

Труды  
САРАТОВСКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Выпуск 4*

*К 180-летию духовной школы*

  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
саратовской епархии  
САРАТОВ · 2010

*По благословению  
Епископа Саратовского и Вольского  
ЛОНГИНА*

**Главный редактор:**

Епископ Саратовский и Вольский ЛОНГИН

**Редакционная коллегия:**

игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов)  
протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО  
протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ  
священник Василий КУЦЕНКО  
КАШКИН А.С.

Т78 **Труды Саратовской православной духовной семинарии:** Сборник. Вып. 4.— Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2010.— 303 с.

ISBN 978-5-98599-094-2

В четвертом выпуске богословских трудов Саратовской православной духовной семинарии вниманию читателей предлагаются статьи по основным направлениям научных исследований, которые проводились преподавателями и воспитанниками нашей духовной школы. На страницах сборника можно ознакомиться с материалами по следующим разделам: апологетика, аскетика, библеистика, богословие, литургика, история Церкви, сектоведение, патрология, философия, педагогика, культурология, христианство и литература.

**ББК 86.372**

ISBN 978-5-98599-094-2

© Издательство Саратовской епархии, 2010

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Вниманию читателей предлагается четвертый выпуск богословских трудов преподавателей и воспитанников Саратовской православной духовной семинарии. Он выходит в юбилейный год: в 2010 году исполняется 180 лет с момента открытия духовной школы.

Семинария стала первым учебным заведением на территории Саратовской губернии. Начиная с 1830 года, в стенах духовной школы накапливались значительные традиции в сфере просвещения, образования и воспитания. Ведь семинария — это особое учебное заведение: школа пастырей Христовых. Здесь учат и учатся любви к Богу и к людям, без которой никого невозможно привести ко Господу. Из Саратовской семинарии вышли многие выдающиеся деятели Церкви и церковной науки, среди которых можно упомянуть епископа Петра (Екатериновского), библеиста А.П. Лопухина, профессора В.И. Несмелова, апологета Н.Н. Фиолетова, священномучеников протоиерея Константина Голубева, епископа Феофана (Ильменского), епископа Виктора (Островидова) и многих других. И сегодня преподаватели и воспитанники Саратовской семинарии принимают активное участие в общественной и духовно-просветительской деятельности, проведении научно-практических конференций регионального, общероссийского и международного масштаба. Постоянно проводятся общедоступные концерты духовной музыки, миссионерские и катехизаторские встречи с общественностью города Саратова и области.

Современная Саратовская семинария старается продолжать лучшие традиции отечественного богословского образования — это мы попытались отразить в очередном богословском сборнике. В четвертом выпуске «Трудов Саратовской православной духовной семинарии» вниманию читателей предлагаются статьи по основным направлениям научных исследований, которые проводились преподавателями и воспитанниками духовной школы. На страницах сборника можно ознакомиться с материалами по следующим разделам: апологетика, аскетика, библеистика, богословие, литургия, история Церкви, сектоведение, патрология, философия, педагогика, культурология, христианство и литература.



## РАЗДЕЛ I АПОЛОГЕТИКА

## ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ЛЮБВИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О НЕЙ В ЭТОЛОГИИ

*Любовь к Богу внушает тому,  
кто причастен ей,  
презирать всякое преходящее наслаждение,  
всякую боль и скорбь. Все святые,  
с радостью претерпевшие все это ради Христа,  
убедят тебя в этом.*

Преподобный Максим Исповедник<sup>1</sup>.

Христианская апологетика имеет давнюю историю полемики с приверженцами теории эволюции. Аргументация обеих сторон достаточно хорошо известна и не имеет особых новаций, несмотря на то, что теория Ч. Дарвина развивается и совершенствуется в социобиологии, эволюционной психологии и этологии. Представители этих наук, такие, например, как Р. Триверс, Д. Симонс, Д. Моррис, Э. Уилсон, Р. Докинз, Д. Вильямс, а из наших соотечественников А. Протопопов, утверждают, по сути, все то же, что и их учитель в своем труде «Происхождение видов» (1859). Понимание природы наследственности приводит их к выводу о том, что всем в живой природе управляют гены<sup>2</sup>, на которые влияет внешняя среда, или, точнее, по-научному — СЭА (среда эволюционной адаптации). Предлагают в связи с этим новое понимание

<sup>1</sup> *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. М., 1993. С. 115.

<sup>2</sup> В современной генетике отсутствует представление о гене как о некоей локализованной единице. (См.: *Льюин Б.* Гены. М., 1987.)

и новое определение естественного отбора: «Побеждают гены, способствующие выживанию и воспроизводству копий себя»<sup>3</sup>. С точки зрения богослова это никак не усиливает антирелигиозную базу эволюционистов, а, наоборот, только создает им новые трудности, ведь теперь к двум неизвестным (зарождение жизни и появление самосознания человека) добавляется третье — появление генов (или механизма синтеза белков). Их объяснение, кстати, заранее известно — господин великий случай. Для богослова же понимание природы наследственности — это аргумент в пользу бытия Творца вселенной, Который вложил в живую природу не только способность приспособляться, но и механизмы сохранения видов: *и сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее* (Быт. 1, 21).

Сегодня этологи заключают, что гены определяют все в человеке. «Альтруизм, сострадание, сочувствие, любовь, совесть, чувство справедливости — все это скрепляет общество и дает людям основания для высокой самооценки. И все это, как теперь можно уверенно полагать, имеет твердый генетический базис», — пишет в своей книге «Моральное животное» Р. Райт<sup>4</sup>. Согласно новой парадигме неodarвинистов именно гены создали мораль и стали причиной религиозности сознания человека.

В современной этологии, как известно, существует два направления: консервативное (К. Лоренца) и новаторское. Мы намеренно не рассматриваем позицию вторых и не касаемся ее научной критики, которая существует в весьма обстоятельных трудах<sup>5</sup>. В нашем докладе мы обратим свое

<sup>3</sup> *Райт Р.* Моральное животное. Ч. 2. С. 6 // [http://www.knigonosha.net/section-5/section-5-9/3858-Moralnoe\\_zhivotnoe-Rajt\\_Robert.html](http://www.knigonosha.net/section-5/section-5-9/3858-Moralnoe_zhivotnoe-Rajt_Robert.html)

<sup>4</sup> Там же. С. 8.

<sup>5</sup> См. для примера: *Панов Е.* Этология — ее истоки, становление и место в исследовании поведения. М., 1975.

внимание только на представление этологов о любви и причинах ее возникновения для того, чтобы сопоставить его с христианским учением о любви, поскольку это имеет практически важное значение для человека.

Этологи указывают, что альтруизм как источник любви появляется вместе с двуполым размножением. Действительно, разнополые существа должны иметь сильный объединяющий инстинкт, в противном случае эволюционный смысл двуполого способа размножения и сопутствующие ему генетические выгоды теряют всякий смысл. Именно поэтому у двуполых организмов по преимуществу возникает взаимопомощь, приводящая их к последующей социализации. Подобное явление наблюдается у всех организмов, практикующих двуполый способ размножения, начиная с царства насекомых. Альтруизм эволюционирует и у высших приматов: превращается в сложную эмоцию, имеющую непосредственную связь с инстинктом размножения, ибо в основе любви лежит либидо — сильное половое влечение. Таким образом, изначально любовь внеморальна и утилитарна. Поскольку человек представляется «прапрапра...внуком» шимпанзе и, возможно, гиббонов, то естественно, что к нему это имеет самое непосредственное отношение. Моногамность вида *homo sapiens*, например, уступает таковой у гиббонов. Вот что пишет Р. Райт: «Гиббоны малосоциальны. Каждое семейство занимает очень большой территориальный участок, иногда больше сотни акров, что неплохо защищает его от внебрачных развлечений. И гиббоны прогоняют любых пришельцев, которые могли бы украсть партнера или попользоваться им. Мы же, напротив, эволюционировали в больших группах, изобиловавших выгодными альтернативами в смысле генов и преданности. Наша главная отличительная черта — высокие мужские родительские инвестиции. В течение сотен тысяч лет, а может, и больше, естественный отбор приучил

мужчин любить своих детей, наградив их чувством, которым женщины наслаждались несколько предыдущих сот миллионов лет эволюции млекопитающих. За это же время естественный отбор наградил мужчин и женщин чувством любви друг к другу (по крайней мере — «любви» в очень широком смысле слова, нечасто достигающей той глубины преданности, которая обычна между родителем и ребенком). Однако, любовь это или не любовь, но мы — не гиббоны»<sup>6</sup>. Моногамность у людей, как считают этологи, сложилась довольно поздно. Как считает Р. Райт, по мере увеличения человеческого мозга моногамность, вероятно, зависела от культурного программирования. «Дети с двумя родителями могут иметь более высокий образовательный уровень, чем дети, которых воспитывает только один. Интересно, что естественный отбор как бы принимает это исчисление выгоды и преобразует результат вычислений в чувство — в частности, в ощущение любви. И не только любви к детям; первый шаг к формированию прочной родительской единицы — и для мужчины, и для женщины — сформировать сильное взаимное влечение»<sup>7</sup>. Но такая любовь не может быть идеальной: «чтобы полностью оценить, насколько велика дистанция между идеализированной любовью и практически реальной версией любви у людей, мы должны ... сфокусироваться не на эмоции как таковой, а на абстрактной эволюционной логике, ее воплощающей. В чем состоят соответствующие генетические выгоды самцов и самок у видов с внутренним оплодотворением, длительным сроком беременности, длительной зависимостью младенца от молока матери и довольно высокой мужской родительской инвестиционности? Обозрение этих выгод проясняет пути понимания того, как эволюция не только изобрела романтическую любовь, но и с самого начала

<sup>6</sup> Райт Р. Указ. соч. Ч. 1. С. 61.

<sup>7</sup> Там же. С. 38.

развратила ее»<sup>8</sup>. Поясняя мысль о нравственном несовершенстве любви, этологи приводят факты убийства из-за нее детенышей у животных (лангуры) и детоубийства в древних племенах. У Р. Райта читаем: «Детоубийство на почве неверности было приемлемо в различных человеческих обществах. Известны две культуры, в которых требовалось, чтобы дети у выходящих замуж женщин “с прошлым” были убиты. В культуре охотников-собирателей Аче (Парагвай) мужчины иногда совместно убивали новорожденного, у которого не было отца. <...> Гены, обеспечивающие подсознательную чувствительность мужчин к намекам на то, не сет или нет этот ребенок его гены, процветали»<sup>9</sup>. И это потому, что «единственная причина, по которой естественный отбор избрал отеческую любовь, состояла в предоставлении поддержки потомству»<sup>10</sup>, а «главная задача любви — привлечь к женщине мужчину, который будет достаточно хорош для ее потомства»<sup>11</sup>. Именно поэтому любовь практична или даже корыстна: «Любовь, как и ненависть, существует только из-за ее **прошлого** вклада в распространение генов. На уровне генов любовь к родному брату, детям или супругу совершенно корыстна, так же как и ненависть к врагу»<sup>12</sup>.

Этологи утверждают, что несмотря на свое происхождение, любовь выгодна объективно: «Понятно, что ненависть чаще, чем любовь, наносит вред с ощущением правоты. Именно поэтому я (Р. Райт. — *В.П.*) заявляю, что новая парадигма скорее приведет думающего человека к любви и отдалит от ненависти. Она помогает нам судить о каждом чувстве по его объективным достоинствам; а при оценке объективных качеств любовь обычно побежда-

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>10</sup> Там же. С. 71.

<sup>11</sup> Там же. С. 64.

<sup>12</sup> Там же. Ч. 4. С. 18.

ет»<sup>13</sup>. В то же время с позиции естественного отбора любовь у человека выглядит как генетическая ошибка: «Вечно меняющийся, но почти вечно неравный баланс привязанностей и обязанностей между родителем и ребенком — один из самых глубоких и наиболее сладко-горьких опытов жизни. Что показывает, как неточны могут быть гены, открывая и закрывая наши эмоциональные краны. Хотя вроде бы нет веского эволюционного смысла посвящать время и энергию старому, умирающему отцу, немногие из нас захотят или смогут повернуться к нему спиной. Упрямое ядро семейной любви сохраняется вне ее эволюционной полезности. Большинство из нас, возможно, довольны этой неточностью генетического управления, хотя, конечно, нет способа узнать, каким бы было наше мнение, если бы средство управления работало точно»<sup>14</sup>.

Итак, представление о любви в этологии выглядит следующим образом: любовь — это сложная эмоция высших приматов по преимуществу вида *homo sapiens*, имеющая в основе либидо и альтруизм как генетически обусловленные инстинкты организмов с двуполом размножением. И хотя Р. Райт называет любовь «драгоценным эволюционным ресурсом»<sup>15</sup>, в парадигме неодарвинистов, по сути, она остается лишь средством эффективного воспроизводства и транспортировки генов.

Если оценить такое представление о любви с точки зрения православного богословия, то его можно соотнести со святоотеческим учением о плотской любви человека, находящегося в состоянии поврежденности грехом.

Согласно Священному Писанию и учению отцов Церкви любовь по плоти, или плотская любовь, основана на сильном влечении, которое вложено в природу Богом как одно

<sup>13</sup> Там же. С. 19.

<sup>14</sup> Там же. Ч. 2. С. 16.

<sup>15</sup> Там же. Ч. 1. С. 72.



из средств спасения человека. «Бог создал пол в предвидении возможности — но именно только возможности — греха, чтобы сохранить человечество после грехопадения»<sup>16</sup>. Сохранить — не только по природе, но и нравственно. Святитель Иоанн Златоуст так говорит о семейных узах: «В самом деле, если бы люди просто появлялись на свет, то никто не имел бы расположения ни к кому. Если уже теперь, когда есть отцы, дети и внуки, многие не имеют попечения о многих, то тем более тогда»<sup>17</sup>. Мысль о «естественности» плотской любви встречаем и у преподобного Максима Исповедника<sup>18</sup>. Однако в результате грехопадения телесная природа или телесность вообще заняла в человеке не подобающее ей место — стала главенствовать. Для человека такое состояние губительно, как говорит пророк Давид: *но человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают* (Пс. 48, 13), поэтому требуется изменение или, точнее, исцеление его природы, а человек, рожденный от воды и Духа, должен смирять тело, покоряя его духу. Как верно замечал В. Лосский, «от нас требуется не только восстанавливающее человека целомудрие брака, но также — а может быть, и прежде всего — возвышающее его целомудрие монашества»<sup>19</sup>.

Между тем христианское учение о любви кардинально отличается от представления о ней в этологии. В новозаветном Откровении мы находим самое высокое и самое совершенное учение о Боге. Христос открыл миру истину о том, что Единый Вечный Бог есть Святая Троица, Которая пребывает в вечной и совершенной Любви, ибо *Бог есть Любовь* (1 Ин. 4, 16). Святитель Григорий Богослов писал:

<sup>16</sup> Лосский В.Н. Догматическое богословие. М., 1991. С. 246–247.

<sup>17</sup> Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 11. Кн. 2. Толкование на первое послание к Фессалоникийцам. СПб., 1905. С. 561.

<sup>18</sup> См.: Максим Исповедник, прп. О любви в четырех сотнях. М., 1845. С. 44, 72.

<sup>19</sup> Лосский В.Н. Указ. соч. С. 248.

«Если бы у нас кто спросил: что мы чествуем и чему поклоняемся? — Ответ готов: мы чтим любовь»<sup>20</sup>. Эта Божественная любовь не является самостоятельной природной силой или энергией, но действует и проявляется через Лица или Ипостаси Святой Троицы: Отца и Сына и Святого Духа. Эта Божественная любовь проявилась в творении мира и еще более явственно в спасении человека: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16). Крест Христов, на котором Он принес Себя в Жертву для спасения человека, есть величайшее свидетельство этой любви.

Учение о том, что Бог есть любовь, имеет самое непосредственное отношение к человеку. Человек создан как носитель образа Божия (см.: Быт. 1, 26–27) и призван к богоподобию. Он призван быть таким же совершенным в любви, как и его Отец Небесный: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48) — говорит Христос после наставления о том, что необходимо любить всех и даже врагов: *Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас* (Мф. 5, 44). Целью жизни для человека должно быть совершенство в любви, ибо без нее пропадает смысл бытия, без нее человек расчеловечивается. Именно поэтому Христос и дает заповеди, в которые укладывается все ветхозаветное и евангельское учение: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22, 37–39).

Для того чтобы лучше уяснить новозаветное учение о любви, необходимо вспомнить, что в древнегреческом языке для обозначения различных видов любви использовались

<sup>20</sup> Григорий Богослов, свт. Собр. творений: В 2 т. М.: ТСЛ, 1994. Т. 1. С. 338.

различные слова. Так, для обозначения любви с более или менее страстным характером, имеющей, как правило, похотливый, сексуальный элемент, использовался глагол *ereo*. Именно этот глагол необходимо употреблять, описывая плотскую любовь. «Отличительной чертой эротического чувства является то, что оно действует в человеке не только помимо его воли и разума, но часто и вопреки им; человек делает не то, что желал бы в спокойной рассудительной обстановке, но предается в стихию объявшего его чувства»<sup>21</sup>. «Для обозначения дружбы или интереса к какому-либо занятию в древнегреческом мире использовались существительное *filia* и глагол *fileo* (отсюда происходят слова «филология», «библиофилия» и др.). Это понятие подразумевает участие в процессе любви не только слепого чувства, но и естественной наклонности воли, хотя по-прежнему сохраняется значение непроизвольной симпатии: человеку порой трудно объяснить, почему математика ему нравится больше, чем физика, и по какой причине ему приятнее общаться с соседом по парте, а не с другим ближним»<sup>22</sup>. Но наиболее употребительным в Священном Писании для обозначения любви является греческий глагол *agapao*. Именно он стоит во всех многочисленных текстах Ветхого и Нового Заветов, где говорится о любви Бога и о любви к Богу (см.: Втор. 4, 37; Втор. 10, 15; Пс. 25, 8; Мф. 22, 37–39; Мк. 12, 30–31; Лк. 6, 27 и др.). Значение этого глагола лучше всего можно понять с помощью заповеди о любви к Богу Христа Спасителя, которую мы уже приводили. Господь говорит: **Возлюби Господа Бога твоего *всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим*** (Мф. 22, 37). Таким образом, любовь — это не только чувство, но и волевое

<sup>21</sup> Юревич Д., диак. Учение о любви в Священном Писании и современной психологии. С. 1 // <http://www.reshma.nov.ru/psychology/pastirskaloveinbible.htm>

<sup>22</sup> Там же. С. 2.

