В какого Бога верит русский человек?

10 апреля 2013 года в «Российской газете» появилась ***статья*** *А.С. Кончаловского, в которой режиссер поделился своими мыслями о месте веры в мировосприятии народа России в исторической перспективе и в настоящее время. В полемику с ним на страницах газеты* ***вступил*** *25 апреля председатель ОВЦС митрополит Волоколамский Иларион. Публикуем полный текст статьи:*

Статья Андрея Сергеевича Кончаловского «В какого бога верит русский человек», опубликованная в «Российской газете», вызывает неоднозначную реакцию.

С одной стороны, в статье поставлены глубокие, во многом сохраняющие актуальность вопросы, которые не могут не волновать всякого, кто задумывается о «путях России», о ее прошлом, настоящем и будущем. Очевидно, что автор болеет за свою страну, искренне желая, чтобы она плодотворно развивалась и достигла процветания.

С другой стороны, не менее очевидно и то, что в данном случае мы имеем дело лишь с одним из возможных взглядов на российскую историю и современность, причем таким, который имеет у нас давнюю традицию. В русской интеллектуальной истории сторонников такого взгляда именуют «западниками» (имею в виду широкое направление мысли). Рассматривая историософские вопросы, они задают определенную перспективу, которая и определяет, что является главным, а что второстепенным, какие ответы следует признавать правильными, а какие – заведомо ложными.

Реальную историю нельзя переписать. Возможны разные ее интерпретации, но факты всегда остаются фактами. Вместе с тем, чтобы разобраться в истории и принимать верные решения в современности, необходимо, на мой взгляд, слышать разные голоса, учитывать разные ракурсы. Другими словами, стараться достигать объемного видения. Односторонний, ограниченный взгляд вряд ли поможет нам в серьезных, ответственных размышлениях о «путях России». Именно такой взгляд я вижу в указанной статье, автор который пытается втиснуть всю историю России в прокрустово ложе своих западнических идей, искусно, но неубедительно жонглируя отдельными историческими фактами, именами, идеями и подходами, произвольно выдергивая их из общего контекста.

Безусловно, во взгляде «западников» на Россию (в том числе и тех, на которых ссылается автор – Чаадаев, Ключевский, Чехов) есть своя правда, часто горькая. Однако некоторые черты русской жизни вызывали горечь и у представителей другого интеллектуального направления –

«славянофилов» (достаточно вспомнить А.С. Хомякова, также упоминаемого в статье). Когда мы сегодня стараемся услышать голоса тех и других, главное, на мой взгляд, не в том, что одни идеализировали старомосковский жизненный уклад, а другие – западноевропейский путь развития. Самые важные вопросы касаются различий в представлениях об общественном идеале, об основополагающих ценностях, прежде всего религиозных и нравственных, и уже как следствие – о путях развития и об исцелении тех общественных болезней, которые требуют уврачевания.

Автор статьи начинает с исторического рассмотрения «русской религиозной идеи», но завершает тезисом о необходимости «вывода “большого” русского народа из “добуржуазного” состояния». Критикуя то, что он считает «русской религиозной идеей», которая якобы не претерпевает существенных изменений на протяжении многих веков, он при этом молчаливо исходит из некоего собственного кредо: благо России в утверждении, хоть и запоздалом, «буржуазности», то есть городской западноевропейской культуры, главными действующими лицами которой являются безличные анонимные (sic!) индивиды. (Цитирую: «Анонимная ответственность человека перед богом есть основа современного общества».)

В этих рассуждениях поражают две логические неувязки.

