно добрый человек «не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию»,475 потому что Пресвятая Троица «предварительно подает просвещающую благодать, которая доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с нею (если он не противится), и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию».476 «Такожде, аще кто речет, яко та же благодать Божия, яже о Исусе Христе Господе нашем, к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклонятися, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити: таковый да будет анафема».477 «…но или хощу, спаси мя, или не хощу, Христе Спасе мой, предвари скоро, скоро погибох».478 «Итак, то, что получили избранные, они получили даром, и не предшествовало у них что-то, что они дали бы первыми, чтобы им было воздано; ни за что сделал их Бог спасенными».479

Иными словами, и вера, и благоволение, и сами богоугодные дела христиан – от Бога Милующего, суть действие благодати Божией в человеке. Сначала Бог подает нам, мертвым во грехах наших, Свою просвещающую благодать, которая реанимируют нашу волю для самого желания добра и, в частности, для своего собственного спасения (которое есть наивысшее благо для человека), подготавливая нас тем самым для принятия Его спасительной

475 Послание Восточных патриархов о православной вере (1723 г.), чл. 14. Цит. изд.
476 Там же; чл. 3.
477 Карфагенский собор 418-419гг., пр. 112 (126). Цит. по изд.: Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша). Изд. «Свято-Троицкая Православная Миссия», 2004.
478 Православный молитвослов. Молитвы утренние. Молитва восьмая, ко Господу нашему Иисусу Христу.
479 блж. Августин. О предопределении святых / блж. Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АС – ТРАСТ», 2008. С.315.

благодати в Святых Таинствах Церкви, и, по божественному Его великодушию, вменяет это (дарованное Им само хотение спасаться) нам в праведность, чтобы такие младенцы умом, как славянофилы, думали, что это они сами по себе, как «русские» (или как «иудеи», «потомки Авраама», как думали фарисеи) являются обладателями этой подходящей для спасения «почвы»; что это они «привлекли» благодать своими делами, своим умом, своими «идеалами»... Но не так в Христианстве, где «от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Ин 1:16), которая сначала каменистую почву делает «доброй» (способной покоряться благодати) и «сжигает страстей терние», а затем на эту ставшую «доброй (благодатной) почву» подает сугубую благодать «обожения», или «подобия Божьего», или, собственно, спасения. Поэтому «и не думайте говорить в себе», вслед за фарисеями иудейства (или славянофильства, или греческого, или немецкого национал-мессианизма), что это мы потому православные, что мы русские («русский значит православный», как немолчно твердил Достоевский), или будет с нами, как со всеми перечисленными «великими народами»…

А, впрочем, все это давно уже произошло с Третьим Римом, как и со всеми предыдущими «духовными столицами мира», потому что по-другому, увы, на земле не бывает. «Ибо ты говоришь: “я богат, разбогател и ни в чём не имею нужды”; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг. Советую тебе купить у Меня золото, огнём очищенное, чтобы тебе обогатиться, и белую одежду, чтобы одеться и чтобы не видна была срамота наготы твоей, и глазною мазью помажь глаза твои, чтобы видеть» (Откр 3:17-18).

Отсюда гностическое понятие «народа-богоносца», придуманное Достоевским и прочно вошедшее в лексикон русского национал-мессианизма.

> «*Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ-“богоносец” — это русский народ*».480

Отношение «первостепенного бога» и остальных («особых и великих») «богов» здесь строится все по тому же диалектическому принципу частичности и полноты проявления «абсолюта» в человеческой истории,

> («*все те умы, которые по вековечным законам природы обречены на вечное мировое беспокойство, на искание новых формул идеала и нового слова, необходимых для развития человеческого организма*»),481

где высший («всечеловеческий») синтез «русского бога» заключается в религиозной вере в себя, в свою исключительность.

> «*Дух жизни, как говорит Писание, “реки воды живой”, иссякновением*

480 Достоевский Ф. Бесы. Ч.2, гл.1,VII / Д.,X,196.