усилие в свете разума. Это духовная любовь в ее высших проявлениях, и она возможна по отношению даже к врагам, когда ни дружба, ни симпатия невозможны<sup>23</sup>.

Учением о любви пронизано все апостольское и святоотеческое учение. У апостола Павла находим знаменитый гимн любви: *Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает* (1 Кор. 13, 1–8). Но достичь такой любви, стяжать ее своими силами невозможно именно потому, как уже говорилось, что человек стал телесным, плотным, ветхим. Святитель Игнатий Брянчанинов пишет: «Не подумай, возлюбленный брат, чтоб заповедь любви к ближнему была так близка к нашему падшему сердцу: заповедь духовна, а нашим сердцем овладели плоть и кровь; заповедь — новая, а сердце наше — ветхое»<sup>24</sup>.

Святой Максим Исповедник в начале своего труда «О любви в четырех сотнях» дает глубочайшее понимание того, что есть истинная любовь и как она приобретает:

«1. Любовь есть доброе расположение души, по которому она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога. Не может достигнуть любви сей имеющий пристрастие к чему-либо земному.

<sup>23</sup> Там же. С. 2.

<sup>24</sup> Игнатий Брянчанинов, свт. Сочинения. М., 1993. Т. 1. О любви к ближнему. С. 123–124.



2. Любовь рождается от бесстрастия, бесстрастие от упования на Бога, упование от терпения и долготерпения. Сие последнее содержится в воздержании. Воздержание от страха Божия, страх от веры в Господа.

3. Верующий Господу страшится наказания. Страшащийся наказания воздерживается от страстей. Воздерживающийся от страстей терпеливо сносит скорби. Терпеливый в скорбях приобретает упование на Бога. Упование на Бога отрешает ум от всякого земного пристрастия. Отрешенный от сего ум получит любовь к Богу»<sup>25</sup>.

Истинная любовь не имеет практически ничего общего с тем, что мы называем плотской любовью. У святителя Игнатия Брянчанинова читаем: «Возлюби ближнего по указанию евангельских заповедей, — отнюдь не по влечению твоего сердца. Любовь, насажденная Богом в наше естество, повреждена падением и не может действовать правильно. Никак не попусти ей действовать! Действия ее лишены непорочности, мерзостны пред Богом, как жертва оскверненная; плоды действия душепагубны, убийственны»<sup>26</sup>. Следует обратить внимание на то, что в отличие от плотской любви, которая действует как природная сила, а значит, может обезличивать человека, истинная духовная любовь именно личностна, подобно тому как личностна и Божественная любовь. Для обретения подлинной любви нужен личный подвиг, усилие личности человека, проявляющееся в подвиге духовной борьбы. Не очистивший свое сердце от грехов и страстей не может обрести истинной любви.

Только после многих трудов борьбы с грехом и страстями, когда сердце человека очистится, можно говорить о достижении совершенной любви. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Когда не говоришь и не делаешь и в мыслях ничего порочного, когда не злобишься на оби-

<sup>25</sup> Максим Исповедник, *прп.* О любви в четырех сотнях. М., 1845. С. 7.

<sup>26</sup> Игнатий Брянчанинов, *свт.* Указ. соч. С. 124.

девшего и злословившего тебя, и когда во время молитвы имеешь ум постоянно отрешенный от вещества и образов: то знай, что ты возрос в меру безстрастия и совершенной любви»<sup>27</sup>. Сказанного вполне достаточно, чтобы понять принципиальную разницу оснований тех учений, которые мы рассмотрели.

С позиции этологии любовь — это производная естественного отбора, определяемая генами альтруизма, возникшими в недрах еще не во всем понятного, изумляющего своей точностью<sup>28</sup> и грандиозностью процесса синтеза белка, и закрепленная как выгодный поведенческий инстинкт. По сути своей любовь — это либидо, определяющее влечение полов и у человека сильно окрашенное эмоциями.

Для христиан любовь — это, прежде всего, Сам Бог. Любовь — это творческая сила, которая лежит в основе тварного мира. Любовь — это то, чем живет горний, ангельский мир. Любовь — это, по слову апостола, совокупность совершенств. Любовь — это единственный соответствующий природе человека способ бытия. Любовь — это подлинная жизнь человеческого духа.

Этолог А. Протопопов в своей статье<sup>29</sup> приводит высказывание Ф. Ларошфуко: «Истинная любовь подобна призраку: все о ней говорят, но никто ее не видел». Но ведь всем хорошо известно, что можно *видя не видеть* (ср.: Мф. 13, 13). Истинная Любовь — та, которую явил миру Христос Спаситель. Это та любовь, которая сияет в святых, это та любовь, которую стремится возыметь в душе своей каждый истинный ученик Христа. Прекрасно говорит об этом святой Максим Исповедник: «Многие сказали многое о любви, но только ища ее среди учеников Христовых, ты обретишь ее, ибо одни они

<sup>27</sup> Максим Исповедник, *прп.* Указ. соч. С. 68.

<sup>28</sup> См.: Льюин Б. Гены. М., 1987. С. 114.

<sup>29</sup> Протопопов А. Трактат о любви как ее понимает жуткий зануда // <http://www.koob.ru/protopopov>

имеют Учителем любви истинную Любовь, о которой говорится: *Если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание... а любви не имею, нет мне в том никакой пользы* (1 Кор. 13, 2–3). Стяжавший же любовь стяжал Самого Бога, поскольку *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 16). Ему слава во веки. Аминь»<sup>30</sup>.

ПЕТРОВИЧ К.Г.,  
III курс СПДС

## РОЛЬ РЕЛИГИИ

### В ПРОИСХОЖДЕНИИ И РАЗВИТИИ НАУКИ

До сих пор часто приходится слышать устаревшие штампы о том, что христианская Церковь боролась с наукой и уничтожала ее создателей. Чаще всего упоминаются в этой связи Джордано Бруно и Галилео Галилей. Однако неоспоримым, но малоизвестным является тот факт, что именно христианство внесло решающий вклад в возникновение научного мышления. Чтобы выяснить влияние религии на зарождение науки, кратко рассмотрим историю ее возникновения в связи с распространением христианства.

Прежде всего, мы должны будем констатировать, что современная наука возникла именно в христианской цивилизации. Предпосылки к ее возникновению, отдельные открытия и изобретения были, конечно, и в Древнем Египте, Древнем Китае, Древней Греции, и на арабском Среднем Востоке, но современная наука оформилась в начале Нового времени в христианской цивилизации<sup>1</sup>, в Западной Европе, на рубеже XVI–XVII веков. Не в иудейском, мусульманском, языческом или атеистическом мирах родилась наука, а в мире христианской догматики. Причем сами создатели научной парадигмы были людьми весьма религиозными<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Легойда В.* Мешают ли джинсы спасению. Опыт современной апологетики. М., 2007. С. 120.

<sup>2</sup> См.: *Кураев А., диак.* Диспут с атеистом. М., 2007. С. 132.

<sup>30</sup> *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1... С. 145.

С распространением христианства в сознании западного человека утвердились общемировоззренческие принципы, которые позволили с течением времени окончательно оформить тот феномен, который мы сегодня именуем наукой, современной наукой. Каковы же те мировоззренческие изменения и какова та почва, которая была удобрена христианством и на которой выросли плоды интеллекта? Этой почвой была античная философия.

Философия как самостоятельная область знаний, отличная от теологии, возникла в начале VI века до Р.Х. Самые первые греческие философы выступали как критики традиционной греческой мифологии, обвиняя ее в логической непоследовательности и безнравственности<sup>3</sup>. Именно из философии вышла современная наука. Научный метод философии основывается на том, что отвергаются опыты и наблюдения, а выводы о происхождении различных явлений природы делаются путем силлогизмов.

Христианство всегда выступало как носитель уникальной и всеобъемлющей истины. Это отношение к истине определило и отношение христианства к философии. Философия как таковая христианством не отвергалась, более того, признавалась ее важность. По словам Климента Александрийского, «древняя философия была делом Божественного промысла (в истории приготовления древнего мира к христианству). <...> Она необходима была грекам для руководства в правде ... детоводительствовала эллинов ко Христу, представляя в себе истину, хотя и темно, и не всю, но по частям»<sup>4</sup>.

До возникновения христианства весь известный мир, за исключением небольшого числа иудеев, был языческим. А в языческих религиях каждый природный феномен был

<sup>3</sup> См.: *Гайденок П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 7.

<sup>4</sup> Цит. по: *Андреев И.М.* Православная апологетика. М., 2006. С. 46.

божеством. Боги олицетворяли собой силы природы, которые истолковывались жрецами с помощью далеко не простых построений<sup>5</sup>. Когда христианство вошло в языческий мир, оно преодолело языческие предрассудки и демифологизировало природу, тем самым поспособствовав возникновению научного естествознания<sup>6</sup>.

Христианство же утверждает, что у звезд нет биографии. В книге Бытия Солнце и Луна называются «светило большее» и «светило меньшее», что подчеркивает служебность их функций и отсутствие у них божественности (см.: Быт. 1, 16). Под возмущенные крики языческих мудрецов Церковь провозгласила: «Кто говорит, что небо, солнце, луна, звезды, воды, которые выше небес, суть существа одушевленные и некоторые разумно-вещественные силы, — да будет анафема» (6-й анафематизм Собора 543 года)<sup>7</sup>.

Христианство категорически утверждает реальность существующего мира и происходящих и наблюдаемых в нем процессов. Идея универсального движения, присущего мирозданию, принципиально невыводима из человеческого опыта и является априорным суждением. Универсальность же и единство мира являются следствием единичности и единства Бога как Творца мира (см.: Быт. 1, 1).

Другим важнейшим мировоззренческим изменением, появившимся благодаря христианскому богословию, стала идея трансцендентности Бога. В античном сознании космос был неким высшим «божеством», то есть никем не сотворенной красотой, гармонией и порядком, который нельзя изучать, препарировать. В христианстве же Бог

<sup>5</sup> См.: *Неделько В.И., Хунджиа А.Г.* Основы современного естествознания. Православный взгляд. М., 2008. С. 10.

<sup>6</sup> См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. С. 151.

<sup>7</sup> Цит. по: *Кураев А., диак.* Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир? М., 2009. С. 42.

выносятся за границы космоса, пространства и времени, и таким образом, демифологизированный христианством космос позволяет начать изучение себя.

Античное видение устройства мира не позволяло соединить физику с математикой, так как мир четко разделялся на мир идеальный (надлунный мир, мир вечного порядка и неизменных движений) и мир окружающей природы (мир непостоянства и изменчивости, подлунный мир). И только догмат о сотворении мира Богом-Творцом утверждает его единство и, следовательно, делает возможным использовать «идеальную науку» надлунного мира математику в мире физическом, подлунном. Кроме того, Галилей делает из принципа изоморфизма человека и Вселенной (так как человек сотворен из праха земного (см.: Быт. 2, 7)) вывод относительно небесного качества земных явлений<sup>8</sup>.

А между тем в христианстве, помимо идеи творения, существовал еще более сильный догмат, ослаблявший античное противопоставление небесного и земного миров — догмат о Боговоплощении. Иисус Христос, Сын Божий, есть в то же время сын человеческий, — тем самым Небо как бы спущено на землю, или, что то же самое, земля поднята на Небо. Не случайно именно догмат о богочеловеческой природе Христа встретил наибольшее сопротивление со стороны не только иудаизма, но и язычества: он и в самом деле разрушал самые основы античного представления о Боге, мире и человеке<sup>9</sup>.

И, наконец, появление понятия «закон природы», утверждения о том, что мир действует по своим внутренним

<sup>8</sup> См.: *Дугин А.Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002. С. 182.

<sup>9</sup> См.: *Гайденок П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997. С. 55 // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Science/Article/Gaid\\_HrGen.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/Article/Gaid_HrGen.php)

законам, заложенным Творцом (см.: Быт. 1, 24) дало возможность воспринимать мир с позиции механики и, таким образом, окончательно соединить математику и физику.

Зарождение идей, которые привели впоследствии к возникновению науки, можно увидеть уже с XIII века. Так, Роджер Бэкон ключевую роль уделяет опытному познанию, по сравнению с рациональными построениями. Опыт находится в основе всего, в том числе и математики. Опыт математики отличается от опыта других наук тем, что математика дает всеобщий опыт<sup>10</sup>. Роджер Бэкон считает, что математика возникла из неких истин, сообщенных святым, жившим еще до Ноя: «Математика была открыта первой из всех частей философии, ибо от начала рода человеческого она была открыта первой, еще до потопа и после него — сыновьям Адама и Ноя с его сыновьями»<sup>11</sup>. Следовательно, знание исходит от Бога, а значит, должно укреплять веру. Оно есть средство обращения атеистов и еретиков, поэтому христианство является гарантом знания.

Пико делла Мирандола был первым из философов, который стал утверждать, что Бог, понимаемый в неоплатоническом смысле, создает мир сообразно некоторым математическим законам. Уже в позднем Средневековье природа мыслится как *machina mundi* — машина мира, что непосредственно связано с догматом о творении мира Богом.

Николай Кузанский провозглашает существование высшего единого максимума как высшей истины. Этот максимум и есть Бог. Познать Бога можно лишь на путях аналогий. Аналогии с чувственными предметами не могут быть надежными, поскольку само чувственное шатко. Самыми надежными являются сущности более абстрактные — ими

<sup>10</sup> См.: *Лега В.П.* История западной философии. М., 2009. Ч. 1. Античность. Средневековье. Возрождение. С. 391.

<sup>11</sup> Цит. по: *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 333.

являются математические предметы. Лучше всего приступить к познанию Бога через математические символы: «первый образец вещей в уме творца есть число», без которого ничего невозможно ни понять, ни осознать<sup>12</sup>.

Кузанский отвергает аристотелевско-птолемеевскую картину Вселенной и утверждает, что та имеет равномерную структуру. Эта мысль является следствием того, что, по мнению Николая Кузанского, Бог весь содержится во всем мире. Весьма интересна и не совсем обычна для того времени теория познания Николая Кузанского. Человек — существо Божественное, поэтому он может познавать<sup>13</sup>.

Вслед за этим возникает идея применения критики как метода проверки истинности суждений. Так, Мишель Монтень использует скептицизм как средство очищения от различных предрассудков. Для того чтобы познать истину, считает он, необходимо сомнение во всем. Не отвергая знания вообще, он утверждает относительность знания: человек кое-что знает, но абсолютного знания у него быть не может. Обо всем может знать только Бог: «Знание и мудрость являются уделом только Бога, лишь Он один может что-то о Себе мнить, мы же крадем у Него то, что мы себе приписываем, то, за что себя хвалим»<sup>14</sup>.

Джордано Бруно, хотя и не был ученым, но как мыслитель и продолжатель идей Николая Кузанского оказал влияние на развитие философии, а через нее и на становление естествознания Нового времени<sup>15</sup>.

Для Бруно Бог является Единым, и это исходный пункт для понимания мира. Он говорит о принципиальном единстве земного и небесного миров. Материя им обожествляется (т.к. обладает Абсолютным совершенством), то есть

<sup>12</sup> См.: Ильин В.В. История философии. СПб., 2003. С. 218.

<sup>13</sup> См.: Лега В.П. Указ. соч. С. 423.

<sup>14</sup> Там же. С. 440.

<sup>15</sup> См.: Неделько В.И., Хунджуга А.Г. Указ. соч. С. 60.

она и есть Бог. Следовательно, мир бесконечен, потому что бесконечен Бог<sup>16</sup>. Поскольку Бог бесконечен, постольку и мир бесконечен; поскольку Бог, будучи максимумом, является и минимумом, поэтому он содержится и в каждой точке этого мира. Каждая часть, каждый элемент мира есть одновременно и Бог. А поскольку движущим механизмом мира является Бог, постольку же в силу совпадения минимума и максимума каждая часть мира является Богом и потому каждая часть мира, каждый его атом имеют источник движения сами в себе. Мир и Бог тождественны, поэтому и мир развивается сам. Именно это суждение — предпосылка теории эволюции.

Современная наука возникла в XVII веке трудами Галилея и его последователей. Галилеевская наука пришла на смену аристотелевской. Авторитет Аристотеля, и так весьма высокий, еще более вырос после работ Фомы Аквинского, который фактически «воцерковил» Аристотеля, так что многие положения физики Аристотеля стали считаться христианскими положениями. Именно в этом следует искать причину того, почему борьбу с аристотелизмом в науке многие стали считать борьбой с христианством. В действительности же произошла элементарная подмена понятий, и сами ученые — творцы новой науки это прекрасно понимали и полемизировали именно с Аристотелем, а не с христианством<sup>17</sup>.