Во-первых, обвинение русской православной традиции в доминировании «веры без мысли» сочетается у автора с рационально не обоснованной верой в истинность и полезность для России «буржуазного» общественного идеала (как он описан в статье). Между тем полезность такого идеала совсем не очевидна. Широко известна критика «буржуазности» внутри самой западной мысли, причем совсем не только с левых, социалистических, позиций, но и с позиций, скорее, правых, в том числе религиозных. Говоря о последних, достаточно назвать самые известные имена ныне здравствующих мыслителей: канадского католического философа Чарльза Тейлора, американского еврейского мыслителя Майкла Уолцера, греческого православного философа и богослова Христоса Яннараса, – если не упоминать многих других, среди которых есть и протестанты. А в русской религиозной интеллектуальной традиции наиболее ярким критиком «буржуазности» был Константин Леонтьев, относящийся к поздним славянофилам.

Понимание буржуазности как верности неким единственно правильным «европейским ценностям» – это разновидность светской веры. У такой веры, конечно, есть своя рациональная аргументация, но в указанной статье она отсутствует. А потому там нет и каких-либо возражений против иных взглядов на идеологию западноевропейского буржуазного индивидуализма и либерализма.

Вторая логическая неувязка связана с утверждением автора о том, что в русской православной традиции побеждает язычество и двоеверие, а то и «троеверие».

Языческие предрассудки, действительно, всегда присутствовали и до сих пор дают о себе знать в нашей религиозной жизни – такова уж природа религиозной психологии. Озабоченность этой проблемой была характерна для православного пастырства еще в византийскую эпоху и много позже. Выдающийся православный богослов XX века протопресвитер Александр Шмеман справедливо отмечал в своей книге «Исторический пути Православия», что «язычество – это не только религия, хронологически предшествовавшая христианству и уничтоженная его появлением, но это некий постоянный и “естественный” полюс самой религии и в этом смысле вечная опасность для всякой религии. Христианство требует непрестанного усилия, безостановочного наполнения формы содержанием, самопроверки, “испытания духов”; язычество же и есть отрыв формы от содержания, выделение ее как самоценности и самоцели. Это возвращение к естественной религии, к вере в формулу, в обряд, в “святыню” безотносительно к их содержанию и духовному смыслу. Но тогда и сам христианский обряд и сама христианская Святыня могут легко стать предметом именно языческого поклонения, заслонить собою то, ради чего одного они и существуют: освобождающую силу Истины».

Против магического восприятия святыни – мощей, икон, крестов и других христианских реликвий – издревле выступали подвижники-аскеты. Преподобный Варсонофий Великий (VI век) учил: «Если вы проходите мимо мощей, сотворите поклон раз, два, три – но этого достаточно... Перекреститесь три раза, если хотите, но не больше». С пережитками языческого отношения к христианству боролись многие наши архипастыри, например, святитель Тихон Задонский в его бытность воронежским епископом.

Однако, реагируя в связи с этой темой на указанную статью, хотел бы обратить внимание на следующее. Если христианин относится к святыне по-язычески, то это прежде всего измена самому христианству – в том смысле, что личное отношение к Спасителю Иисусу Христу, воплощенному Сыну Божию, подменяется магическим отношением к некоему безличному религиозному «артефакту», пользуясь выражением автора статьи. Но при этом тот же автор предлагает нам другую идею как более правильную – идею неких анонимных обязанностей человека, которые не связаны с его религиозной верой: «добросовестного труда, уплаты налогов...» И далее читаем весьма странное утверждение: «Личная анонимная ответственность – краеугольный камень современного государства и общества». Получается, что вместо анонимного религиозного магизма автор предлагает анонимный секулярный магизм.

С такой «светской идеей» автора трудно согласиться не только с религиозной, но и просто с человеческой точки зрения. Человеческая личность уникальна потому, что сотворена по образу и подобию Бога. Именно христианству европейская культура обязана таким представлением о личности. На протяжении двух тысячелетий христианство – и восточное, и западное – побуждает человека к подвигу веры, к личному духовному усилию, вопреки всем искушениям языческого

магизма. Таким всегда было православное богословие, русское в том числе.