481 Достоевский Ф Дневник писателя. 1877, январь, гл.3,I / Д.,XXV,152.

которых так угрожает Апокалипсис. <…> Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца».482

Иными словами, «великий народ» в почвенничестве является «богоносным» по самому банальному принципу «все свое ношу с собой». «Синтетическая личность народа» как воплощения «духа жизни» («Мировой Души», «Абсолютного Духа» и т.д.) – это и есть единственный «бог» этой религии. Отдельные же христианские понятия при этом используются не более чем в декоративных целях. Например:

«*Россия – это подножие Престола Божия. Как же Россия может быть отделена от Церкви? Да сама Россия в своем высшем проявлении это и есть Церковь. Россия и созидалась Богом и нашим народом-богоносцем, как государство-церковь*» (Романов И. Царь грядет!).

С чего бы это, спрашивается, в нынешней апостасийной России православному царю «грясти»? Откуда ему тут взяться? Но такова инерция диалектики всеединства, что русская религиозно-философская мысль уже просто не может мыслить никакими другими категориями, кроме тех языческих изуверств, что положили в ее основание Хомяков и Киреевский, Достоевский и Данилевский, Соловьев и Лосев, и другие «великие» и «первостепенные» русские гегельянцы и шеллингианцы… Если в Христианстве Россия еще как может быть отделена от Церкви Христовой, а именно, тем же самым образом, каким она была к ней присоединена (а именно, благодатью Божьей и ничем больше), то есть, как всякая тварь, может быть отлучена от Церкви (от благодати) за свои грехи, то в новом гностицизме всеединства сие невозможно, потому что «народ-богоносец» здесь является таковым как раз по своей природе, а не по благодати. И «русская почва» здесь «благодатна» именно по естеству, которое становится гностически «сверхъестественным» в ходе своего исторического развития как раскрытия внутренней потенции, а не путем получения благодати Христианства как таковой (трансцендентной ветхому естеству), то есть, милостью Божьей.

«…*субстанциальную модификацию благодати я вижу в Церкви. Тут такое же взаимоотношение, как и между Царством и Силой. Царство осуществляет Силу, Церковь же осуществляет Благодать. Слава овеществляет и воплощает световую энергию, Церковь же дает благоустроенную обитель Благодати. Церковь есть Благодать, данная как субстанция и тело. Это — вещественное сооружение Благодати*».483

Однако законы всеединства требует продолжения этой «внутренней жизни

482 Достоевский Ф. Бесы. Ч.2, гл.1,VII / Д.,X,198.

483 Лосев А. Диалектика мифа. Лосев А. «Диалектика мифа» и дополнение к ней. М., «Мысль», 2001. С.343.

Бога» во всякое «инобытие» (а не только в «инобытие» канонической Церкви), или дальнейшего «органического» («диалектически необходимого») воплощения «абсолютного» – в «относительном», сверхъестественного – в естественном. И в частности, воплощения «абсолютной» Силы – в земном «Царстве».

> «*Благодать как обитель и храм. Это — престол и место Благодати, алтарь ее, жертвенник ее, соборный организм Благодати, умный космос Благодати, телесно осуществленная в умной сфере субстанция Благодати*» (там же).

Так историческая Россия и становится непреходящим «престолом Божиим», российское государство – воплощением божественных Силы и Царства, а Русский Народ – воплощенным «богочеловечеством».

> «*Спасение, путь к которому указывает каббала, не есть, как в христианском гностицизме, спасение человеком своей души; это — спасение человеком мира и Божества (Шехины). Теоретической основой этой идеи спасения является учение о космическом значении человеческих поступков. Каббалистическая идея спасения порождает чрезвычайно своеобразный и напряженный религиозный пафос*…».484

Но в том-то и суть, что аналогичный пафос гностической теургии, идеологии спасения себя и мира самозваным и самосвятным «богочеловечеством», насквозь пронизывает и русское всеединство с его национал-мессианством.