Галилео Галилей говорил о двух «книгах» — Священном Писании как книге Божественного откровения и о Природе как книге Божественного творения. «Философия природы написана в величайшей книге, которая всегда открыта перед нашими глазами, — я разумею Вселенную, но понять ее сможет лишь тот, кто сначала выучит язык и постигнет

<sup>16</sup> См.: Ильин В.В. Указ. соч. С. 221.

<sup>17</sup> См.: Лега В.П. История западной философии. М., 2009. Ч. 2. Новое время. Современная западная философия. С. 6.



письмена, которыми она начертана. А написана эта книга на языке математики»<sup>18</sup>. Галилей окончательно изгоняет из природы все Божественное, представляя ее механизмом, состоящим из физико-математических точек, и утверждает права математики для описания видимого мира<sup>19</sup>.

Вслед за Галилеем, Френсис Бэкон развивает опытное естествознание, указывая, что именно опыт должен быть основой науки. Любая наука, которая строится на каких-то измышлениях, гипотезах, пустых построениях разума, обречена на неудачу<sup>20</sup>. Наука может быть истинной только тогда, когда опирается на опыт, именно опыт есть, по Бэкону, и источник знания, и критерий истины, и единственное основание науки.

Первая попытка создания физической картины мира на основании гелиоцентрической модели была сделана Рене Декартом<sup>21</sup>. Он вводит очень важное понятие — закон природы. Идея творения мира Богом оказывается у Декарта ключом к пониманию природы. По Декарту, Бог есть первопричина движения, составляющего важнейшее определение природы: «Мне кажется очевидным, что она (первопричина движения) может быть только Богом, чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем»<sup>22</sup>. Важнейшим совершенством Бога, по мысли Декарта, является Его всемогущество, благодаря чему Он создал нас способными к достоверному познанию, вложив в нас естественный свет разума. Таким образом, истинность знания гарантирована тем, что существует Бог<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Цит. по: Ильин В.В. Указ. соч. С. 229.

<sup>19</sup> См.: Дугин А.Г. Указ. соч. С. 186.

<sup>20</sup> См.: Лега В.П. Указ. соч. С. 11.

<sup>21</sup> См.: Неделько В.И., Хунджуга А.Г. Указ. соч. С. 72.

<sup>22</sup> Цит. по: Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания... // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Science/Article/Gaid\\_HrGen.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/Article/Gaid_HrGen.php)

<sup>23</sup> См.: Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой // <http://www.philosophy.ru/library/gaid/02/0.html>

Не только физические, но и математические законы, по Декарту, установлены Богом. Все то, что Декарт называет врожденными идеями, от которых полностью зависит достоверность и истинность всякого знания и без которых невозможна наука, есть в той же мере творение Божие, как и природные вещи. Законы мира поэтому тоже постоянны и неизменны, как постоянен и неизменен Бог.

Декарт вводит понятие законов природы не на пустом месте. Задолго до него это положение выдвигалось и многими отцами Церкви. Например, святитель Василий Великий в толковании на Шестоднев пишет: «...в сих творениях людьми, имеющими ум, созерцательно постигнутый закон служит восполнением к славословию Творца... и она (сотворенная природа), по вложенным в нее законам, стройно приносит песнопение Творцу»<sup>24</sup>. Святитель Григорий Богослов также говорит, что существует «Божий закон, прекрасно установленный для всего творения и видимого, и сверхчувственного», и что этот «закон... дан однажды, действие же и ныне постоянно продолжается»<sup>25</sup>. Так что принцип законосообразности природы является вполне христианским.

Подавляющее большинство создателей классической физики в своих трудах постоянно подчеркивало, что изучение законов материального мира помогает в осознании величия Творца. Михаил Ломоносов писал: «Природа есть в некотором смысле Евангелие, благовествующее громко творческую силу, премудрость и величие Бога. И не только небеса, но и недра земли проповедуют славу Божию»<sup>26</sup>. Галилео Галилей говорил, что исследование природы — занятие столь же благочестивое, как и изучение Библии: «То, как Господь Бог предстает пред нами в явлениях природы, достойно восхищения

<sup>24</sup> Василий Великий, свт. Творения. М., 2008. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. С. 362.

<sup>25</sup> Григорий Богослов, свт. Творения. М., 2007. Т. 1. Слова. С. 369.

<sup>26</sup> Цит. по: Неделько В.И., Хунджуга А.Г. Указ. соч. С. 67.



ничуть не в меньшей степени, чем Его Дух в священных строках Библии»<sup>27</sup>.

Конечно, наука Нового времени не есть порождение исключительно христианского мировоззрения. Пиама Гайденко, в частности, отмечает влияние идей герметизма<sup>28</sup>, освободивших мыслителей Нового времени от подавлявшей средневекового человека идеи первородного греха и невозможности человеку дерзать сравнивать себя с Творцом. Вместе с тем было бы совершенно неверным не видеть, что именно христианское мировоззрение ученых сформировало новую естественно-научную картину мира<sup>29</sup>. Доказательством этого является, в том числе, и тот факт, что больше ни одна религиозная культура не породила науку в современном смысле этого слова. Другие культуры столетия спустя смогли импортировать европейскую науку, но не смогли создать ее самостоятельно<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Цит. по: Ильин В.В. Указ. соч. С. 229.

<sup>28</sup> Гайденко П.П. Указ. соч.

<sup>29</sup> См.: Легойда В. Указ. соч. С. 126.

<sup>30</sup> Кураев А., диак. Диспут с атеистом... С. 134.



## РАЗДЕЛ II АСКЕТИКА

## **ФОРМЫ ХРИСТИАНСКОГО АСКЕТИЗМА ДО ЗАРОЖДЕНИЯ МОНАШЕСТВА**

Рассматривая христианство как религию, мы часто обращаем внимание на ее догматические, нравоучительные истины, но очень часто совершенно игнорируем аскетическое учение Церкви. Причин здесь множество, но стоит выделить главную: это отсутствие духовной жизни или неправильное представление о ней. Безусловно, рассуждать о высоте христианских нравственных ценностей гораздо легче, чем осуществлять их в своей собственной жизни. Христос говорит: *Что вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю?* (Лк. 6, 46). Аскетизм — это процесс, когда культура слова становится культурой дела, когда догматические и нравоучительные истины воплощаются в конкретном человеке и его отношениях с другими людьми.

Христианский аскетизм занимает очень важное место в межконфессиональном диалоге. Говоря о христианстве и его влиянии на культуру, мы не можем признать христианские конфессии совершенно равнозначными по силе этого влияния. Католическое учение о должных и сверхдолжных заслугах, основанное на юридическом принципе межличностных отношений, протестантизм с его абсолютным отрицанием любого аскетизма не могут сравниться с вкладом в развитие общечеловеческой культуры православного исихазма.

Очень часто Православие упрекают в чрезмерности аскетизма. Говорят, что православное подвижничество было совершенно чуждо древним христианам и появилось лишь

с возникновением монашества в IV веке. Подобное суждение является ошибочным. Аскетизм есть неотъемлемая составляющая христианства. Основание его — в догматическом учении Церкви и основывается на Священном Писании. Ошибка критиков православного аскетизма заключается в том, что они отождествляют аскетизм и монашество. Надо различать понятие аскетизма в узком и широком смысле этого слова.

В широком смысле аскетизм являет собой вектор духовной жизни человека. Основываясь на словах Христа: *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12), человек собирает воедино свои нравственно-волевые силы для достижения идеала святости. В этом смысле христианский аскетизм является общеобязательным. Святитель Иоанн Златоуст особенно указывал на единство христианского идеала святости: «Разве мирянин не должен ничем не отличаться от монаха, кроме одного только сожителства с женой? На это он имеет позволение, а на все прочее нет, но во всем должен поступать наравне с монахом. И блаженства Христовы изречены не монахам только; иначе все погибло бы во вселенной, и мы могли укорить Бога в жестокости»<sup>1</sup>.

Возникновение христианского подвижничества обусловлено не историческими причинами, а основано на догматическом учении Церкви. Еще апостол Павел писал: *Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7, 19–20). Здесь говорится о первородном грехе, поразившем природу человека и сделавшем ее страстной и удобопреклонной ко злу. Склонность ко греху поразила все человечество, и каждый человек нуждается в спасении. Спасение происходит по принципу синергии — человек прилагает

<sup>1</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. М., 2004. Т. 12. Кн. 1. С. 75.

усилия для достижения святости, а Бог укрепляет его своей благодатью. В этом смысле это путь каждого христианина независимо от его призвания. И ошибочно утверждать, что аскетизм является уделом только монахов.

Но наряду с аскетизмом в широком смысле существует более узкое понятие подвижничества, воплощенное в монашестве, которое надо особым образом выделить в истории христианской Церкви. Дело в том, что именно монахи пытались осуществить евангельский идеал всецело, по этой причине впоследствии монашество и аскетизм стали отождествлять. Хотя, как известно, в Древней Церкви аскетами именовались люди, посвятившие себя служению при храме, раздавшие все свое имущество бедным или на нужды христианской общины, девственники и девственницы, вдовы и участвовавшие в уходе за тяжелобольными людьми. Таким образом, мы видим, что формы аскетизма, воплотившиеся в IV веке в монашестве, существовали задолго до его появления.

Монашество мы будем рассматривать как форму аскетизма в узком смысле этого слова. В отличие от общеобязательного аскетизма все монашеские обеты являются добровольными. В аскетической литературе очень часто указывают на слова Христа богатому юноше: *Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною* (Мф. 19, 21). Здесь Христос предлагает юноше раздать все свое имение не в форме императива, а предлагает ему принять решение, используя свою добрую волю и свободу.

Сделаем небольшой экскурс в историю Древней Церкви до возникновения монашества, чтобы убедиться в том, что и до IV века существовали особые формы добровольного подвижничества. Трудность исследования этого периода связана с тем, что до нас дошло очень мало источников, поскольку

Церковь подвергалась жесточайшим гонениям: разрушались общины, уничтожалось все, что было связано с христианством.

Выделим несколько форм христианского аскетизма Древней Церкви:

- мученичество;
- девство;
- вдовство;
- анахоретство.

**Мученичество** — это особый подвиг, в котором во всей полноте раскрывается сущность христианского аскетизма. По мнению многих христианских богословов именно мученичество легло в основу позднее возникшего монашества. Мученик (в переводе с греческого — «свидетель») добровольно ставит перед собой цель следования за Христом и готов засвидетельствовать это перед всеми людьми, несмотря на опасные последствия для его физического состояния, для его жизни. Христианин всегда помнит слова Спасителя: *Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф. 10, 28).

По мысли Климента Александрийского, мученичество надо рассматривать как самый совершенный вид христианского подвига. В узком понимании мученичество есть историческое явление принятия смерти за Христа, которая была особенно распространена в первые три века существования христианства. Но существует представление о мученичестве в более широком смысле: каждый христианин, добровольно следуя за Христом, становится на путь самолишения, самоограничения, борьбы со своими страстями. Вся жизнь истинного христианина, по мнению Климента Александрийского, есть мученичество в настоящем смысле этого слова<sup>2</sup>. Именно подобное широкое понимание мученичества и легло в основу такого явления, как монашество.

<sup>2</sup> См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 664.

Известный автор фундаментального труда по христианской аскетике профессор С.М. Зарин выделяет два вида влияния мученичества на аскетизм: «1. Аскетизм иногда рассматривался и практиковался как приготовление к мученичеству. 2. Аскетизм, в некоторых своих свойствах и обнаружениях, являлся подражанием мученичеству»<sup>3</sup>.

Древние христиане готовили себя к мученической кончине, упражняясь в посте и молитве и прочих духовных подвигах. Считалось, что человек должен быть силен духом, не привязываться к материальному имуществу (нестяжание), не обременяться семьей (девство) и быть послушным воле Божией и покорным Его Промыслу (послушание). Древние христиане полагали, что именно этот духовный подвиг поможет им претерпеть все страдания и принять мученическую кончину.

Второй вид влияния мученичества на аскетизм, указанный профессором Зариным, прекрасно подтверждается словами святителя Иоанна Златоуста: «Будем и мы упражняться, как и во времена мученичества. Они презирали жизнь — ты презирай излишество и роскошь. Они попирали уголья — ты попирай пламень похоти»<sup>4</sup>.

Еще одной формой христианского аскетизма до зарождения монашества было **девство**. Девственную жизнь в Ветхом Завете мы встречаем очень редко. Есть мнение, что причиной отсутствия этой формы аскетизма были мессианские чаяния. Профессор А.П. Лебедев пишет: «Иудейство вообще, за исключением немногочисленного класса назареев, — весьма высоко ставило жизнь брачную; мысль о плотском рождении Мессии давало особую цену чадородию, и бесплодие почиталось стыдом или даже проклятием»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Зарин С.М. Указ. соч. С. 665.

<sup>4</sup> Цит. по: Зарин С.М. Указ. соч. С. 667.

<sup>5</sup> Лебедев А.П. Церковно-исторические повествования и изложения. Из давних времен христианской Церкви. СПб., 2004. С. 279.

Не приветствовалось девство и в языческом мире. Лебедев указывает на существование лишь одного института девства — весталок, которые сохраняли целомудрие на протяжении 30 лет: они служили жрицами богини Весты в Риме и после окончания 30-летнего периода могли свободно вступать в брак. Кроме того, девственная жизнь в глазах язычников, воспитанных на гедонистических ценностях, вызывала непонимание и отторжение.

В христианстве девственная жизнь является в первую очередь одним из способов подражания Иисусу Христу. Основанием для сохранения девства служат слова Спасителя о скопцах ради Царствия Небесного: *Ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые осклоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит* (Мф. 19, 12).

В этих словах Спасителя мы должны выделить два момента: во-первых, этот подвиг является добровольным и, во-вторых, осуществляется только теми людьми, которым дано особое духовное дарование и которые могут его вместить. Призывы безбрачной жизни мы встречаем в Посланиях апостолов. Так, апостол Павел говорит: *хорошо человеку не касаться женщины* (1 Кор. 7, 1). В другом месте: *Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я* (1 Кор. 7, 8). И в дальнейшем апостол поясняет, что для некоторых семейные заботы могут послужить препятствием для личного самосовершенствования человека: *Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу* (1 Кор. 7, 32–34).

Идеал девственной жизни был широко распространен в Древней Церкви. Мученик Иустин Философ пишет: «И есть

много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые, из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве; и я готов указать таких из всякого рода»<sup>6</sup>. Профессор П.С. Казанский пишет: «Стремление к девственной жизни так было сильно в первенствующие времена христианства, что нужно было ограничивать даже эту ревность и защищать святость брака»<sup>7</sup>.

Необходимо отметить, что подобно тому, как проходил процесс формирования догматического учения Церкви, наблюдался процесс становления и аскетического богословия. Изучая историю подвижничества, мы видим, что наряду с истиной существовали и еретические учения, с которыми боролась Церковь. В аскетике особенно остро встал вопрос об отношении к девству и браку. Гностические секты, отказывающиеся признавать материю добрым творением Бога, полагали, что человеческое тело и все, что с ним связано, является злом, и брак, который лежит не только в области психической, но и физической, не может быть совершенной формой христианской жизни. Часто встречались случаи не только отказа от вступления в брак, но и массовые разводы в среде вновь обращенных христиан. Церковь резко отреагировала на искажение истины. На Гангрском Соборе 343 года был принят ряд постановлений, осуждающих отрицательное отношение к браку. Приведем некоторые из них:

«1. Если кто порицает брак и гнушается верною и благочестивою женой, со своим мужем совокупляющеюся, или ее порицает, как немогущую войти в Царствие, тот да будет под клятвой.

2. Если кто-либо девствует или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой доброты и святости девства, да будет под клятвой.

<sup>6</sup> Цит. по: Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 62.

<sup>7</sup> Казанский П.С. История православного монашества на Востоке. М., 2000. Т. 1. С. 65.

3. Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над бракосочетавшимися, да будет под клятвой»<sup>8</sup>.

**Вдовство** как еще одна форма древнехристианского аскетизма естественно вытекает из учения о девстве как добродетели. Приведем рассуждения Тертуллиана, христианского писателя конца II — начала III века, по этому поводу: «Он (Бог) разделил на несколько видов, чтобы мы придерживались хотя бы одного из них. Первый вид — это девственность от рождения. Вторая девственность — от второго рождения, то есть от крещения, состоит в том, чтобы мы во время супружества очищали себя добровольно разлукою между мужем и женою, или чтобы мы сохраняли целомудрие, пребывая постоянно как бы в безбрачном состоянии. Наконец, третья степень заключается в единобрачии, когда мы по смерти первой жены отказываемся от женского пола»<sup>9</sup>. Мы видим, что, оставаясь вдовыми после первого брака, христиане тем самым приравнивались к несущим подвиг девства, поскольку, по словам Тертуллиана, воздержание есть добродетель.

К сожалению, впоследствии институт вдовиц был утрачен. Последнее упоминание о вдовицах содержится в 40-м правиле Трулльского Собора 691–692 годов. В наше время вдовство рассматривается как неполноценное человеческое существование, хотя, с точки зрения христианства, добровольный отказ от брака является величайшей добродетелью.

Говоря о вдовицах, нужно различать вдовство как социальное положение и вдовство как определенный род церковного служения. Была особая группа вдовиц, о которых писал апостол Павел: *Вдовица должна быть избираема не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа, известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим*

<sup>8</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинского-Истрийского. М., 1996. С. 88.

<sup>9</sup> Цит. по: Сидоров А.И. Указ. соч. С. 66.



и была усердна ко всякому доброму делу (1 Тим. 5, 9–11). Вдова выбиралась из церковного окружения, но в отличие от других церковных степеней над ней не совершалось рукоположение. В чем заключалось служение вдов? Вероятнее всего, они были ближайшими помощниками диаконис, а иногда и выполняли их обязанности.