Если общественные отношения, в которые вовлечен человек, утрачивают это личностное измерение, мы имеем дело с таким обществом, которое является механизмом – политическим, экономическим, культурным и бытовым. Это означает отказ от того понимания человека, которое отстаивает христианство.

Православные христиане не могут согласиться с тем, что Россия как европейская христианская страна, хотя бы и «окраинная», должна следовать той версии европеизма, которую предлагает автор статьи. Автор пишет о том, что Россия смогла сделать свой вклад в общеевропейскую и мировую культуру. Но она смогла это сделать именно потому, что ее общественный идеал далек от «анонимности» и «механистичности». Важно отметить, что этот вклад был сделан уже в эпоху европейской секуляризации, но его движущими силами были особая религиозная интуиция и особый религиозный опыт.

Историю русской философской и религиозной мысли можно оценивать пессимистически, а можно, наоборот, оптимистически. Все зависит от взгляда. Пессимисты видят недомыслие, оптимисты – напряженные, порой мучительные размышления многих очень одаренных, творческих людей о христианстве как вселенской вере и о русском православии как ее конкретном воплощении. Пессимисты видят засилье обрядоверия и магизма, оптимисты – свободную и содержательную дискуссию не только о России, но и о судьбах христианской цивилизации.

Автор статьи пишет: «Со времени появления христианства в Европе никогда не прекращались богословские споры. Свободная мысль тысячелетиями не боялась подвергать сомнению любые тезисы и обряды христианства. Русская же религиозная культура исключала это право и строилась только на вере». По словам автора, «наше девственное языческое сознание так и не узнало, что такое культура дискуссии», а религиозная мысль в России «не существовала до середины XIX века».

Исторические факты убедительно опровергают эти утверждения. В Средние века ситуация в Западной Европе была весьма далека от описанной автором статьи. Никакой «свободной мысли» в смысле позднейшего европейского вольнодумства в Западной Европе тогда не было – была Священная инквизиция и ее костры. На православной Руси также были отдельные сторонники инквизиционных методов борьбы с еретиками (святитель Геннадий Новгородский, преподобный Иосиф Волоцкий), но масштаб соответствующей практики даже невозможно сравнить с западноевропейским.

И как раз в борьбе с еретическими учениями, но также и во внутриправославной полемике

развивалась наша богословская мысль. За примерами далеко ходить не надо. XV век был временем особенно напряженной умственной работы и горячих дискуссий: это эпоха борьбы Церкви с ересью жидовствующих и церковно-богословского спора между «иосифлянами» и «нестяжателями». Именно в эту эпоху появляются первые оригинальные богословские труды русских авторов: догматическое сочинение преподобного Иосифа Волоцкого «Просветитель» и очерк православной аскетики преподобного Нила Сорского «Устав о скитской жизни». В публичной дискуссии – в авторских произведениях и на церковных соборах – обсуждались самые разные вопросы: об основополагающих догматах христианской веры, о призвании монашества и роли монастырей, о социальном служении Церкви, о соотношении светской и церковной власти и другие. Чисто церковная дискуссия приобретала широкий общественный и государственный масштаб. Для Русской Церкви она завершилась прославлением в лике святых двух идеологов этих направлений – преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Это было признанием реальности и действенности для русской церковной жизни апостольского завещания: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19).

Если в средневековой Европе инициатором гонений на инакомыслящих выступала католическая Церковь, расправлявшаяся с ними руками светской власти, то на Руси дело обстояло прямо противоположным образом: именно государство становилось гонителем инакомыслия и инаковерия. Так произошло со старообрядчеством. Раскол XVII века не имел бы таких тяжелых последствий, если бы к преследованию староверов не подключилось государство. Церковь никого не жгла и не осуждала на казнь. Думается, если бы в споре между сторонниками старого и нового обрядов государство заняло позицию стороннего наблюдателя, исход этих споров мог бы быть принципиально иным.