> «…*знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ-“богоносец”, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова… Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя?»*.485

> «*От народа спасение Руси. <…> Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь. Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ — богоносец*».486

Эту же «русскую народную каббалу», рефлексию «величия своего предназначения в судьбах мира», Достоевский проповедует и в «Дневнике писателя», навсегда заражая русскую религиозную мысль гностическим ядом демонической гордыни такого самосознания.

> «*Россия, – пишет Андрей Сошенко во вступлении к книге, – понятие вне времени и пространства, Россия – прежде всего в Душе народной, в душе каждого русского человека, независимо от времен, в которых ему доводится жить. Ибо Русь тесно связана с Православием, Истиной*

484 Столпнер Б.Г. Каббала, как особый тип религиозного сознания (доклад в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева в Москве от 13.03.1914) / Лосев А. «Диалектика мифа» и дополнение к ней. М., «Мысль», 2001. С.523.

485 Достоевский Ф. Бесы, Ч. 2, гл. 1,VII / Д.,X,200.

486 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Кн. VI, гл.III / Д.,XIV,285.

Его. Россия – это Правда, Справедливость» (Скатов С. «Россия – понятие вне времени и пространства»).

И чем же, спрашивается, «Россия» с такими гностическими характеристиками «пакибытия» отличается от каббалистического Израиля, который аналогичным образом «укоренен в Боге», как сия «Русь» – в «Православии, Истине и Справедливости», или, одним словом, во «всесвятой» «Душе Народной»? «Не надейтесь на князей, на сына человеческого, в котором нет спасения. <…> Господь будет царствовать во веки, Бог твой, Сион, в род и род. Аллилуия» (Пс 145:3-10). В религии же патриотизма эта «аллилуйя» обращена как раз к «князьям и сынам человеческим», к Народу и Государству.

> *«…каббалистический Бог нуждается в Израиле, воплощается в него и становится им, почему миф о мировом владычестве обоженного Израиля, от вечности содержащегося в самом Боге, есть такая же диалектическая необходимость, как для платонического космоса — быть одушевленным существом и всемогущим, всеблаженным божеством или для Христа быть ипостасным богочеловеком. Впрочем, и исповедание мирового еврейства как абсолютного лика бытия все же есть относительная, а не абсолютная мифология. Это — одна из логических возможностей. Но так или иначе, а абсолютная мифология всегда есть определенная умная иконография бесконечности*».487

Вот и «исповедание всечеловечности» как «абсолютного лика бытия» у русских жертв гегельянства и шеллингианства есть «*такая же диалектическая необходимость*», легитимная составляющая гностической «*иконографии бесконечности*». Как *«каббалистический Бог нуждается в Израиле»* для самого Своего существования, так и Церковь Божия для русских мессианствующих диалектиков немыслима без России. Поэтому эта «преподобная и богоносная» «Душа Народная», это теократическое «государство-церковь» Достоевского и Соловьева и бесчисленного сонма их «апостолов» в русской мысли, ничем, по сути, не отличается от каббалистического «Израиля», являясь выражением аналогичного квазирелигиозного идолопоклонства и идолослужения. «Абсолютная Россия» здесь представляет собой эдакую гностическую «троицу», состоящую из Русского Государства («самодержавия»), Русской Церкви («православия») и Русского Народа («народности»), «единосущных и нераздельных».

И как в ветхозаветном иудаизме гностицизм каббалы явился выражением апостасии некогда богоизбранного народа, то есть, идеологической сублимацией реального богоотступничества («компенсацией» утраты божественной благодати – «бесовской прелестью» внутренне генерируемой ветхим естеством «духовной силы»), аналогичную природу имеет и новый гностицизм всех национал-мессианизмов эпохи модерна как богоотступничества уже «нового Израиля» как некогда христианских народов.

487 Лосев А. Диалектика мифа. Цит. изд. С. 226-227.