Что касается остальных вдов, не поставленных на церковное служение, то можно сказать, что они занимали особое положение в Церкви, учитывая их добровольный подвиг. У них также была материальная поддержка христианской общины, вероятнее всего, не только из-за проявления христианской любви, но и потому, чтобы материальные проблемы не побуждали их вступить во второй брак и оставить свой добровольный подвиг.

В заключение нужно упомянуть еще об одной форме древнехристианского аскетизма — **анахоретстве**. Анахорет — это человек, удалившийся от мира. Анахореты селились в пустынных местах, лишая себя человеческого общения и предавались строгому аскетизму. Эта форма подвижничества не была широко распространена, но сведения о ее существовании нам очень важны, поскольку они объясняют многие причины возникновения монашества в IV веке.

Таким образом, мы видим, что аскетизм в узком смысле этого слова существовал на протяжении всей истории Церкви, а не возник после периода гонений. В конце хотелось бы привести слова профессора А.И. Сидорова: «Между древнехристианским аскетизмом и монашеством существует прямая преемственность, хотя, вне сомнения, монашеское движение сообщило новые и своеобразные черты христианской религии как религии преимущественно аскетической»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Цит. по: Сидоров А.И. Указ. соч. С. 114.



## РАЗДЕЛ III БИБЛЕИСТИКА



## БОЖЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ДУХОВНОСТИ

Вопрос о христианской духовности и ее основании очень важен для человека, который желает приблизиться к Православию, прикоснуться к духовной традиции Церкви, кто не довольствуется только физическим проявлением своей жизни, хочет во всей полноте раскрыть свою личность, учитывая именно ее духовную сторону, хочет соответствовать Божественному замыслу о себе.

Понятие «духовность» можно определить по-разному. Одни называют духовностью внутренний мир человека, другие — его интеллектуальный, культурный и эстетический потенциал. Но мы поговорим именно о православной духовности, о том, как это понятие определяет Церковь.

В наше время особенно часто приходится слышать о том, что православная духовность — весьма неопределенное понятие, что православная духовность — это лишь система запретов, которая порабощает свободу человека, мешает ему полноценно жить и быть современным. Но Церковь Христова, всегда имеющая попечение о спасении человека, заботится о том, чтобы каждый соответствовал цели своего бытия. Именно Церковь, проповедуя Священное Писание, устами святых отцов говорит нам о том, что такое православная духовность, и показывает, в чем же ее основа, объясняет, зачем человеку нужно стремиться приобщиться этой духовности.

Мы постараемся показать, что основание христианской духовности находится именно в Божественном Откровении.

Мы проследим в Священном Писании и в творениях святых отцов Церкви мысль о том, что Сам Бог призывает человека быть духовным. Но, прежде всего, мы дадим определение понятию «духовность».

Слово «духовность» происходит от слова «дух». Как известно, человек состоит из духа, души и тела (см.: Евр. 4, 12; 1 Сол. 5, 23). Дух — это то, что возводит человека к Богу. Значит, говоря о духовности, мы, в первую очередь, имеем в виду Дух Божий, делающий нас Божиими. Другими словами, духовность — это путь, конечная цель которого — достижение обожения, то есть соединение с Богом именно в Духе Святом. Профессор А.И. Осипов определяет духовность как Богоподобие: «Духовность человека определяется степенью Богоподобия»<sup>1</sup>. И поэтому под православной духовностью мы будем понимать то, что нас приводит к единению с Богом.

У слова «духовный» в святоотеческом понимании есть синоним «Божественный (Божий)»<sup>2</sup>. «Духовный» — это понятие абсолютное. Бог — Дух. Сам Господь Иисус Христос говорит об этом в беседе с самарянкой: *Бог есть Дух* (Ин. 4, 24).

У святого апостола Павла читаем: *Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3, 17). Об этом свойстве Божиим, наряду с другими свойствами, непосредственно говорит нам само Слово Божие. О нем существует указание и в «Пространном христианском катехизисе» митрополита Филарета (Дроздова). Здесь читаем: «Вопрос. Какое понятие о существе и существенных свойствах Божиих можно заимствовать из откровения Божия? Ответ. Бог есть Дух, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный. Бог чужд всякой телесности, материальности. Притом духовность

<sup>1</sup> Цит. по: Сизугин А. Что такое православная духовность? // <http://www.rusk.ru/st.php?idar=112455>

<sup>2</sup> См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 1. С. 801–806.

Божия выше, совершеннее той духовности, которая принадлежит тварным духовным существам и душе человека, которая являет в себе только “образ” духовности Божией; Бог есть Дух высочайший, чистейший, совершеннейший»<sup>3</sup>.

О Божией духовности говорит и Писание Ветхого Завета, с первых слов книги Бытия: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). Бог творит весь видимый мир и самого человека, следовательно, Он Сам выше, совершеннее его, в Себе являя высшее, духовное Бытие. И пророку Моисею Бог открывается как Сущий, как чистое, духовное, высочайшее Бытие, открывается как Единое Духовное Существо, независимое от мира.

Анализируя книги Ветхого и Нового Завета, можно понять, что Бог есть единственное, вневременное, вечное, самобытное Бытие, источник всякого бытия, Дух Премирный, так как Он существовал и прежде создания мира; Бытие внепространственное, не связанное с небом, так как небо создано вместе с землей. Бог Един. Бог есть Личное Разумное Существо. Бог есть Любовь. Именно по любви Он и творит мир и человека. О побуждении к творению мы читаем в «Пространном православном катехизисе»: мир сотворен Богом, «дабы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его благодати»<sup>4</sup>.

Мысль о милости и благодати Божией, выразившейся в сотворении мира, заключена во многих псалмах, например, в 102-м и 103-м («Благослови, душа моя, Господа...»), призывающих прославлять Господа и благодарить за свое бытие и за все промысление Божие. Те же мысли выражают и отцы Церкви. Так, блаженный Феодорит пишет: «Господь не имеет надобности в восхваляющих, но по единой своей благодати

<sup>3</sup> Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Сост. митр. Филарет (Дроздов). М., 2006. С. 18–19.

<sup>4</sup> Там же. С. 22.

даровал бытие ангелам, архангелам и всякому созданию». И далее: «Бог ни в чем не нуждается; но Он, будучи бездна благодати, благоволил несущим даровать бытие»<sup>5</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин: «Благий и всеблагий Бог не удовольствовался созерцанием Самого Себя, но по преизбытку Своей благодати благоволил, чтобы произошли существа, пользующиеся Его благодеяниями и причастные Его благодати»<sup>6</sup>. Бог пожелал, чтобы человек стал причастным Ему и Его Благодати<sup>7</sup>. Именно в этом и заключается главное предназначение человека, именно в этом цель, ради которой Бог призвал человека в бытие.

Библия повествует о сотворении человека так: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 26–27). Что же есть в нас образ Божий? Церковное учение внушает нам только, что человек вообще сотворен «по образу», но какая именно часть нашей природы являет в себе этот образ, не указывает. Отцы и учителя Церкви по-разному отвечали на этот вопрос: одни видят его в разуме, другие — в свободной воле, третьи — в бессмертии. Если соединить их мысли, то получается полное представление, что такое образ Божий в человеке по наставлению святых отцов.

Прежде всего, образ Божий нужно видеть только в душе, а не в теле. Бог, по природе Своей, есть чистейший Дух, не облеченный никаким телом и непричастный никакой вещественности. И потому понятие образа Божия может относиться только к невещественной душе: это предупреждение считают нужным сделать многие отцы Церкви.

<sup>5</sup> Цит. по: Православное догматическое богословие / Сост. прот. М. Помазанский // [http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/pomazansky\\_dogmatica\\_1g\\_09\\_all.shtml](http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/pomazansky_dogmatica_1g_09_all.shtml)

<sup>6</sup> Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. М., 2007. С. 67–68.

<sup>7</sup> См.: Православное догматическое богословие...

Человек носит образ Божий в высших свойствах души, особенно в ее бессмертии, в свободной воле, в разуме, в способности к чистой, бескорыстной любви. Бог сотворил нас, людей, по образу и по подобию Своему — дал нам разум, свободную волю и бессмертную душу, для того, чтобы, познавая Бога и уподобляясь Ему, мы становились все лучше и добрее, совершенствовались и наследовали вечную блаженную жизнь с Богом.

Бог не только создал человека, но и призывает его как свободную личность к спасению. Бог желает, чтоб человек выбрал спасение, подлинную духовную жизнь и устремился эту жизнь стяжать. Даже после грехопадения человек не лишается Божественной любви. Для спасения человека Бог отдает Сына своего Единородного. Христос Спаситель не только совершает дело спасения через страдания на Кресте, смерть и Воскресение, но и указывает путь, следуя которым можно стать соучастником этого Спасения. Этот путь подлинной духовной жизни, путь уподобления Христу указан нам в Божественном Откровении.

Божественное Откровение — это то, что Сам Бог открыл людям о себе и о правильной истинной вере в Него. Свое Откровение Бог сообщает людям двумя способами: естественным и сверхъестественным.

Естественным Откровением является то, что Бог открыл нам о Себе в творении. Созерцание окружающего нас мира служит первым и самым обычным источником нашего познания о Боге. Господь положил печать Своего могущества, премудрости, благодати и других Своих свойств на всем, что было Им сотворено.

Святой апостол Павел о познании Бога из видимого мира говорит: *Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20). Весь мир представляет собой великую книгу,

в которой человек может читать о своем Творце. Святитель Григорий Богослов говорит: «Небо, земля, море — словом, весь мир есть великая и преславная книга Божия, красноречиво свидетельствующая о бытии Божиим»<sup>8</sup>.

Но для конкретного познания Бога и мира одного естественного Откровения недостаточно. Через созерцание природы мы приобретаем познания лишь путем собственных размышлений и умозаключений, а этот путь может быть и ложным, как показывает история так называемых естественных религий. Познание о Боге из естественного Откровения бывает несовершенным и может служить лишь подготовлением к вере.

Бог по любви к человеку, желая его спасения, восполняет это естественное Откровение — сверхъестественным. Сверхъестественным Откровением называется непосредственное сообщение Самим Богом человеку тех истин веры и нравственности, которых человек или не знал, или недостаточно сознавал и до ясного представления которых никогда не мог возвыситься своим разумом. Бог, Который есть Дух, снисходит к немощи человеческого духа и сообщает ему о Себе в исполнение немощи последнего. Провозвестниками сверхъестественного Откровения в Ветхом Завете явились патриархи и пророки.

Во всей полноте Откровение Божие принес на землю воплотившийся Сын Божий. Он распространил его через Своих учеников и апостолов. Содержанием сверхъестественного Откровения служит учение о Боге едином, но Троичном в лицах, учение о назначении человека и о его обязанностях по отношению к Богу, ближним и самому себе. Из Божественного Откровения мы узнаем, что существование человека на

<sup>8</sup> Цит. по: Божественный порядок и красота мира — откровение о Творце. Энциклопедия изречений святых отцов и учителей Церкви по различным вопросам духовной жизни // [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/osnovy/pravoslavnaya\\_entsiklopediya\\_090-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/pravoslavnaya_entsiklopediya_090-all.shtml)

земле имеет глубокий смысл, великое предназначение и высокую цель.

В Божием мироздании нет и не может быть ничего бессмысленного. И если человек живет без веры в Бога, не по заповедям Божиим, не для будущей вечной жизни, ради которой он и создан, то и существование такого человека на земле становится бессмысленным. Для людей, живущих без Бога, жизнь кажется непонятной и случайной, а сами такие люди часто уподобляются животным. Преподобный Нил Синайский так пишет о необходимости преуспевать в духовном подвиге: «В какой мере преуспевает человек в духовном подвиге, в такой восходит на высоту таин Духа и утаенных сокровищ Премудрости»<sup>9</sup>.

Каждому человеку, чтобы выполнить свое назначение на земле и получить вечное спасение, необходимо, во-первых, познать истинного Бога и правильно веровать в Него, то есть иметь истинную веру, и, во-вторых, жить по этой вере, то есть любить Бога и людей и творить добрые дела. Апостол Павел говорит, что *без веры угодить Богу невозможно* (Евр. 11, 6), а апостол Иаков дополняет, что вера без добрых дел означает веру без любви, а такая вера есть вера недействующая, вера мертвая (см.: Иак. 2, 14–20.). Именно это и составляет подлинную духовную жизнь. Святитель Василий Великий пишет: «Что свойственно христианину? — Очиститься от всякой скверны плоти и духа Кровью Христовой, творить святую в страхе Божием и любви Христовой»<sup>10</sup>.

Духовность, воспринимаемая как направленность к Богу всей жизни, есть то, что делает нас поистине людьми, возвышает над чисто физическими потребностями и приводит к главной цели нашего бытия.

## ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ К КОРИНФИЯМ АПОСТОЛА ПАВЛА: СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЦЕЛОСТНОСТЬ?

Второе послание апостола Павла к Коринфянам, как никакое другое его послание, дает нам возможность проникнуть в личную жизнь и миссионерскую деятельность великого апостола язычников. Это глубоко личное послание, в котором отражено и общение апостола с распятым и воскресшим Господом Иисусом Христом, и взаимоотношения с Коринфской Церковью, которые были весьма непростыми и омраченными целым рядом недоразумений.

Ни о какой другой Церкви апостол Павел не рассказал нам так много, как об этой одной из самых древних и влиятельных Церквей на европейском континенте. Ни одна другая Церковь не доставляла апостолу наряду с радостями столько забот, неприятностей, церковных и жизненных проблем, как Коринфская.

Второе послание к Коринфянам раскрывает перед нами вдохновенные богословские высказывания апостола о высоте Нового Завета, о предназначении апостольского служения, а также о внутренних церковных напряжениях в первые десятилетия христианства и о том, как они преодолевались. Все эти темы актуальны до сих пор и вполне приложимы к нашим современным проблемам: спорам о церковном служении, о правильном возвещении Евангелия и понимании Ветхого Завета, о ценностях современной жизни, о благотворительности и др.

<sup>9</sup> *Нил Синайский, прп.* Творения. Ч. 1. М., 1858. С. 245.

<sup>10</sup> *Василий Великий, свт.* Творения. Ч. 1. М., 1900. С. 418.

Вместе с тем в библейской науке второе послание к Коринфянам признается одним из самых сложных. Традиционное мнение о том, что второе послание представляет собой целостное, единое литературное произведение, сегодня подвергается сомнению многими исследователями. Действительно, нам известно, что послания апостола Павла были впервые собраны вместе лишь в 90-е годы I века. До этого они находились в разных церковных общинах в виде записей на отдельных кусках папируса. Вполне возможно, что были найдены и собраны не все фрагменты, и это создало определенные проблемы при их компоновке и расположении в хронологическом порядке<sup>1</sup>. Также хорошо известно, что первоначально в посланиях, как и вообще в Священном Писании, не было деления на главы и стихи. Деление на главы было принято не ранее XIII столетия, а деление на стихи — не ранее XVI. Более того, в древности не было даже разбиения текста на слова, не было и знаков препинания, буквы писались одна за другой без пробела. Именно поэтому упорядочение собранных фрагментов посланий представляло большие трудности.

Следует также отметить, что не все строки второго послания к Коринфянам и сейчас доступны для нашего понимания. Причина состоит в том, что апостол Павел иногда в очень своеобразных выражениях намекает на события, о которых нам ничего не известно или они для нас малопонятны<sup>2</sup>, о многом он пишет иронически. Для полного понимания некоторых стихов послания нужна дополнительная информация о путешествиях апостола, о других написанных им

<sup>1</sup> См.: Баркли У. Евангелие на каждый день. Первое послание к Коринфянам // [http://www.krotov.info/libr\\_min/b/barclay/1\\_kor.htm](http://www.krotov.info/libr_min/b/barclay/1_kor.htm)

<sup>2</sup> См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Беседы о Новом Завете. Послания апостола Павла. [Электронный ресурс]. Из фондов радио «Град Петров». Беседа 38.— 4 электрон. опт. диска (CD-ROM). См. также: МакДональд У. Второе послание к Коринфянам // <http://www.bible.by/mcdonald-newtestament/read-com/54/00>

письмах, а также о культурной и интеллектуальной среде, в которой жил и трудился апостол Павел<sup>3</sup>.

*История Коринфа.* В I веке по Р.Х. Коринф был большим портовым городом и являлся столицей римской провинции Ахайя, располагавшейся на территории современной Греции. Гомер упоминает Коринф в своей знаменитой «Илиаде», где описывает его как состоятельный и цветущий город. Богатство Коринфа обуславливалось, прежде всего, его удачным географическим положением. Дело в том, что материковая Греция (Аттика) соединена с полуостровом Пелопоннес Истмийским перешейком, названным так по названию протекающей в этой местности реки. Ширина перешейка составляет всего 6 километров, и с двух сторон он омывается заливами: с востока Коринфским заливом Эгейского моря, а с запада — Сардоническим заливом Ионического моря. На обоих морях в те времена имелись гавани с портами Лехей на западе и Кенхреи на востоке, которые были соединены между собой дорогой, известной как Диолк. Эта дорога шириной 3–3,5 м была вымощена каменными плитами с глубокими желобами, в которые помещались деревянные полозья, смазанные жиром. Мелкие суда сразу волоком перетаскивались по ней из гавани в гавань, а крупные суда сначала разгружались, а уж потом таким же образом переправлялись через перешеек. Транзитные перевозки процветали, Коринф получал огромный доход от транспортных пошлин и в скором времени превратился в значительный финансовый банковский центр, в котором развивалось также и собственное производство, в частности, гончарное, бронзовое и ткаческое. Именно по причине благоприятного географического положения о Коринфе тех времен можно говорить как об основном связующем звене между Востоком и Западом.