Автор статьи указывает на важную особенность русской христианской интеллектуальной истории, когда пишет: «Работа Кирилла и Мефодия привела к невероятной демократизации самого христианского учения. И это замечательно. Но, с другой стороны, будучи переложенным на древнеславянский, оно прервало связь самого учения с его философским обоснованием, с культурными корнями античной европейской цивилизации».

Это не новая мысль. В XX веке ее высказывали такие выдающиеся русские религиозные мыслители, как протоиерей Георгий Флоровский и Георгий Федотов. Последний писал: «На первый взгляд как будто славянский язык Церкви, облегчая задачу христианизации народа, не дает возникнуть отчужденной от него греческой (латинской) интеллигенции. Да, но какой ценой? Ценой отрыва от классической традиции…» В ответ Флоровский напоминает, что о таком «различии между русской и “европейской” культурами говорили уже давно, говорили именно славянофилы, в частности Иван Киреевский». Диагноз самого Флоровского жесткий: «И позже всего просыпается в русской душе логическая совесть – искренность и ответственность в

познании». В то же время он смотрит на проблему под особым углом, утверждая, что «кризис русского византинизма в XVI веке был с тем вместе и выпадением русской мысли из патристического наследия» в богословии.

Флоровский рассматривал «пути русского богословия» исходя из собственного взгляда на историю – взгляда по-своему однобокого, за что его критиковали современники. В частности, протоиерей Иоанн Мейендорф упрекал его за то, что всю российскую историю он рассматривает через призму византинизма, рассматривая Византию как некий идеал, до которого русская религиозная мысль так никогда и не доросла.

Кончаловский рассматривает историю с западнических позиций и критикует ее за то же, за что ее критиковал Флоровский, однако, в отличие от последнего, ему недостает знания фактического исторического материала. Так например, его заявление о том, что наши предки, получив славянский перевод Евангелия, были лишены «греческого и латинского языков» и «не имели возможности познать античную философию или софистику», входит в противоречие с историческими фактами. В одном из древнейших памятников русской литературы – «Повести о Петре, царевиче ордынском» имеется указание на то, что служба в Ростове Великом в середине XIII века в храме шла параллельно на русском и греческом языках. В сборнике кондаков XII века мы обнаруживаем греческие песнопения, данные в русской транскрипции. Из церковного языка грецизмы активно проникали в язык светский, деловой. Русь торговала с Византией и потому не была оторвана от ее культуры.

Контакты с Западной Европой также были весьма регулярными еще со времен Киевской Руси. А в XVI-XVIII веках Русская Церковь подверглась мощному западному, прежде всего латинскому влиянию. Даже духовное образование было выстроено первоначально на образцах, заимствованных из Европы. Мне довелось держать в руках диссертации студентов Московской Духовной Академии начала XIX века, написанные на латинском языке. Потребовались немалые усилия таких «церковных славянофилов», как святитель Филарет Московский, чтобы свернуть русское духовное образование с западнического пути и постепенно поставить его обратно на рельсы православного византинизма. Впрочем, окончательное освобождение русского богословия от «западного пленения» имело место уже в XX веке, в трудах богословов русской эмиграции, таких как упомянутые выше Флоровский и Шмеман.

XVI-XVII века и в Западной Европе и в России – это эпоха радикальных религиозных перемен. На Западе – Реформация. В России – исторические потрясения, связанные с правлением Иоанна Грозного, породившего новых мучеников (митрополит Филипп Московский, преподобный Корнилий Псково-Печерский), далее – с противостоянием иноземному, в религиозном отношении католическому, завоеванию, а позднее – с трагедией церковного раскола. Западные и русские

процессы с трудом поддаются сопоставлению, но можно с уверенностью сказать, что Россия, в отличие от Западной Европы, не пошла по «буржуазному» пути.

Безусловно, есть определенная связь между западной религиозной Реформацией, с одной стороны, и новой ролью, а также запросами «буржуазии», а лучше сказать «бюргерства», с другой. Однако вряд ли было бы правильным выводить одно из другого, как это делает автор статьи, утверждая, что «возникновение буржуазии привело в Европе к эволюции религиозного сознания» и что «возникшая буржуазия хотела сознательно осмыслить свои отношений с богом».