«Нравственный консенсус» и «благодать на благодать»

Два фрагмента Нового Завета, Евангелие и Апостол, которые читаются на Утрени в день Святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла, привлекли наше внимание, думается, не случайностью выбора именно этих мест для этого праздника, потому что они так хорошо дополняют и объясняют друг друга.

«…Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: <…> за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф 16:13-16).

В данном фрагменте, мы видим, что св. ап. Петр один (среди всех экзаменуемых Христом-Богом) исповедовал Иисуса Сыном Божиим не по какой иной причине (в частности, каких-либо персональных качеств), как по той единственной, что Сам же Господь Бог априори «открыл» ему эту истину, то есть, внушил ему ее действием благодати на его ум. И за это (то есть, за Свое же собственное избрание его в качестве того, кому эту божественную истину открыть) Бог еще и вознаграждает Симона, делает его тем духовным Камнем, на котором Он воздвигнет Свою Церковь, то есть, даст ему еще большую благодать. **«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал»** (Ин 15:16).

Вот это и есть тот единственно ортодоксальный сотериологический принцип, о котором говорит блж. Августин, определяя его как «**благодать на благодать**». «Итак, возлюбленные братия, если наша добрая жизнь» [великие христианские подвиги св. ап. Петра и Павда, в частности], «есть не что иное, как благодать Божия, то несомненно и вечная жизнь, которая воздается за добрую жизнь, есть также Божия благодать; ибо и она дается даром, поскольку дана даром первая тому, кому она дана. Но когда дается кому-либо первая [то есть жизнь в добре], то это просто благодать, а если дается ему вторая [то есть вечная жизнь], то она, будучи его, есть **благодать на благодать** (Ин 1:16**)**, как награда за праведность, и таким образом» [а не каким-либо другим, только в этом смысле] «будет истинным несомненно истинное – что **Бог воздаст каждому по делам его** (Мф 16:27; Рим 2:6; Пс 61:13)».488 **«И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать»** (Ин 1:16). Воистину блажен ты, святой Августин, великий Учитель Церкви, ибо несравненна благодать твоей премудрости!

488 блж. Августин. О благодати и свободном решении. Гл.VIII / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., изд. «АСТ-ТРАСТ», 2008. С.167.

«Скала» Петра – это не его тварная личность, имеющая что-то такое в себе, чего не имеют другие субъекты этой природы, существа из «плоти и крови». Вернее – это единственное принципиальное отличие Симона, ставшего Петром, и заключается в той сверхъестественной силе Божией, которую дал Ему Бог, что сделало из него существо, считай, иного онтологического рода, такое, на котором можно воздвигать Церковь Божию и «врата ада не одолеют ее». Что есть у Симона своего? – «Плоть и кровь» с их немощью, с которой он отрекся от Христа, как это делаем все мы, совершая те или иные смертные грехи. И вот именно из этих «камней» падшего человеческого естества, мертвых для духовной жизни, Бог Своею благодатью соделывает новых «сынов Авраама», подавая им сверхъестественную силу веры. «…**ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф 3:9).** Примечательно, что в этих двух фрагментах из Евангелия от Матфея, образ «камня» используется в противоположных смыслах. В первом случае (Мф 16:13-17) ветхий человек («плоть и кровь») Симон делается благодатным Камнем (св. ап. Петром), а во втором (Мф 3:9), наоборот, «плоть и кровь» ветхого человека сравнивается с безжизненным камнем, из которого Бог властен сотворить нового Израиля. Соответственно, если объединить эти два фрагмента, то мы и получим формулу христианского спасения: «…**ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть… Камень (св. Петра)… и врата ада не одолеют его».** Это и есть сверхъестественная алхимия спасения как обожения, преображения косного камня ветхого естества в драгоценный Камень благодати Божией. **«Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр 2:17).**