В 146 году до Р.Х. римляне полностью разрушили Коринф, и он почти на сто лет исчез из истории. Лишь в 44 году

<sup>3</sup> МакДональд У. Второе послание к Коринфянам...



до Р.Х. Юлий Цезарь отстроил город на том же месте и практически с тем же названием: Laus Julia Corinthus (т.е. «Коринф, слава Юлия»). Он населил его преимущественно ветеранами и вольноотпущенниками, фактически превратив Коринф в римскую колонию. Благодаря удачному месторасположению город быстро превратился в цветущую столицу провинции Ахайя, охватывающей всю южную Грецию. Диолк, как единственный безопасный путепровод между Эгейским и Ионическим морями, был углублен, расширен, облицован мрамором и усовершенствован. На транспортировку судов был введен значительный налог, что сделало волок чрезвычайно прибыльным сооружением.

В скором времени в городе насчитывалось уже более ста тысяч свободных жителей, не считая рабов, которых всегда было в несколько раз больше, чем господ. Кроме этого, влекомые размахом торговли, богатством и роскошью, в Коринф стекались люди разных национальностей, сословий и профессий: моряки, торговцы, ремесленники, и во времена апостола Павла город был населен не только римскими колонистами, но и другими восточными людьми, в том числе греками и иудеями.

Многообразие этносов определило сосуществование множества религиозных практик и мировоззрений: по соседству располагались храмы греческих и римских языческих божеств, иудейские синагоги, процветали восточные культы, мистерии. Кроме того, торговый порт, наполненный богатыми купцами, торговцами, моряками, предлагал своим гостям удовольствия на любой вкус. Существует предание, что население Коринфа отличалось невероятно безобразными, порочными нравами и безудержной любовью к роскоши. Но, возможно, что такое мнение является лишь результатом оговора со стороны афинян: к тому времени Коринф из обычного портового города превратился в столицу и стал постоянным местопребыванием правительства провинции Ахайя, что

вызывало откровенное недовольство и зависть у Афин. Скорее всего, Коринф был не более безнравственным, чем любой другой порт Римской империи того времени<sup>4</sup>.

*Церковь в Коринфе.* Мы хорошо знаем из первого и второго посланий к Коринфянам, а также из книги Деяний, что апостол Павел во время второго миссионерского путешествия основал христианскую Церковь в городе Коринфе и проповедовал там восемнадцать месяцев. За это время ему удалось собрать очень большую по тогдашним меркам общину, включающую примерно 100–200 членов, в основном из бывших язычников и в меньшей степени — иудеев<sup>5</sup>.

Поначалу апостол Павел жил в доме принявших крещение иудеев, супругов Акилы и Прискиллы. Это была семья состоятельных, благополучных торговцев, приехавших в Коринф из Рима, откуда они были изгнаны в 49 году по эдикту императора Клавдия, как и все остальные иудеи.

Богослужения проходили, как правило, в частных домах состоятельных христиан, принадлежавших к высшим слоям общества и способных предоставить для этих целей свой кров. Но, тем не менее, большая часть Церкви принадлежала к низшим классам, поскольку средний класс в то время не был развит: в античном обществе люди были либо совсем бедны, либо очень состоятельны.

Разное социальное положение членов Церкви постоянно давало повод для внутренних напряжений и конфликтов. Неслучайно апостол Павел риторически вопрошает у коринфян: *Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много [из вас] мудрых по плоти, не много сильных, не много*

<sup>4</sup> См.: Деко А. Апостол Павел. М., 2009. С. 141–153 (Жизнь замечательных людей). См. также: Murphy-O'Connor J. St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology. Collegeville, Ma: Liturgical Press, 2002 (это полезный сборник упоминаний и описаний Коринфа в античной литературе, а также археологических данных).

<sup>5</sup> См.: *Барнетт П.* Второе послание к Коринфянам // <http://reformed.org.ua/2/456/1/Barnett>



*благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее,— для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом (1 Кор. 1, 26–29).*

Коринфской Церкви было очень трудно обрести свою идентичность в языческом окружении, из которого не так давно вышли ее члены. Ведь вся прежняя жизнь новокрещенных христиан была связана с тем или иным религиозным культом. Например, в Коринфе было принято посылать приглашение, в котором было написано примерно следующее: «Приглашаю тебя отобедать у бога Сераписа. За обедом буду присутствовать я». Хозяин искренне полагал, что пришедших к нему гостей и его самого будет угощать тот бог, в храме которого было куплено жертвенное мясо. И вполне естественно, что на своем пути к христианскому совершенству коринфские христиане сталкивались с очень серьезными нравственными и бытовыми трудностями. Кроме того, влияние христианства на языческое окружение Церкви также приводило ко многим проблемам и столкновениям.

К концу своего пребывания в Коринфе апостол Павел, согласно книге Деяний, был обвинен иудеями перед проконсулом Галлионом (см.: Деян. 18, 12–17). Этот эпизод оказался очень важным для установления абсолютной хронологии жизни апостола Павла. Дело в том, что проконсулы назначались сенатом на один год, а год проконсульства Галлиона в Ахайе известен благодаря надписи на памятном камне, сохранившемся в городе Дельфы. Таким образом, согласно установленной хронологии, апостол Павел пребывал в Коринфе в 50–51 годах, тогда же он и основал коринфскую христианскую общину.

*Четыре послания.* В православном каноне переписка апостола Павла с коринфянами содержит два послания. Но, обратившись к сохранившимся текстам посланий, мы заметим,

что первое и второе послания к Коринфянам в том виде, в котором мы их знаем, не охватывают всей переписки. Скорее всего, посланий было больше. Не все они дошли до нас, а если и дошли, то только в виде отдельных фрагментов. По мнению большинства исследователей, изучающих историю взаимоотношений апостола Павла и Коринфской Церкви, было, по меньшей мере, четыре послания в Коринф<sup>6</sup>.

Попытаемся представить себе хронологию этой переписки.

1. В первом послании к Коринфянам апостол Павел указывает: *Я писал вам в послании — не сообщаться с блудниками (1 Кор. 5, 9)*, но коринфяне неправильно его поняли (см.: 1 Кор. 5, 10–11). Следовательно, до известного нам первого послания апостол Павел написал коринфянам еще какое-то послание, как называют его в научной литературе, «предварительное»<sup>7</sup>. В Новом Завете оно не сохранилось в виде самостоятельного произведения.

2. Первое послание к Коринфянам, которое на самом деле является, по меньшей мере, вторым, было написано в 56–57 годах из города Ефес. Причиной его написания стало то, что апостол Павел услышал о неправильном понимании своего предыдущего послания. К тому же, от домашних Хлои (см.: 1 Кор. 1, 11) он узнал о спорах и разделах в Коринфской Церкви и выступил против кругов, повинных в разделах в Церкви: *Я понимаю то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов» (1 Кор. 1, 12).*

Апостол подчеркивает соблазн Креста: *для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (1 Кор. 1, 23)* — и дает властные распоряжения, напоминая в 15 главе центральное благовестие

<sup>6</sup> См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы о Новом Завете... См. также: *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2003. С. 259. См. также: *Барнетт П.* Второе послание к Коринфянам...

<sup>7</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы о Новом Завете... См. также: *Баркли У.* Евангелие на каждый день... См. также: *Приор Д.* Первое послание к Коринфянам // <http://reformed.org.ua/2/455/1/Prior>

о воскресении мертвых. Далее, когда к нему приходят с вопросами Стефан, Фортунат и Ахаик (см.: 1 Кор. 16, 17), апостол высказывается против всяких недоразумений и неверного понимания христианской свободы.

3. По всей видимости, апостол Павел получал и другие неутешительные сведения о коринфянах, поэтому решил посетить Коринф, но вынужден был его спешно покинуть. В научной литературе это событие обозначается как «промежуточное» посещение Коринфа<sup>8</sup>.

4. Согласно второму посланию к Коринфянам после этого посещения апостол написал еще какое-то послание в надежде исправить положение: *я писал вам со многими слезами* (2 Кор. 2, 3–4; 7, 8). Мы также знаем, что это неизвестное нам послание апостол Павел переслал в Коринф с апостолом Титом (см.: 2 Кор. 2, 13; 7, 13).

5. Затем апостол Павел покинул Ефес и направился в Троаду, где ожидал прибытия апостола Тита с известием о том, как было принято его послание (см.: 2 Кор. 2, 12–13). Но, не дождавшись его, он отправился в Македонию, куда впоследствии прибыл и Тит с хорошими вестями о положении в Коринфе. Именно по этой причине свое второе послание апостол Павел писал с выражением радости от успеха его предыдущего послания и миссии Тита.

Таким образом, если данная хронология выстроена правильно, то это означает, что апостол Павел трижды посетил Коринфскую Церковь и написал коринфянам четыре послания.

*Второе послание к Коринфянам апостола Павла: существует ли целостность?* Если мы проследим структуру второго послания к Коринфянам, то обнаружим, что членение этого послания у разных экзегетов различно, и во многом оно зависит от характера интерпретации. Наиболее явная структура такова.

<sup>8</sup> См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы о Новом Завете... См. также: *Барнетт П.* Второе послание к Коринфянам...

Начинается второе послание, как всегда у апостола Павла, с так называемого прескрипта и проэмия<sup>9</sup>. Затем следует основная часть послания, которая в свою очередь распадается как минимум на четыре части:

1) в первой части (1, 8 – 2, 11) содержатся предварительные замечания и объяснения причин изменения плана путешествия;

2) во второй, теоретической части (2, 12 – 7, 16) апостол Павел, радуясь успеху своего первого послания, говорит о действенности Слова Божия, излагает превосходство Нового Завета и его служителей перед ветхозаветным служением, призывает к сохранению жизни в чистоте и к терпению в страданиях за веру (часто это послание в научном мире именуют «посланием примирения»<sup>10</sup>, поскольку в нем апостол старается примириться с Коринфской Церковью; скорее всего, это его последнее, четвертое послание в Коринф);

3) в третьей, практической части (главы 8–9) содержатся рекомендации по поводу благотворительных сборов пожертвований для бедствующей Иерусалимской Церкви;

4) в четвертой, защитительной части (главы 10–13) апостол Павел защищает свое апостольское достоинство от клеветы лжеучителей (это так называемое *послание «со слезами»*, большая апология апостола, его защита против оскорблений и обвинений, которые он терпел от коринфян).

Завершает послание постскриптом, который состоит из прощальных приветствий и заключительного благодарения (13, 11–13). Постскрипт, иногда называемый в научной

<sup>9</sup> Прескрипт — это первая часть послания, где содержится адрес и приветствие. Проэмий — вступление в послание, которое всегда представляет собой молитву благодарения Богу за адресат или благословение Бога адресату.

<sup>10</sup> *Баркли У.* Евангелие на каждый день...

литературе эсхатоколом, написан апостолом собственноручно в отличие от всего текста послания, который обычно диктовался.

Сто лет назад, в конце XIX — начале XX века, практически все исследователи рассматривали второе послание к Коринфянам как единое. Конечно же, ими отмечались отдельные нестыковки и напряжения в тексте, но эти нестыковки они объясняли паузами в диктовке или переменой настроенности апостола Павла. Последнее предположение кажется несколько наивным.

В новейшую эпоху в результате длительного и вдумчивого анализа истории возникновения Священного Писания некоторые исследователи и библеисты обратили внимание на неровности текста второго послания. Выделенность и обособленность некоторых частей и, прежде всего, с 10-й по 13-ю главу, совершенно очевидна для любого читателя. Это дало основание считать, что второе послание к Коринфянам — это отдельные фрагменты разных посланий, написанных апостолом в 54–57 гг., которые в конце I века были объединены в единый текст.

Но возникает вопрос: когда и почему эти столь разные части были склеены друг с другом в одно послание? Ведь самые древние рукописи, упоминающие о втором послании апостола Павла к Коринфянам, уже тогда предполагали его единство.

Чтобы лучше понять дискуссию вокруг этого послания, ниже мы дадим обзор наиболее распространенных гипотез.

1. Согласно первому посланию к Коринфянам апостол Павел совершил одно длительное посещение Коринфа, во время которого он и основал Коринфскую Церковь, и в 16-й главе он сообщает еще об одном предполагаемом длительном визите в Коринф: *А если прилично будет и мне отправиться... Я приду к вам, когда пройду Македонию; ибо я иду через Македонию. У вас же, может быть, проживу, или и перезимую,*

*чтобы вы меня проводили, куда пойду. Ибо я не хочу видеться с вами теперь мимоходом, а надеюсь пробыть у вас несколько времени, если Господь позволит* (1 Кор. 16, 4–7).

В то же время во втором послании мы находим свидетельства того, что апостол Павел планировал уже третье посещение Коринфа: *Вот в третий раз я готов идти к вам* (2 Кор. 12, 14). И далее, в первых строках 13-й главы (см.: 2 Кор. 13, 1–2) он снова пишет, что придет в Коринф *в третий раз*. Ну, а если предполагалось третье посещение, то абсолютно очевидно, что к тому времени второе посещение Коринфа уже состоялось. Мы же знаем лишь об одном, изложенном в Деян. 18, 1–17.

Будет уместным отметить, что второе посещение Коринфской Церкви не было столь длительным, как это предполагал апостол в 16-й главе первого послания. Видимо, это было какое-то краткое, промежуточное посещение, а может быть, и случайное<sup>11</sup>. У нас нет о нем никаких сведений, но это предположение вполне допустимо, поскольку Коринф располагался от Ефеса всего в двух-трех днях плавания на корабле.

По всей видимости, это «промежуточное» посещение ни к чему хорошему не привело. Отношения в Церкви по какой-то причине обострились, и это заставило апостола Павла спешно уйти из Коринфа. В результате произошедших событий он написал послание, о котором мы узнаем из некоторых отрывков второго послания. Так, во 2-й главе апостол Павел пишет: *Это самое и писал я вам, дабы, придя, не иметь огорчения от тех, о которых мне надлежало радоваться... От великой скорби и стесненного сердца я писал вам со многими слезами...* (2 Кор. 2, 4). В 7-й главе он пишет: *Посему, если я опечалил вас посланием, не жалею, хотя и пожалел было; ибо вижу, что послание то опечалило вас, впрочем, на время* (2 Кор. 7, 8). Фактически это было уже третье послание апостола Павла к Коринфянам после его «предварительного» и первого послания.

<sup>11</sup> См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Беседы о Новом Завете...

В этом послании «со слезами» апостол Павел отвечает на обиду, нанесенную ему во время его короткого пребывания в Коринфе, и пытается устранить недоразумения, которые вызвали у него сильное огорчение. По всей вероятности, он был открыто оскорблен перед всей Церковью кем-то, кто не признавал его авторитета, и в этом послании апостол энергично призвал Церковь к совести и наказанию обидчика. Можно также предположить, что коринфяне тогда поддержали оскорбителя, и апостолу ничего не оставалось, как поспешно покинуть Коринф. Кроме того, его противники, видимо, похвалялись заслугами большими, чем у него, и это заставило апостола говорить в послании о своих собственных достоинствах, в том числе и об откровениях, которые он получил в течение жизни<sup>12</sup> (см.: 2 Кор. 11, 18–21). Справедливости ради следует добавить, что в самом послании «со слезами» апостол не говорит прямо об этом скандале, поэтому все его рассуждения могут быть отнесены и к каким-то другим ситуациям<sup>13</sup>.

Послание «со слезами» апостол Павел мог написать сразу после «промежуточного» посещения Коринфа и передать его из Ефеса в Коринф вместе с апостолом Титом, направленным туда с трудной миссией уладить ситуацию. Кроме того, мы видим, что из-за сильнейших душевных страданий это послание было столь суровым, что апостол Павел сам опечалился, послав его. И поэтому, желая скорее узнать о результатах миссии апостола Тита, он поспешил ему навстречу сначала в Троаду, а потом в Македонию. Апостол пишет: *Я не имел покоя духу моему, потому что не нашел [там]* (в Троа-

<sup>12</sup> См.: *Betz H. D. Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, 1972. Бетц развивает идею о том, что отрывок 2 Кор. 10–13 представляет собой апологию.

<sup>13</sup> См.: *Барнетт П.* Второе послание к Коринфянам... Этот исследователь рассматривает проблему, связанную с определением «оскорбителя» и «оскорбленного» (2 Кор. 7, 12), неназванного критика (2 Кор. 10, 7–11) и вновь прибывших «апостолов» (2 Кор. 11,13).

де.— *А.С.) брата моего Тита; но, простившись с ними* (христианами.— *А.С.*), *я пошел в Македонию* (2 Кор. 2, 12–13). А далее, как мы знаем, апостол Павел после встречи с Титом из Македонии отправился в Коринф, где написал послание к Римлянам (около 58 г.).

Однако, что это за послание «со слезами», которое так огорчило коринфян и самого апостола? Ученые еще называют его «строгим» посланием<sup>14</sup>. Очевидно, что это не может быть первым посланием к Коринфянам, в котором не содержится ничего душераздирающего или мучительного. Анализ текста показывает, что слова «великая скорбь», «стесненное сердце» и «многие слезы» совершенно не соответствуют душевному состоянию апостола в момент написания им первого послания. Безусловно, о некоторых проблемах ему трудно было писать коринфянам, например, о распутстве и тяжбах (см.: 1 Кор. 5–6), но он говорит об этом достаточно сдержанно. По свидетельству самого апостола (см.: 2 Кор. 7, 8), это «строгое» послание не только огорчило читателей, но и он сам был огорчен тем, что его послал. Однако трудно поверить, чтобы это было написано в отношении первого послания.