Религиозное сознание обладает своей собственной логикой. Заблуждаются те, кто объясняют его сторонними причинами – а затем пытаются использовать в политических, культурных и иных внерелигиозных целях. Реформация – религиозное и богословское событие, расколовшее западное христианство. Противостояние протестантов и католиков было очень жестким, и оно в определенной мере сохраняется до сего дня. Совершенно неверно сводить этот, теперь уже многовековой, религиозный спор к процессам «интеллектуализации религиозного сознания, через которое проходили другие христианские конфессии», как это делает автор. Мартин Лютер, рафинированный богослов-интеллектуал, делает упор именно на вере – sola fide, а Жан Кальвин в Женеве сжигает еретиков на кострах.

Конечно, католическая Контрреформация и развитие протестантского богословия имели своим следствием усложнение западного богословского мышления и даже его расцвет, особенно в XX веке. Но в то же время, если говорить о XX веке, то расцвета тогда достигло и православное богословие, ставшее неотъемлемой частью современной общехристианской дискуссии по самым разным, теоретическим и практическим, вопросам. Православная мысль – как в форме строгого церковного богословия, так и в форме религиозно-философских размышлений – была и еще будет востребована в силу тех особенностей восточно-христианской религиозной традиции, которые свидетельствуют об изначальном церковном предании, но в той или иной степени были утрачены западным христианством.

Конечно, на Руси не было университетов в классическом европейском смысле этого слова. А в университетах, созданных в послепетровскую эпоху, богословие не было представлено, так как изучалось оно в духовных академиях. Это исторический факт. Но нужно ли нам сегодня бесконечно печалиться по этому поводу? Не лучше ли подумать о том, как восполнить этот исторический пробел?

Включение православного богословия в современный российский светский университет – дело трудное. Эта трудность связана не только с отсутствием традиции, но и с советским идеологическим наследием, а также с нынешними «антиклерикальными» тенденциями в нашем

университетском и академическом сообществе. Однако практика убедительно показывает востребованность богословия в светской академической среде. Свидетельством этому является открытие все новых и новых теологических факультетов и кафедр в ведущих вузах страны.

Но давайте посмотрим на вопрос о присутствии богословия в современном университете с «западнической» точки зрения. Если в российском прошлом не было классических западных университетов, где богословие было «царицей наук» и при этом никак не препятствовало, но, наоборот, способствовало «культуре дискуссии», в том числе «критическому осмыслению христианской веры» (как, видимо, считает автор рассматриваемой статьи), то почему бы не ввести в учебно-научное пространство современного российского университета, то есть в пространство «универсума знаний», – рациональную христианскую составляющую, то есть богословие с его многовековой традицией?! Тем более в нынешней ситуации, когда, после десятилетий засилья атеистической идеологии, более чем актуальным является как раз тот вопрос, который задает автор статьи: «Что знает русский человек о Боге?»

Взгляд автора на религиозность российского общества в период после большевистской революции 1917 года просто неверен. В соответствии со своей общей идеей, он связывает антирелигиозные эксцессы той эпохи с «языческой “пассионарностью” русского народа», который якобы «продемонстрировал возвращение к варварской цивилизации, уничтожив непонятный и враждебный мир “другой” европейской России». И более того – «народа, вырвавшегося из-под векового гнета… института церкви. Иначе чем можно объяснить, что большинство христианского населения огромной страны так охотно поддалось атеистической, марксистской пропаганде и начало само глумиться над религиозными храмами и святынями, уничтожать духовенство и, с леденящим кровь вдохновением, участвовать в уничтожении собратьев».