Что может сделать «плоть и кровь» против силы ада (то есть, природной силы падших ангелов)? – Ничего, ибо эти силы количественно несоизмеримы. Но Камень, которым стал Петр, – это Благодать, или нетварная сила Бога, которая превосходит тварную силу «ада» уже не просто количественно (как сила «ада» – силу Симона как «плоти и крови»), но бесконечно. Силу Бога не с чем сравнить в тварном мире, потому что она другой природы, которой в тварном мире просто нет эквивалента. Даже если суммировать всю энергию, которая выделяется всеми звездами во Вселенной как термоядерными реакторами, эта непостижимая уму цифра будет меньше «минимального количества» силы Бога, потому именно Он и является Творцом этих процессов и способен наращивать их мощность бесконечно. Поэтому **«если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдёт; и ничего не будет невозможного для вас»** (Мф 17:20), потому что истинная вера – это благодатная сила, которую дает Бог, где «гора» – это все тот же «камень», сдвинуть с места который в духовном плане способна только божественная благодать как «перводвигатель» спасения. Сдвинуть с места камень неверия ветхого естества усилием тварной воли самого человека так же невозможно, как переместить гору

телекинезом мысли. Но «крупица» благодати способна сделать и то, и другое, потому что это сила Бога.

Поэтому слова Христа, обращенные к св. ап. Петру, «**блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах»**, тождественны первой заповеди блаженства: **«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3)**. Именно эту собственную духовную нищету Симона и открыл ему Господь, оставив его Своим благодатным укреплением и попустив ему, понадеявшемуся на собственные силы, отречься от Себя. Потому что, безусловно и вне всякого сомнения, Господь властен был так укрепить Петра еще до Своего Воскресения, что тот не отрекся бы от него и до этого.

Поэтому и читается одновременно с этим фрагментом в Доме Господнем в этот день другой фрагмент нового Завета, где другой ветхий «камень» (а именно, Савл), сделавшийся благодатной Скалой (Павлом) свидетельствует: **«И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений»** [в частности, откровением Божиим о том, что Иисус есть Сын Бога живаго], **«дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но [Господь] сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей, ибо СИЛА МОЯ СОВЕРШАЕТСЯ В НЕМОЩИ”. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2Кор 12:7-9)**.

«Ведь и правда была заслуга у апостола Павла, только злая, когда он гнал Церковь <…> Итак, хотя он и имел эту злую заслугу, ему было воздано добром за зло, поэтому далее он прибавляет: **Но благодатью Божию я есмь то, что есмь.** А чтобы показать также и свободное решение, тут же продолжает: **И благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех потрудился** (1Кор 15:10). Ведь это самое свободное решение он и в других возбуждает, в тех, кому говорит: **Мы молим [вас], чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами** (2Кор 6:1). Ибо зачем он умоляет их, если они так приняли благодать, что лишились собственной воли? Однако, чтобы не подумали» [как думали пелагиане, с которыми полемизирует блж. Августин, и как склонны думать новые пелагиане – представители «нравственного монизма»], «что сама воля может совершать что-то доброе без благодати Божией, к своим словам: **Благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех потрудился**, он тотчас присоединяет: **Не я впрочем, но благодать Божия со мною** (1 Кор 15:10). Итак, не одна благодать, и не один он, но благодать Божия вместе с ним. **А в отношении того, что он был призван с неба и обратился благодаря этой великому и действенному признанию» [«Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах»], – «ЭТО СОВЕРШИЛА ОДНА ЛИШЬ БЛАГОДАТЬ,** поскольку много было у него заслуг, но лишь злых».489 Потому что добрые заслуги и дела, достойные спасения, появляются у человека (новой твари во Христе) только после того, как будет дана благодать

489 блж. Августин. О благодати и свободном решении. Гл.V. Цит. изд. С.159-160.

и исключительно благодаря ее сокрушительной силе. **«Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус, воззрев, сказал им: человекам это невозможно, Богу же всё возможно»** (Мф 19:25-26).