Ученые, которые придерживаются мнения, что послание «со слезами» и есть первое послание к Коринфянам, считают, что заявление, в котором блудник должен быть предан сатане (см.: 1 Кор. 5, 5), является вполне достаточным, чтобы вызвать у апостола огорчение<sup>15</sup>. Тем более что позднее апостол узнал о раскаянии блудника и о его глубокой скорби

<sup>14</sup> См.: *Баркли У.* Евангелие на каждый день... См. также: Комментарии ко второму посланию к Коринфянам // Женевская Библия // <http://www.bible.by/genevan-study-bible/read-com/54/00/>

<sup>15</sup> *Plummet A.* 2 Corinthians, P. 28. Пламмер цитирует в поддержку подобного отождествления многих ученых. Мнение о том, что предыдущее послание представляет собой первое послание к Коринфянам, поддерживается некоторыми учеными, которые отвергают идею утраченного послания между первым и вторым посланиями к Коринфянам. Ср.: *Young F., Ford D. F.* Meaning and Truth in 2 Corinthians. 1987. P. 53.



из-за наказания, которое ему предназначалось (см.: 2 Кор. 2, 5–10). Иными словами, по мнению этих исследователей, блудник в 1 Кор. 5, 5 и в 2 Кор. 2, 5–10 — это одно и то же лицо<sup>16</sup>. Но данный аргумент должен быть отвергнут по той причине, что блудник во втором послании согрешил против апостола лично, а в первом послании речь идет о блуднике, пример которого может быть опасен для церковной общины<sup>17</sup>.

Таким образом, согласно с современной точкой зрения, первое послание к Коринфянам не является посланием «со слезами». Но должны ли мы считать, что последнее утеряно<sup>18</sup>? Многие исследователи<sup>19</sup> предполагают, что фрагмент этого послания представляет собой часть второго послания к Коринфянам, начиная с 10-й по 13-ю главу. Это утверждение основывается на следующих доказательствах:

*а) Изменение тона послания.* Если мы внимательно перечитаем второе послание к Коринфянам, то столкнемся со странным обстоятельством. В первой его части (главы 1–7) апостол пишет, что он с радостью узнал об изменениях в поведении коринфян. Вражды с апостолом больше нет, очевидно полное примирение и восстановление прежних дружеских отношений. Но, начиная с 10-й главы, происходит резкий перелом. Главы 10–13 написаны в очень жестком тоне обличения и самозащиты и в общем контексте послания образуют замкнутое единство. Большинство современных исследователей отмечают несоответствие этих частей текста друг другу, и на этом основании возникло предположение, что

<sup>16</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Жизнь и труды святого апостола Павла. М., 2002. С. 277.

<sup>17</sup> См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы о Новом Завете...

<sup>18</sup> См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 260. См. также: *Барнетт П.* Второе послание к Коринфянам... Эти исследователи считают, что послание «со слезами» в настоящее время утеряно.

<sup>19</sup> См.: *Баркли У.* Евангелие на каждый день... См. также: *Plummer A.* Op. cit. P. 28. Автор приводит мнения наиболее авторитетных исследователей в поддержку данной теории.

с 10-й по 13-ю главу мы имеем то самое «строгое» послание «со слезами», о котором упоминалось ранее (см.: 2 Кор. 2, 3–4; 7, 8).

Впервые это предположение было высказано в XVIII веке. Но только спустя столетие, около 1870 года, протестантский ученый Адольф Хаусрат выдвинул гипотезу, согласно которой главы 10–13 предшествовали главам 1–9<sup>20</sup>. Таким образом, для того чтобы составить правильное представление о переписке апостола Павла с Коринфской Церковью, во втором послании надо сначала читать главы с 10-й по 13-ю, а после них — главы с 1-й по 9-ю. Эта точка зрения получила широкое признание среди западных ученых<sup>21</sup>, ее разделяют и некоторые православные исследователи<sup>22</sup>. Действительно, мог ли апостол, уже выразивший радость по поводу примирения с коринфянами, закончить письмо такими резкими и обличительными выражениями в свою защиту (см.: 2 Кор. 10–13)? Ученые считают это маловероятным.

Однако сторонники единства второго послания указывают, что и в его первой части (главы с 1-й по 7-ю) есть различные намеки на сильную оппозицию в отношении учения и авторитета апостола Павла<sup>23</sup>. Так, начиная с 2 Кор. 1, 17 и далее, апостол приводит доводы в свою защиту, а в 2 Кор. 2, 6 говорит, что согрешивший христианин был наказан многими, подразумевая таким образом существование тех немногих, кто, по-видимому, не был согласен с авторитетным мнением

<sup>20</sup> См.: *Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther.* 1870. См. также: *Куломзин Н., прот.* Послания апостола Павла. Лекции по Новому Завету. М., 2009. С. 48. См. также: *Баркли У.* Евангелие на каждый день...

<sup>21</sup> См.: *Kennedy J.H.* The Second and Third Epistles to the Corinthians. 1900 (Ср.: pp. 94 ff.). Кеннеди отмечает не только резкое изменение тона, но также заметную разницу в синтаксисе, разделяющую две части.

<sup>22</sup> См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы о Новом Завете...

<sup>23</sup> См.: *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Кн. 3. Т. 11. Второе послание к Коринфянам. Стокгольм, 1987. С. 131.

апостола по поводу этого случая: многие искажают Слово Божие (см.: 2 Кор. 2, 17; 4, 2–5), а есть и такие, которые хвалятся своим положением (см.: 2 Кор. 5, 12). В защиту этого мнения исследователи также призывают уделить должное внимание психологическому складу ума апостола. По их мнению, для него было бы вполне естественно сначала обратиться с теплыми словами к верным членам Церкви, а только потом обрушиться на своих постоянных противников<sup>24</sup>. Однако это предположение должно быть отвергнуто на том основании, что если бы после столь проникновенных увещаний к примирению апостол Павел вдруг стал обличать коринфян, то это, наоборот, усилило бы их враждебность по отношению к нему<sup>25</sup>. И поэтому считается логически невозможным сочетание этих двух разделов в одном и том же послании, тем более что сам апостол никак не объясняет причину изменения своего тона.

Существует мнение, что второе послание к Коринфянам писалось апостолом не сразу, а в несколько этапов, то есть по мере поступления хороших и плохих новостей из Коринфа<sup>26</sup>. Согласно этой точке зрения, после того как апостол Павел закончил первый раздел послания, он получил тревожное и неприятное известие о деятельности его противников в Коринфе, что и повлияло на изменение тона письма. Это мнение выглядит довольно убедительно. Однако в своих посланиях апостол упоминает только об одном источнике информации из Коринфа — об апостоле Тите, и во втором разделе второго послания об этом тоже ничего не говорится.

<sup>24</sup> См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 280. См. также: Комментарии ко второму посланию к Коринфянам // *Женевская Библия...* См. также: *Лопухин А.П.* Указ. соч. С. 131.

<sup>25</sup> *Moffatt J.* ILNT. Pp. 119 ff. См. также: *Peake A.S.* Critical Introduction to the New Testament, 1909. Pp. 36–37. Последний автор видит в этом непреодолимую трудность.

<sup>26</sup> *Куломзин Н., прот.* Указ. соч. С. 48. См. также: *Лопухин А.П.* Указ. соч. С. 131.

Предположение отдельных исследователей<sup>27</sup>, что бессонная ночь могла быть причиной изменения тона, также выглядит невероятно. Известно, что апостол Павел был человеком довольно эмоциональным, но он не мог позволить своим чувствам зайти так далеко, чтобы по незначительному поводу или из-за недосыпания выразить свое раздражение в столь резких обличительных выражениях.

И, наконец, существует еще одна группа исследователей, которые хотя и отрицают отождествление раздела 2 Кор. 10–13 с посланием «со слезами», тем не менее, они отделяют его от глав 1–9, полагая, что он был написан по другому поводу<sup>28</sup>.

б) *Ссылки на посещение апостола.* Еще одно доказательство, указывающее на соединение во втором послании двух разных посланий, связано с географическим местонахождением апостола Павла. В послании «со слезами» апостол выражает намерение идти проповедовать Евангелие *далее вас* (2 Кор. 10, 16). Это выглядело бы вполне логичным и понятным, если бы Павел в момент написания этого письма находился в Ефесе и собирался идти далее на восток. Однако, доподлинно известно, что когда апостол писал главы 1–9 (ср.: 2 Кор. 2, 13; 7, 5; 9, 2), он пребывал в Македонии. Этот аргумент выглядит весьма убедительным, и если мы будем скрупулезно придерживаться такого толкования указанных

<sup>27</sup> См.: *Die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther*, 1933. Ср.: *Moffatt J.* ILNT. P. 123. Идея о том, что разрыв между стихами 9,15 и 10,1 объясняется перерывом диктовки, получила свою поддержку в работе: *Stange E.* Diktierpausen in den Paulus-briefen, 1917–18. Pp. 109–117.

<sup>28</sup> См.: *Bultmann R.* The Second Letter to the Corinthians, 1985. P. 18. Автор рассматривает главы 10–13 вместе с главой 9 как отдельное письмо. Ср. также: *Jewett R.* The Redaction of 1 Corinthians and the trajectory of the Paulin School // *Journal of the American Academy of Religion*. 1978. 44. Pp. 389–444. Этот исследователь помещает главу 9 после глав 10–13, считая их современной последовательностью в послании ошибкой редактора.



слов апостола Павла, то целостность написания послания сразу нарушается.

Исследователи указывают на три пары отрывков, которые приводятся в подтверждение мнения, что главы 10–13 предшествовали главам 1–9<sup>29</sup>. Для удобства сравнения мы приведем их в параллельных столбцах:

1. <i>И готовы наказать всякое непослушание, когда ваше послушание исполнится</i> (2 Кор. 10, 6).	1. <i>Ибо я для того и писал, чтобы узнать на опыте, во всем ли вы послушны</i> (2 Кор. 2, 9).
2. <i>Когда опять приду, не покажу</i> (2 Кор. 13, 2).	2. <i>Щадя вас, я доселе не приходил в Коринф</i> (2 Кор. 1, 23).
3. <i>Для того я и пишу сие в отсуствии, чтобы в присутствии не употребить строгости</i> (2 Кор. 13, 10).	3. <i>Это самое и писал я вам, дабы, придя, не иметь огорчения</i> (2 Кор. 2, 3).

Это сравнение показывает, что цитаты в левом столбце из второго раздела послания (10–13 главы) относятся к будущему, а в правом столбце из первого раздела послания (1–9 главы) — к прошлому.

В первой группе сравнений видно, как в 2 Кор. 10, 6 апостол Павел надеется на полное послушание ему коринфян, а в 2 Кор. 2, 9 он напоминает им, что в своем прежнем письме он хотел получить доказательства их послушания, но полученный ответ не до конца его удовлетворил.

<sup>29</sup> Kennedy J.H. Op. cit. P. 135. Кеннеди придает большое значение этой аргументации, обходящейся без традиционного представления о единстве 2-го послания к Коринфянам. Ср. также: K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul* 1927, pp. 159 ff. Ср.: Batey, op. cit., который выступает против сопоставления 2 Кор. 10–13 с 2 Кор. 1–9. Автор утверждает, что последний отрывок также хорошо сочетается с местами из 1-го послания к Коринфянам.

Во второй группе сравнений в 2 Кор. 13, 2 апостол говорит, что со всей строгостью отнесется к тем, кто еще продолжает упорствовать, а в 2 Кор. 1, 23 он объясняет изменение своих планов посещения тем, что желал коринфянам еще дать время и возможность исправиться.

Еще более несомненно говорит в пользу предложенной гипотезы сравнение стихов 2 Кор. 13, 10 и 2 Кор. 2, 3, так как в 2 Кор. 2, 3 и далее апостол Павел ссылается на свое прежнее послание «со слезами», а в 2 Кор. 13, 10 и предполагается это упоминающееся послание. Однако, несмотря на то, что многое и говорит в пользу высказанного предположения, тем не менее считать приведенное доказательство решающим нельзя, потому что возможны и другие толкования этих трех пар ссылок<sup>30</sup>.

в) *Разный подход к саморекомендации апостола.* Многие ученые утверждают, что когда в первом разделе второго послания апостол Павел пишет: *Неужели нам снова знакомиться с вами? Неужели нужны для нас, как для некоторых, одобрительные письма к вам или от вас?* (2 Кор. 3, 1), а в 2 Кор. 5, 12 опять повторяет: *Не снова представляем себя вам*, он однозначно отказывается от повторной рекомендации себя коринфянам. Это звучит резким диссонансом с более поздними главами 10–13, где он, наоборот, настойчиво старается подробно рассказать о себе<sup>31</sup>. Так как в обоих первых стихах употреблено слово «снова», то вполне возможно, что апостол Павел имеет в виду главы 10–13, которые уже были посланы коринфянам ранее.

2. В плане сохранения хронологии серьезные вопросы вызывают главы 8–9 второго послания к Коринфянам. В этих

<sup>30</sup> *Gampu D.* Введение в Новый Завет. Послания к Коринфянам // <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Gatri10.html>. См. мнение о том, что все второе послание служит целям обещанного посещения: *Menzies A.* *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians*, 1912. Pp. 37–42.

<sup>31</sup> См.: *Strachan R.H.* *The Second Epistle to the Corinthians*, 1935. P. 20. Автор выражает это противоречие более ярко: «Если последние четыре главы были написаны по тому же поводу, что и остальное послание, то апостол Павел полностью опровергает свое утверждение в 2 Кор. 3, 1–3».

главах апостол Павел довольно много места уделяет организации благотворительной помощи для Иерусалима. Исходя из контекста, можно предположить, что коринфяне не выполнили своего данного ранее обещания принять активное участие в сборах средств для бедствующих иерусалимских христиан. И поэтому он специально пишет им письмо, целью которого было убедить их приложить больше усилий, чтобы, когда он придет в Коринф, подаяния были уже собраны. Но эти главы не имеют связи друг с другом. Некоторые исследователи убеждены, что они были написаны по разным поводам<sup>32</sup>.

В обеих главах говорится о сборах для Иерусалима, но при этом используется совершенно разная терминология и аргументация. Так, в 8-й главе мы имеем рекомендацию к Титу, которому нужна была моральная поддержка апостола Павла для осуществления сбора подаяний, и возможно это послание было написано еще прежде первого послания к Коринфянам. А 9-я глава адресована Церквям Ахайи. По этой причине возникло предположение, что 8-я и 9-я главы второго послания к Коринфянам являются частями двух разных посланий, которые были объединены позже<sup>33</sup>.

**3.** Есть еще одна проблема, связанная с единством второго послания к Коринфянам. В исследовательской науке высказывается гипотеза, которая предполагает соединение двух разновременных посланий в первых семи главах второго послания к Коринфянам<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> См.: *Betz H. D.* Op. cit. Исследователь считает, что местом назначения главы 8 был Коринф, а главы 9 — Ахайя.

<sup>33</sup> См.: *Ианнуарий (Велиев), архим.* Беседы о Новом Завете... Ср.: *Tasker R.V.G.* 2 Corinthians, 1958. P. 29. См.: *Hering J.* La deuxième Epître de St. Paul aux Corinthiens, 1958. Pp. 12–13. Автор находит теорию послания «со слезами» (главы 10–13) весьма правдоподобной и полагает, что глава 9 представляла собой также отдельное письмо, посланное через Тита в Коринф раньше глав 1–8.

<sup>34</sup> См.: *Georgi D.* Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief, 1965. См. также: *Collange J.-F.* Enigmes, 1972.

Ученые заметили, что во втором послании со стиха 2 Кор. 2, 14 по 2 Кор. 7, 4 содержится замкнутое размышление о высоте апостольского служения. Но этот отрывок не имеет прямого отношения ни к предшествующему, ни к последующему тексту. Так, например, в 2 Кор. 2, 13 апостол Павел пишет: *Я не имел покоя духу моему, потому что не нашел [там] брата моего Тита; но, простившись с ними, я пошел в Македонию.* И далее события развиваются: *Ибо, когда пришли мы в Македонию, плоть наша не имела никакого покоя...* (2 Кор. 7, 5). Мы видим, что эти два стиха (2 Кор. 2, 13 и 2 Кор. 7, 5) очень хорошо соединяются. А если мы сразу после 2 Кор. 2, 13 будем читать следующий стих (2 Кор. 2, 14), то увидим, что этот стих никакого отношения к Македонии не имеет: *Но благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать во Христе...* (2 Кор. 2, 13–14). Таким образом, мы видим большой смысловой разрыв между 13-м и 14-м стихами 2-й главы.

По всей видимости, фрагмент между 2 Кор. 2, 14 и 2 Кор. 7, 4, раскрывающий высоту апостольского служения и предполагающий спокойную и доброжелательную обстановку во время его написания, был составлен апостолом Павлом еще до «промежуточного» посещения Коринфа. Или же после первого послания к Коринфянам, когда до апостола Павла стали доходить лишь первые сведения о появлении в Коринфе некоторых противников апостола, и он начинает отстаивать свое апостольское служение еще в достаточно спокойном тоне.

Что касается отрывков 2 Кор. 1, 1–2, 13 и 2 Кор. 7, 5–7, 16, то они явно написаны после того, как апостол Тит сообщил апостолу Павлу о примирении с ним Коринфской Церкви.