Это ошибочный взгляд. Сошлемся на специалиста – доктора исторических наук, ведущего научного сотрудника Института российской истории РАН В.Б. Жиромскую, которая сообщает малоизвестные широкой публике факты, касающиеся религиозности населения Советской России в роковом 1937 году. К этому времени гонения на религию продолжались уже 20 лет: духовенство и монашество было истреблено почти поголовно, монастыри закрыты все до одного, большинство храмов разрушено и закрыто. И вот – перепись населения, инициированная Сталиным: «80% опрошенного населения ответили на вопрос о религии. Лишь 1 млн. человек предпочли отмолчаться, ссылаясь на то, что “ответственны только перед Богом” или что “Богу известно, верующий я или нет”… По данным переписи, в СССР верующих среди лиц в возрасте 16 лет и старше оказалось больше, чем неверующих: 55,3 млн. против 42,2 млн., или 56,7% против 43,3 % от всех выразивших свое отношение к религии. В действительности верующих было, конечно, еще больше. Часть ответов могла быть неискренней. Кроме того, с большой долей вероятности можно

предположить, что в основном не ответившие на вопрос о религии были верующими» .

Радикализация религиозного вопроса в России – «Бог есть» или «Бога нет» – достигла своего апогея в период господства коммунистического «светского язычества». Именно большевистский атеизм довел русского человека до выбора между двумя крайностями. И именно этот антирелигиозный идеологический режим заимствовал у исторического христианства его обрядовую сторону, лишь усилив ее магические искажения и возведя их в норму.

Совсем не русский народ в целом «поддался атеистической, марксистской пропаганде и начал глумиться над религиозными храмами и святынями», как пишет автор. Этой пропаганде поддалась лишь часть русского народа, соблазненная обещаниями рая на земле, искушением безбожного материализма. Именно в данном случае мы имеем дело, используя слова автора статьи, со своеобразной победой «языческой веры в одухотворенность предмета» – той псевдо-веры, которая всегда была и остается антиподом веры во Христа, в Божественную Личность, ставшую Человеком ради нашего спасения. Ибо для православного церковного сознания никакой священный предмет не может восприниматься как «материализация бога». (Цитирую: «Для русского православного любой связанный с верой предмет, артефакт – крестик, ладанка, поясок – являются священными, являются как бы материализацией бога». Замечу, что автор настойчиво, на протяжении всей статьи, пишет слово «Бог» со строчной буквы, за редкими исключениями).

В данном случае автор затрагивает изначальный и традиционный для христианского богословия вопрос о соотношении духовного и материального, чувственного и умопостигаемого. Этот «вечный вопрос» давно разрешен Церковью, но постоянно возникает вновь в светской интеллектуальной и духовной культуре. На этот вопрос по-своему пытался ответить и Лев Толстой, о котором неоднократно с сочувствием упоминает автор статьи.

В христианской религиозной мысли всегда были уклонения либо в обожествление природы, либо в спиритуализм и интеллектуализм. Лев Толстой в поздний период своего творчества являет собой пример такой рационализации христианства, которая окончательно порывает не только с церковной традицией, но и с глубинными смыслами Христова Евангелия.

Толстой искренне искал Бога, но при этом на определенном этапе противопоставил этот духовный поиск тому знанию Бога, которое накоплено в Церкви и содержится в ее памяти. Трагическая фигура Толстого должна сегодня напоминать нам не столько о каких-то «очевидных» интерпретациях Евангелия и христианства, сколько о том, что мы продолжаем жить в ситуации напряженной содержательной дискуссии о нашей вере и уповании. Эту напряженность поиска сохранял и сам «крамольный граф», в последнем своем исходе направившийся в Оптину пустынь, к старцам, к носителям великой духовной православной традиции.

Автор статьи активно ссылается на Чехова – совсем, казалось бы, не религиозного писателя (хотя и у Чехова есть произведения, проникнутые глубочайшей религиозной интуицией). Возьмем приведенную цитату из Чехова: «Между “есть Бог” и «нет Бога” лежит громадное целое поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец. Русский человек знает какую-либо одну из этих двух крайностей, середина же между ними не интересует его, и потому он обыкновенно не знает ничего или очень мало».