О чем здесь идет речь? Если в спасении нуждается весь человек, то в спасении нуждается и его природная воля, которая, будучи тварной, не может, строго говоря, являться производительной силой спасения, которое есть обожение, то есть, сверхъестественный процесс, а значит, от начала и до конца совершаемый благодатью. Тварность воли человека обуславливает ее амбивалетность, или непостоянство в добре. То «благоволение», которое появляется в «человецах» после прихода в мир Спасителя, тоже есть действие благодати, дающий тем, кто покоряется ей, еще большую благодать как дар «пребывания в добре» (в терминах блж. Августина). И вот именно с этим как с августинизмом, ведет полемику «нравственный монизм» как новое пелагианство, где свободная воля это именно одна из производительных сил спасения наряду с благодатью. Воля здесь это не спасаемое, но спасающее. Это означает, что «нравственный монизм» является богословским лжеучением не только в своем отрицании общецерковного догмата Искупления, но даже в том аспекте сотериологии (а именно, в соотношении благодати и свободной воли в деле спасения), где его ортодоксальность обычно не подвергается сомнению. Между тем оно тоже не соответствует учению Церкви, которому, напротив, полностью соответствует учение блж. Августина. «Хотя человек прежде возрождения может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро, но чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное (**ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), — для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных; так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни во Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию**».490

Поэтому, когда в проповедях нового богословия мы слышим о «нравственном консенсусе», который объединяет всех людей «доброй воли», включая даже «атеистов», выступая основанием для «межрелигиозного и межконфессионального диалога», духовно примиряя все «мировые религии», придерживающиеся этих «традиционных ценностей» и т.д. и т.п., мы должны отдавать себе отчет в том, что все это не имеет никакого отношения к истинам той веры, которая открыта в Евангелии и в учении Церкви, согласно которым, спасая человека, Бог в буквальном смысле воздает ему добром за зло, а не справедливо вознаграждает его добрые дела и заслуги, потому что они суть тоже безвозмездные дары Божии, потому что Он – Бог, и Его благости и милости нет никакого эквивалента в мире «нравственный ценностей». Фарисей Савл гнал Святую Церковь – и за это Бог сделал его

490 Послание патриархов восточно-кафолическия церкви о православной вере 1723 г. Цит. по изд.: Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

первоверховным апостолом! Рыбак Симон трижды отрекся от Христа – и за это Бог сделал его Камнем, на которым воздвиг твердыню Своей Церкви!

«Итак, от полноты Его мы приняли по своей мере как бы частицы наши, чтобы нам жить хорошо, как сказано: **Уделил Бог [каждому] по мере веры** (Рим 12:3), поскольку **каждый имеет свой дар от Бога, один так, другой иначе** (1Кор 7:7), – это и есть [просто] благодать. Но помимо этого мы получим и **благодать на благодать**, когда воздана будет нам вечная жизнь, о которой апостол говорит: **А благодать Божия – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем**, тогда как выше сказал: **возмездие за грех – смерть** (Рим 6:23). И возмездие это заслуженно, поскольку вечная смерть воздается за служение диаволу как нечто должное. Здесь вполне мог он сказать, и сказать справедливо: “А вознаграждение за праведность – жизнь вечная”, однако предпочел сказать: **А благодать Божия – вечная жизнь**, чтобы отсюда мы поняли, что Бог приводит нас в вечную жизнь не по нашим заслугам, но Своей милости. Об этой милости в псалме человек Божий говорит душе своей: **Венчает тебя милостью и милосердием** (Пс 102:4). Разве не за добрые дела воздается венец? Но поскольку и сами эти добрые дела производит в добрых людях Тот, о Ком сказано: **Потому что Бог производит в вас и желание и действие по доброй воле** (Флп 2:13), то и псалом говорит: **Он венчает тебя милостью и милосердием, ведь по Его милости мы совершаем добрые дела, за которые нам воздается венец**».491

Святые апостолы Петре и Павле, молите Бога о нас!

491 блж. Августин. О благодати и свободном решении. Гл. XI. Цит. изд. С.167-168.

© Буздалов А.В. 2021.