Итак, представленная гипотеза предполагает следующий порядок написания первого раздела второго послания к Коринфянам:

— до «промежуточного» посещения были написаны стихи с 2 Кор. 2, 14 по 2 Кор. 7, 4, являющиеся апологией апостольского служения;

— затем в Коринфе произошло возмущение, и после своего «промежуточного» посещения апостол Павел пишет послание «со слезами», то есть с 10-й по 13-ю главу второго послания;

— после встречи апостола Павла с Титом он пишет послание «примирения»<sup>35</sup>, то есть части 2 Кор. 1, 1–2, 13 и затем 2 Кор. 7, 5–7, 16. Вполне вероятно, что перед этим или после были написаны главы 8–9.

4. Существует еще один важный спорный фрагмент, на который многие авторы обращают внимание в своих исследованиях. Вспомним, что до первого послания к Коринфянам апостол Павел написал еще какое-то послание, так называемое «предварительное»<sup>36</sup>. К сожалению, в полном объеме в Новом Завете оно не сохранилось, а имеется лишь упоминание о нем в стихе 1 Кор. 5, 9. Но некоторые исследователи считают, что фрагмент этого «предварительного» послания, возможно, содержится во втором послании к Коринфянам в стихах с 2 Кор. 6, 14 по 2 Кор. 7, 1<sup>37</sup>.

Действительно, отрывок с 2 Кор. 6, 14 по 2 Кор. 7, 1 также полностью разрывает контекст второго послания. При этом следует отметить, что мысль автора в 2 Кор. 6, 13 логически развивается и завершается в 2 Кор. 7, 2. Так, в 2 Кор. 6, 13 апостол Павел, обращаясь к коринфским христианам с открытой душой и любовью, пишет: *Говорю, как детям, — распространитесь и вы*, т. е. будьте искренни, раскройте с любовью нам свои сердца и вы. И далее в 2 Кор. 7, 2 снова повторяется это обращение: *Вместите нас...* имеется в виду — в свои сердца. Между тем, если после 2 Кор. 6, 13 читать стих 2 Кор. 6, 14, то мысль апостола Павла неожиданно прерывается, и совершенно другой стиль изложения разрывает ткань повествования: после *Говорю, как детям, — распространитесь и вы* (2 Кор. 6, 13), апостол сразу строго предостерегает: *Не*

<sup>35</sup> Баркли У. Евангелие на каждый день...

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> См.: Там же. См. также: Приор Д. Указ. соч.

*преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием?* (2 Кор. 6, 14).

В этом неожиданном фрагменте речь идет о предостережении христиан от общения с неверующими. В 1 Кор. 5, 9 также содержится упоминание о каком-то несохранившемся до нашего времени послании, содержащем такое же строгое предостережение: *Я писал вам в послании — не сообщаться с блудниками*. Некоторые исследователи предполагают, что в 1 Кор. 5, 9 апостол Павел имеет в виду то «предварительное» послание, отрывок которого сохранился в нашем каноне как 2 Кор. 6, 14 — 7, 1<sup>38</sup>.

Таким образом, по мнению ученых, раздел с 2 Кор. 6, 14 по 2 Кор. 7, 1 нарушает логическую связь повествования и поэтому должен быть признан фрагментом из другого подлинного послания. Однако соединение этих фрагментов исторически произошло очень рано, поэтому все рукописи содержат этот кусочек на том месте, где он сейчас находится.

Но даже если не считать 2 Кор. 6, 4 — 7, 1 частью «предварительного» послания, то все же остается неразрешенным вопрос, входил ли этот отрывок с самого начала в послание. Одни ученые полагают, что это эссеистский фрагмент из кумранской рукописи, который был адаптирован и вставлен во второе послание к Коринфянам редактором<sup>39</sup>. Причем, они указывают, что стиль и тематика отличаются от всего написанного апостолом Павлом, но очень близки к иудейским увещаниям, засвидетельствованным кумранскими рукописями. Поэтому есть основания предполагать, что он не принадлежит перу апостола Павла.

По мнению третьих исследователей, фрагмент с самого начала входил в послание и представляет собой авторское

<sup>38</sup> См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы о Новом Завете...

<sup>39</sup> См.: *Martin R.P.* 2 Corinthians, 1986. Pp. 40–52. Исследователь предполагает, что этот фрагмент был необоснованно приписан второму посланию к Коринфянам. См. также: *Furnish V.P.* 2 Corinthians, 1984. P. 35. Этот автор не признает за апостолом Павлом авторства этого отрывка, а считает, что он был вставлен поздним редактором.

отступление<sup>40</sup>. При этом многие авторы рассматривают этот кусочек как внесенную позже глоссу, возможно, самим апостолом Павлом или по его просьбе<sup>41</sup>. И, наконец, некоторые ученые связывают его с посланием к Ефессянам<sup>42</sup>.

Сторонники традиционного мнения о единстве послания утверждают, что это не единственный пример интерполяции апостола. Справедливости ради нужно признать, что тенденции апостола Павла к отступлениям иногда встречаются<sup>43</sup>. Переход от 2 Кор. 6, 13 к 2 Кор. 6, 14 бесспорно нелогичен, и в этих стихах серьезно различается тон текста. Однако, как считают ученые, такое неожиданное отступление было бы непроситительно в трактате, но отнюдь не в послании. Если послание писалось в течение нескольких этапов, то вполне возможно, что апостол Павел прервал его на некоторое время, а когда снова вернулся к нему, решил остановиться на проблемах отношений христиан с неверующими, прежде чем продолжить предыдущую мысль<sup>44</sup>.

К тому же требует объяснения тот момент, что если этот фрагмент считать частью «предварительного» послания, то почему он вообще был вставлен именно в этом месте. Трудно поверить, что кто-то умышленно поместил стих 2 Кор. 6, 14 после 2 Кор. 6, 13 и не учел отсутствие явной связи с контекстом. Единственное, что можно предположить в данной ситуации, так это только то, что вставка произошла случайно<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> См.: *Brace F. F.* 1 and 2 Corinthians, 1971. Pp. 23–24

<sup>41</sup> См.: *Martin R.P.* Op. cit. Pp. 40–52. Мартин, признавая наличие есеевского источника, лежащего в основе этого отрывка, полагает, что апостол Павел сам поместил его во втором послании к Коринфянам.

<sup>42</sup> Ср.: *Dahl N.A.* «Der Epheserbrief und der verlorene erste Brief des Paulus an die Korinther», in Abraham unser Vater, 1963. Pp. 65–77. Даль связывает это с Ефес. 5, 5–11.

<sup>43</sup> См.: *МакДональд У.* Указ. соч. См. также: Комментарии ко второму посланию к Коринфянам // Женевская Библия...

<sup>44</sup> См.: *Куломзин Н., прот.* Указ. соч. С. 48.

<sup>45</sup> Ср.: *Hanson R.P.C.* 2 Corinthians, 1954. Pp. 21–22.

Некоторые ученые полагают, что «предварительное» послание вообще бесследно утеряно<sup>46</sup>. Однако если допустить, что оно все же утеряно, то, тем не менее, его содержание можно предположить из 1 Кор. 5, 9 – 13. Очевидно, апостол Павел увещевал коринфян не общаться с недостойными христианами, а они поняли, что он вообще предостерегал их от общения с язычниками. В 1 Кор. 5, 11 апостол разъясняет свою позицию, показывая, что он имел в виду общение с теми, кто, называя себя христианами, ведет распутный образ жизни.

Итак, исследователи-библеисты сталкиваются с серьезными трудностями при изучении второго послания апостола Павла к Коринфянам. С огромным трудом удастся реконструировать события двухтысячелетней давности. Возможно, правы те исследователи, которые настаивают на традиционном мнении о единстве второго послания к Коринфянам и считают, что ни первое, ни второе послания не были написаны апостолом Павлом за один присест<sup>47</sup>. Некоторые неожиданные прерывания мысли апостола в его посланиях указывают на интервалы и паузы в процессе их написания.

Действительно, вся жизнь апостола проходила в постоянных путешествиях, и его благовестие о Христе сопровождалось гонениями и различными испытаниями. Именно по этим причинам он никогда надолго не задерживался в одном месте. Такого рода гипотезу, конечно же, нельзя ни доказать, ни опровергнуть, и, более того, она вполне может дать обоснованное объяснение некоторым очевидным неясностям и внезапным изменениям тона во втором послании к Коринфянам. Таким образом, обе точки зрения, ратующие за наличие или отсутствие целостности, единства второго послания апостола Павла к Коринфянам как литературного произведения имеют право на существование.

<sup>46</sup> См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 260.

<sup>47</sup> В числе тех, кто принимает единство второго послания к Коринфянам, — К. Ummel, F. Young, D.F. Ford, F. Fisher, N. Hydahl.



В заключение хотелось бы отметить, что послания апостола Павла, конечно, не являются в строгом смысле обстоятельным, систематическим изложением христианского вероучения. Апостол писал послания от случая к случаю, когда требовалось высказаться по поводу беспокойной, сложной обстановки в какой-либо Церкви, ответить на предложенные ему вопросы или отстаивать свой апостольский авторитет и достоинство. В них обнаруживаются человеческие, личностные свойства апостола Павла: его чувства, эмоции, переживания, его стремления и обязанности. Второе послание Павла к Коринфянам в особенности проникнуто чувством скорби, сопряженной с трудностями апостольского служения, но эта скорбь не угнетает апостола: она без остатка растворяется в той силе веры и в том сознании правоты своего дела и святости исполняемого долга, какое было постоянной отличительной чертой святого апостола Павла.

Послания апостола с ранних времен с особым трепетом воспринимались христианами, собирались, переписывались, распространялись в списках среди разных общин и читались в церкви во время богослужения. И поныне они имеют для нас особый авторитет Слова Божия. Но что это означает? Сам апостол Павел, обращаясь к галатам, говорит: *Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа* (Гал. 1, 11–12). Конечно же, Бог не диктовал авторам Священного Писания тексты непосредственно. Люди становились Его орудиями, Он побуждал их, содействовал им во время составления священных книг. Причем Господь отнюдь не упраздняет самостоятельности личности писателя, в данном случае апостола Павла, его манеры писать, мыслить, чувствовать. Но суждения, сформулированные апостолом, выраженные человеческим языком и по сему остающиеся его собственными суждениями, в силу сверхприродного действия Божия, неотъемлемого от действия человеческого, становились точными отображениями невидимых и неизреченных богооткровенных истин.

КАШКИН А.С.,  
кандидат богословия, доцент

### «Что Бог сочел, того человек да не разлучает»

(вопрос о разводе в Священном Писании)

Актуальность данной темы в настоящее время не вызывает сомнений, так как в связи с изменением в обществе отношения к традиционным ценностям изменилось отношение и к брачному союзу. С тревогой и грустью приходится наблюдать, как брак перестает считаться священным, вечным и нерушимым союзом любящих сердец, нередко воспринимается как временное и мало к чему обязывающее сожительство. Разводы стали частым явлением, особенно в развитых странах. Наиболее опасным кажется проникновение легкомысленного отношения к браку в христианскую среду и увеличение количества разводов в христианских, в том числе и православных семьях. Как отметил Святейший Патриарх Кирилл в докладе на епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 2009 года, «по данным Федеральной службы государственной статистики за 2008 год, в России было зарегистрировано 1 млн 178 тыс. браков и 703 тыс. разводов. Таким образом, можно сказать, что 60% браков распадаются»<sup>1</sup>. Обратимся к сокровищнице истины и источнику всех христианских доктрин — Священному Писанию и всесторонне исследуем взгляды Библии на такое явление, как развод.

<sup>1</sup> Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 2009 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/969773.html>



Приступая к рассмотрению вопроса о разводе в Священном Писании, следует принимать во внимание, что в различные моменты истории человечества и в разных культурных и религиозных традициях имело место неодинаковое отношение к расторжению брачного союза. В частности, в древнем мире браки почти всегда устраивали родители, причем нередко против воли одного из супругов, и потому древние люди рассматривали развод как свое естественное право. Кроме того, почти бесправное социальное положение женщины приводило к тому, что мужчина мог развестись с ней по любому малозначительному поводу. В частности, у ханаанских народов, окружавших Израиль, отношение к святости брака было довольно легкомысленным, разводы и повторные браки были распространенным явлением<sup>2</sup>. В Египте и Месопотамии мужья также имели почти неограниченную власть в вопросах развода и иногда сами могли назначать размер содержания бывшей жене (хотя в некоторых кодексах законов оговаривается фиксированный размер минимального содержания)<sup>3</sup>.

В Священном Писании о разводе и связанных с ним проблемах говорится очень редко, таких мест во всей Библии можно насчитать немногим более десятка. Сначала рассмотрим отрывки из книг Ветхого Завета, имеющие отношение к теме развода. И здесь сразу заметим, что в Ветхом Завете нет никаких предписаний, которые фактически бы говорили об установлении развода<sup>4</sup>. На Ближнем Востоке развод повсеместно был обычным явлением, потому и в Израиле он практиковался задолго до заключения Завета и появления законодательства, так что священные авторы воспринимают

<sup>2</sup> См.: *Brown R.* The Message of Deuteronomy. Not by bread alone. Leicester, 1997. P. 227.

<sup>3</sup> См.: *Уолтон Д.Х., Мэттьюс В.Х., Чавалес М.У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т.Г. Багухтиной. СПб., 2003. С. 216.

<sup>4</sup> См.: *Brown R.* Op. cit. P. 227.

его как уже нечто существующее. В Пятикнижии производные и синонимы слова «развод» употребляются в следующих местах: Быт. 21, 8; Лев. 21, 7, 14; 22, 13; Чис. 30, 10; Втор. 22, 13–19, 28–29; 24, 1–4. Правда, большая часть указанных отрывков не позволяет сделать какого-либо заключения об отношении к разводу в Ветхом Завете. Так, в Лев. 21, 7, 14 содержится запрет священникам жениться на «отверженной мужем» женщине (эта заповедь повторяется в Иез. 44, 22), в Лев. 22, 13 говорится о праве разведенной дочери священника есть священные приношения, назначаемые в пищу священникам. Во Втор. 22, 13–19 и 22, 28–29 содержатся запрещения мужчине разводиться с женой в тех случаях, если он несправедливо обвинил ее в потере девственности до брака или если он обольстил ее, когда она была девушкой.

Единственное место в Пятикнижии, где относительно подробно говорится о возможности и причинах развода,— Втор. 24, 1–4: *Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, — то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом [Богом твоим], и не порочь земли, которую Господь Бог твой дает тебе в удел.* Важность этого отрывка в рассматриваемом контексте велика: именно это место в иудейском обществе новозаветного периода воспринималось как предписание о разводе. В первую очередь отметим, что сам текст Втор. 24, 1–4 не является в буквальном смысле слова постановлением, разрешающим развод; законодатель признает фактическое существование этого социального явления и

преследует лишь цель установить над ним контроль и таким образом смягчить зло, которое он не мог искоренить<sup>5</sup>. Смысл же фрагмента Втор. 24, 1–4 совсем не в установлении развода, а в другом: Моисей запрещает возвращение разведенной женщины к своему первому мужу, если она после этого вступала во второй брак (пророк Иеремия ссылается на этот закон, говоря об отношениях Бога с Израилем [см.: Иер. 3, 1]). В начальных четырех стихах 24-й главы Второзакония содержится одно условное сложноподчиненное предложение, причем в стихах 1–3 содержится его второстепенная часть, где подробно описана потенциальная ситуация, а в стихе 4 — главное предложение, в котором содержится законодательное определение<sup>6</sup>. Если же говорить конкретно о возможности развода, то на основании данного места можно заключить лишь то, что закон Моисеев не запрещал мужу разводиться со своей женой. Потому некоторые толкователи предпочитают отрывок Втор. 24, 1–4 называть не «постановлением о разводе», а «законом о запрещении повторного брака после развода»<sup>7</sup>. Следует отметить, однако, что существует иная синтаксическая интерпретация Втор. 24, 1–4, согласно которой 24, 1а считается условием, а 24, 1б–4 — заключением. Именно так считали современники Христа (книжники и фарисеи), и потому полагали, что Моисей повелевает развестись с женой, если муж найдет в ней «что-нибудь противное». Однако такая точка зрения не находит поддержки среди большинства переводчиков и комментаторов<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> См.: Colenso J.W. The New Bible Commentary by bishops and other clergy of the Anglican Church. Part V. Introduction to Deuteronomy. The Book of Deuteronomy. London, 1873. P. 106.

<sup>6</sup> См.: Utley B. Old Testament. V.3. Book of Deuteronomy [Электронный ресурс].—Электрон. ст.—Режим доступа: <http://www.ibiblio.org/freebiblecommentary/> (на 24.04.2010)

<sup>7</sup> Reider J. Deuteronomy with commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1937. P. 220.

<sup>8</sup> Constable T. L. Notes on Deuteronomy. 2009 [Электронный ресурс].—Электрон. ст.—Режим доступа: <http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/deuteronomy.pdf>

Теперь подробно проанализируем Втор. 24, 1, так как именно в этом стихе излагаются основные принципы расторжения брака в Израиле. Сначала представим буквально-эзегетический комментарий наиболее важных выражений, содержащихся в данном стихе.