Эту цитату можно рассматривать как своеобразный краткий манифест безрелигиозного, секуляризированного сознания части русской интеллигенции «чеховской эпохи». Вопрос о Боге здесь чисто интеллектуальный, в лучшем случае культурный. Личное исповедание Бога воспринимается как «крайность», а нормой считается некая середина, «культура сомнения», так что сама духовная свобода человека оказывается неотделима от сомнения.

Но далее автор статьи заостряет свои рассуждения, ссылаясь уже не на Чехова, но на интерпретацию А. Чудакова, логика которого в высшей степени специфична: есть Бог или нет – неважно; главное – проходить «поле» между этими утверждениями; кто не проходит это «поле» – тот вообще не мыслит. И в завершении – диагноз: «Настоящая религия – в поисках бога» (опять – со строчной буквы; значит ли то, что речь идет о поисках некоего древнего или современного «языческого» бога?).

Но существуют и совсем другие представления о духовном пути, о поисках Бога и о сомнениях, которые сопровождают этот путь и этот поиск.

«Чеховские» поиски Бога ничем не завершаются. А толстовский поиск Бога закончился на почтовой станции Астапово, где писатель умирал в полной растерянности и полном одиночестве, изолированный своими поклонниками от мира подлинной религиозности, к которому в последние дни жизни он вновь потянулся. Трагедия Толстого заключалась в том, что на своем богоискательском пути он так и не встретил живого Бога. Того Бога, Который открывается в личности Иисуса Христа – Бога, ставшего человеком и явившего людям подлинный лик Бога. Этот лик остался для Толстого полностью заслоненным теми рассуждениями и умствованиями, которыми он попытался, не встретив Бога, подменить Его для самого себя и для своих поклонников.

Религиозный вопрос для такого типа мышления всегда остается вопросом о бесконечном интеллектуальном поиске некоей «религиозной идеи», к самой религии, по существу, не имеющей отношения. С «умственным богом» (здесь и мы употребим строчную букву), даже если его найти, не может быть никаких личных отношений. А Бог, которого человек обретает в реальном

внутреннем опыте, никак не может быть «серединой» или предметом сомнения: это Тот Бог, в существовании Которого человек не сомневается, потому что ощущает Его реальное онтологическое присутствие в своей жизни.

В христианского Бога не только «умственно» веруют – Его знают, с Ним общаются, Ему молятся, Ему задают вопросы и получают на них ответы. Господь Иисус Христос, воплощенный Бог, есть Спаситель мира и людей. Через глубоко личное духовное общение с Христом человеку открывается такое понимание мира, которое не может быть сведено ни к светскому рационализму, ни к религиозному магизму. Вся христианская аскетика – опыт святых подвижников веры – свидетельствует о том, что поиск Бога является главной целью христианина. Но это поиск осуществляется не через отвлеченное мышление и интеллектуальное сомнение, а прежде всего через молитвенный подвиг, следствием которого становится духовный опыт, и через добродетельную жизнь. Бога ищут не потому, что сомневаются в Его существовании, а потому, что стремятся к духовному общению с Ним.

Трактовка христианства, предложенная в статье А.С. Кончаловского, далека от церковной традиции. Внимательное чтение статьи обнаруживает, что вынесение автором в заголовок темы религиозной веры русского человека – это лишь риторическая фигура, способ привлечь внимание к своим размышлениям о «путях России». В существо православной веры русского человека автор вникнуть не смог, поскольку его интересуют не столько религиозные вопросы, сколько секулярные проблемы нашего общественного развития. Отсюда и странные сближения «нашей цивилизации» одновременно с «исламской цивилизацией», с «африканскими государствами» и с «древним язычеством».

Источник: https://mospat.ru/ru/news/52802/