**Если кто возьмет жену и сделается ее мужем.** Понять смысл указанной начальной фразы стиха легко, разве что такое выражение нам может показаться излишне многословным (мы бы ограничились словами «если кто женится» или чем-то подобным). Однако для литературы древнего времени такой оборот был характерен, и через него проводится мысль, что инициатива заключения брака принадлежала мужчине<sup>9</sup>. Кроме того, следует отметить важный момент, который выявляется при сопоставлении данной фразы с текстом Втор. 24, 5. Существует мнение, что фрагмент 24, 1–5 имеет хиастическую<sup>10</sup> структуру, в центре которой находится 24, 3, тогда как 24, 1 и 24, 5 соотносятся друг с другом по смыслу. В 5-м стихе 24-й главы говорится о том, что мужчина после заключения брака в течение года освобождается от военной службы, чтобы «увеселять» жену (по тексту синодального перевода) или «принести счастье» жене (такой вариант используется в New American Standard Bible). Хотя само наличие хиазма в 24, 1–5 можно оспорить, вполне достоверным является заключение, что мужчина, вступающий в брак,

<sup>9</sup> Bratdier R.G., Hatton H.A. A Handbook on Deuteronomy [Электронный ресурс] / Libronix Digital Library System 3.0 — Электрон. ст.—Режим доступа: [http://ptf.com/download/libronix\\_digital\\_library\\_system/2142/](http://ptf.com/download/libronix_digital_library_system/2142/)

<sup>10</sup> «Хиазм — обратный порядок расположения параллельных элементов (ab/b'a'), что создает эффект "пересечения" (само название происходит от греческой буквы "χ" (хи), имеющей форму креста). Этот прием интересен, он придает разнообразие форме, однако немаловажен и для смысла. <...> Иногда он используется для акцентирования центрального элемента. Развернутый хиазм (например, abcc'b'a') мы находим также в Ам. 6, 4б–6а или abcb'a' — в Ис. 55, 8–9». (Йенсон Ф.П. Поэзия в Библии // Новый библейский комментарий. Ч. 2. Ветхий Завет. Псалтирь — Книга Пророка Малахии. СПб., 2000. С. 12.)

принимает на себя ответственность и даже обязанность принести человеческое счастье женщине, которая становится его женой<sup>11</sup>. Однако из-за жестокосердия грешного человека этот идеал не всегда находит свое осуществление и возникает ситуация, в которой происходит расторжение брака.

**Она не найдет благоволения в глазах его.** Словосочетание «обрести благоволение» часто используется в Библии как для обозначения милости Божией, так и для выражения чувств человека (Быт. 6, 8; 18, 3; 19, 19; 30, 27 и др.). Употребление этого оборота с отрицательной частицей в данном контексте указывает на непостоянство человеческой любви и фактически означает, что «она (т.е. жена) перестала нравиться мужу»<sup>12</sup>.

**Потому что он находит в ней что-нибудь противное.** Этот стих является средоточием 24, 1, так как здесь содержится указание на причину развода — «что-нибудь противное». В еврейском тексте данному словосочетанию соответствует выражение עֲרֹוֹת דָּבָר (erwat dabar), для интерпретации которого необходимо выяснить значение слова עֲרֹוֹת. Дословно этот термин означает «нагота, нагой, обнаженный»<sup>13</sup>, и в Библии он чаще всего употребляется в этом буквальном своем значении (Быт. 9, 22; Лев. 18, 7–17; 20, 11–21, Плач 1, 8; Иез. 23, 29). На этом основании толкователи делают вывод, что причиной для развода считается развратное поведение жены<sup>14</sup>, которое было соблазном для мужчин, могло привести к измене и, в конечном счете, порочило само имя

<sup>11</sup> См.: Christensen Duane L. Deuteronomy 21:10–34:12. / Word Biblical Commentary Vol. 6b [Электронный ресурс] / Libronix Digital Library System 3.0 — Электрон. ст.— Режим доступа: [http://ptf.com/download/libronix\\_digital\\_library\\_system/2142/](http://ptf.com/download/libronix_digital_library_system/2142/)

<sup>12</sup> Bratdier R.G., Hatton H.A. Op. cit.; Utley B. Old Testament, v. 3. Book of Deuteronomy [Электронный ресурс].— Электрон. ст.— Режим доступа: <http://www.ibiblio.org/freebiblecommentary/>

<sup>13</sup> Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1. Вильна, 1878. С. 368.

<sup>14</sup> См.: Christensen Duane L. Op. cit.

мужа. Однако в некоторых местах слово עֲרֹוֹת имеет более широкий смысл: *уязвимое место* (Быт. 42, 9), *срамное* (Втор. 23, 14), *срам* (1 Цар. 20, 30). Последние фрагменты позволяют указанную во Втор. 24, 1 причину развода трактовать как «нечто отвратительное, постыдное, позорное»; такому пониманию благоприятствует и греческий перевод LXX, где рассматриваемое словосочетание передано ὄσχημον πρῶμια. Какие же недостатки или поступки жены могут обозначаться таким неопределенным выражением?

Вследствие неясности данного выражения в иудейской традиции возникли различные взгляды на причины, являвшиеся основаниями для развода. Впоследствии в I веке до Р.Х. в иудаизме сформировались два противоположных течения: раввин Шаммаи и его последователи говорили о том, что в Законе под erwat dabar подразумевается измена жены, которая и является единственной причиной для развода. В то же время последователи другого авторитетного израильского законоучителя, Гиллеля, говорили о том, что достаточным основанием является любой недостаток жены, например, если подгорела приготовленная женой пицца или жена разбила любимую посуду мужа. При этом раввин Акиба (II век до Р.Х.), один из последователей Гиллеля, высказал даже следующее крайнее утверждение: «Если кто увидит женщину красивее своей жены, то он может дать этой последней развод, ибо сказано: если она не найдет благоволения в его глазах»<sup>15</sup>. Понятно, что мнение Гиллеля в силу греховности человеческой природы было более популярным в новозаветный период, потому и историк Иосиф Флавий говорил, что с женой можно разводиться по любой причине<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Лопухин А.П. Брак и соединенные с ним отношения по законам Моисея // Христианское Чтение. 1879. I. С. 90.

<sup>16</sup> См.: Sproul R.C. The Intimate marriage. Wheaton, 1986 [Электронный ресурс] / Libronix Digital Library System 3.0 — Электрон. ст.— Режим доступа: [http://ptf.com/download/libronix\\_digital\\_library\\_system/2142/](http://ptf.com/download/libronix_digital_library_system/2142/)

Однако указанные иудейские толкования представляют собой крайности. С одной стороны, неверно воззрение Шаммаи, так как в случае измены жены Закон определяет ей наказание в виде смертной казни (см.: Втор. 22, 22). Конечно, в поздний послевоенный период буквальное исполнение закона о наказании неверной жены было невозможно, вследствие того, что римляне лишили иудейские суды прав выносить смертные приговоры (именно поэтому иудеи искушали Христа вопросом, как поступить с женщиной, виновной в прелюбодеянии (см.: Ин. 8, 4–5). Так что развод вследствие прелюбодеяния в эпоху Нового Завета был единственной допустимой реакцией мужа (потому и праведный Иосиф хотел развестись с Девой Марией (см.: Мф. 1, 19), однако все-таки мнение Шаммаи следует признать несоответствующим контексту Пятикнижия. С другой стороны, либеральное мнение Гиллеля, ставившего крепость брачного союза в зависимость от произвола мужа, также является неприемлемым, так как противоречит и учению о единстве мужа и жены как одной плоти (см.: Быт. 2, 24), и тому в целом отрицательному отношению к разводу, которое, хотя и неявно, присутствует в Пятикнижии (подробнее об этом скажем далее). Потому кажется наиболее верным срединный взгляд, который можно сформулировать следующим образом: причинами развода («противное») в Ветхом Завете могли быть серьезные физические и нравственные недостатки, которые делали невозможной совместную жизнь: бесплодие<sup>17</sup>, болезни, исключающие возможность супружеского общения, нецеломудренное поведение жены и др.

**Напишет ей разводное письмо.** Требуется составление юридического документа, который был свидетельством о раз-

<sup>17</sup> Хотя в Ветхом Завете не говорится о бесплодии жены как достаточной причине для развода, тем не менее можно быть уверенным, что этот недостаток считался существенным, так как в древности рождение детей было основной и почти единственной целью брака.

воде. Буквально название этого документа означает «свиток разрыва»<sup>18</sup> (סִפְרֵי כְּרִיתָת), так как во время развода происходит разрыв «единой плоти», единого организма, которым были муж и жена после заключения брака. Обычай давать жене разводное письмо мог быть заимствован израильянами в Египте<sup>19</sup>, хотя весьма вероятно, что именно Моисеево законодательство сделало эту практику обязательным условием при разводе, тем более что о необходимости давать женщине разводное письмо говорится дважды, в 1-м и 3-м стихах 24-й главы. Наличие разводного письма давало женщине право выйти замуж за другого, кроме того, в разводном письме обычно муж указывал причину развода, что освобождало женщину от возможных подозрений в ее непорядочности. Правда, некоторые иудейские раввины считали указание причины необязательным. Впоследствии в иудаизме разводное письмо стали обозначать термином «гет», и в одном из трактатов Мишны («Гиттин» — множественное число слова «гет») были собраны правила относительно составления разводных писем и представлены их образцы.

**Даст ей в руки.** Мужчина обычно отдавал разводное письмо самой женщине непосредственно, что было символическим действием, так как означало прекращение отношений между бывшими супругами. Согласно более позднему раввинскому правилу, муж в качестве альтернативы мог отдать разводное письмо одной из рабынь жены<sup>20</sup> или просто оставить его в комнате жены<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 2001. С. 1244.

<sup>19</sup> Keil K., Delitzsch F. Commentary on Deuteronomy // Keil K., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament [Электронный ресурс]. — Электрон. ст. — Режим доступа: [http://www.davidcox.com.mx/library/K/Keil%20&%20Delitzsch%20-%20Commentary%20on%20Deuteronomy%20\(b\).pdf](http://www.davidcox.com.mx/library/K/Keil%20&%20Delitzsch%20-%20Commentary%20on%20Deuteronomy%20(b).pdf)

<sup>20</sup> См.: Лопухин А.П. Указ. соч. С. 92.

<sup>21</sup> См.: Reider J. Op. cit. P. 221.



**Отпустит ее из дома своего.** Здесь указано еще одно важное действие мужа, которое обычно сопровождало развод,— мужчина удалял жену из своего дома, отныне они уже не жили вместе под одной крышей. Чаще всего разведенная жена возвращалась в дом своих родителей; при этом, как указывают некоторые толкователи, обычай требовал, чтобы муж возвратил приданое и добавил часть собственного имущества, равную по стоимости приданому<sup>22</sup>. Кроме того, если родители женщины умирали и ей некуда было вернуться, то мужчина должен был обеспечить женщину жильем. Однако ясно, что даже если мужчина исполнял все эти условия, все равно дети и большая часть материального имущества оставались в его власти, так что можно представить, какие душевные страдания и материальные лишения приносил развод отверженной женщине, не говоря уже о негативном отношении к ней общества<sup>23</sup>!

Завершая анализ Втор. 24, 1, заметим, что библейский текст подразумевает, что инициатива развода принадлежала только мужчине, тогда как женщина не имела такого права. Правда, профессор А.П. Лопухин оспаривает это утверждение и пытается доказать, что жена также имела право требовать развода, причем на тех же основаниях, что и муж. Однако аргументы нашего авторитетного соотечественника весьма шаткие.

В частности, профессор А.П. Лопухин указывает на якобы имеющееся право на развод у наложницы, зафиксированное в Исх. 21, 7–11. Однако если внимательно прочитать данный отрывок, то в нем заключается следующий смысл: если

<sup>22</sup> См.: Maxwell J.C. Deuteronomy // The Preacher's Commentary [Электронный ресурс] / Libronix Digital Library System 3.0 — Электрон. ст.— Режим доступа: [http://ptf.com/download/libronix\\_digital\\_library\\_system/2142/](http://ptf.com/download/libronix_digital_library_system/2142/)

<sup>23</sup> См.: Deuteronomy // The New American Commentary, V. 4 [Электронный ресурс] / Libronix Digital Library System 3.0 — Электрон. ст.— Режим доступа: [http://ptf.com/download/libronix\\_digital\\_library\\_system/2142/](http://ptf.com/download/libronix_digital_library_system/2142/)

женщина-еврейка будет продана в рабство, то по истечении определенного срока (видимо, тех же семи лет, которые установлены для раба-мужчины (см.: Втор. 15, 12), господин должен взять ее в наложницы и обеспечивать всем необходимым. В ином случае он должен выдать ее за своего сына или позволить выкупить ее. Если же он этого не сделает, то женщина имеет право выйти на волю без какой-либо компенсации.

Другой аргумент профессора А.П. Лопухина заключается в том, что во Втор. 21, 15 предполагается возможный случай, когда муж имеет двух жен и ненавидит одну из них. «Что же заставляет его держать эту последнюю у себя, если право развода исключительно принадлежит мужу?» — вопрошает этот экзегет и далее высказывает мысль, что «сама жена ограничивает это право у мужа»<sup>24</sup>, т.е. он не может развестись, так как не имеет согласия жены на развод. Однако это еще более шаткий довод, потому что в указанном отрывке из Второзакония говорится о нелюбимой, а не о ненавидимой жене, а ведь само по себе явление, когда мужчина имеет несколько жен и отдает предпочтение одной из них, следует признать вполне естественным (например, семья Елканы (см.: 1 Цар. 1). Но эта любовь к одной из жен совсем не означает, что мужчина непременно должен желать развода с остальными.

Наконец, профессор А.П. Лопухин указывает на то, что «раввины, часто прочно стоящие на почве древнеиудейского предания, вполне подтверждают это право жены на развод»<sup>25</sup>, несмотря на то, что в талмудическом толковании Втор. 24, 1–4, приводимом самим А.П. Лопухиным, говорится о разводе только по инициативе мужа. Кроме того, в Мк. 10, 12 подразумевается, что жена в новозаветный период уже имела право разводиться с мужем, однако есть все основания полагать, что само право женщины на развод, как и раввинские предписания о нем, имеет сравнительно позднее происхождение. Скорее

<sup>24</sup> Лопухин А.П. Указ. соч. С. 94.

<sup>25</sup> Там же.



всего, признание права жены требовать расторжения брака в иудействе начинает формироваться только в эпоху эллинизма, не исключено, что некоторое влияние на это оказали греческие и римские обычаи.

Теперь обратимся к анализу закона о повторном браке, изложенного в Втор. 24, 2–4. На Ближнем Востоке подобная ситуация, когда женщина, вышедшая замуж во второй раз, после смерти второго мужа или развода с ним возвращалась к своему первому мужу, была нередким и допустимым явлением. Почему же Господь запрещает такой образ действий? В библейском тексте этот запрет объясняется двояко: женщина была *осквернена* и *сие есть мерзость пред Господом*. Предлагаются различные толкования этих выражений. Согласно одной из версий, эпитет «осквернена» не имеет уничижительного значения и относится к женщине в том же смысле, в котором он прилагается к людям, находящимся в состоянии ритуальной нечистоты: роженицам, женщинам в критические дни и ко всем, кто погребает умерших. Следовательно, жена после второго брака для своего первого мужа (и только для него одного) становится в символическом смысле нечистой, он не имеет права к ней прикасаться<sup>26</sup>. Но почему так происходит? Для ответа на этот вопрос уместно вспомнить про нечистоту, связанную со смертью. Развод в переносном смысле является аналогом смерти, так как он является окончательным и бесповоротным разрывом между людьми<sup>27</sup>. Если разведенная женщина выходит замуж второй раз, то для своего первого мужа она символически умирает, так что последующее общение с ней для него становится невозможным, такое общение было бы мерзостью пред Господом.

<sup>26</sup> См.: Colenso J. W. The New Bible Commentary by bishops and other clergy of the Anglican Church. Part V. Introduction to Deuteronomy. The Book of Deuteronomy. London, 1873. P. 107.

<sup>27</sup> См.: Christensen Duane L. Op. cit.

Другое толкование базируется на том, что в Лев. 18, 20 и Чис. 5, 13–14 слово *осквернение* употребляется в контексте супружеской измены. Сам по себе второй брак не является преступлением, однако если женщина вернется к своему первому мужу, то ее действия можно квалифицировать как прелюбодеяние, так как имело место только временное общение с другим мужчиной, т.е. ситуация, аналогичная измене<sup>28</sup>. В этом случае сама женщина была «осквернена» через символическое прелюбодеяние, а ее образ действий — мерзость пред Господом.

Наконец, укажем третье толкование, которое поддерживается некоторыми экзегетами. Брак является соединением двух людей в одно целое, так что даже после развода муж и жена — не чужие друг для друга, а словно брат и сестра. Потому если жена вновь возвращается к первому мужу, то этот акт символически считается кровосмешением. Однако слабость этого толкования заключается в том, что в Израиле не были запрещены браки с близкими родственниками супруга: мужчина мог после смерти жены взять ее сестру (см.: Лев. 18, 18) и, напротив, женщина могла выйти замуж за брата умершего мужа (см.: Втор. 25, 5)<sup>29</sup>.

Таким образом, из трех представленных толкований вероятными кажутся первые два, тогда как третье — не более чем интересное предположение. В любом случае закон о запрещении повторного брака играл положительную роль в семейных отношениях израильтян. Во-первых, он заставлял серьезно относиться к разводу и удерживал от опрометчивого поступка. Во-вторых, закон побуждал мужа после фактического развода скорее восстановить отношения и

<sup>28</sup> См.: Deuteronomy // The New American Commentary, V. 4 [Электронный ресурс] / Libronix Digital Library System 3.0 — Электрон. ст.— Режим доступа: [http://ptf.com/download/libronix\\_digital\\_library\\_system/2142/](http://ptf.com/download/libronix_digital_library_system/2142/)

<sup>29</sup> См.: Constable T. L. Op. cit.

примириться с женой, пока она не вышла замуж второй раз (естественно, если сам муж раскается в том, что расстался с ней). В-третьих, закон защищал крепость второго брака, так как в ином случае жена, имея желание вернуться к первому мужу, могла добиваться развода со вторым мужем<sup>30</sup>. Наконец, запрет повторного брака косвенно защищал достоинство женщины, исключал возможность отношения к ней как к рабыне или вещи, которую можно на время передать или продать другому человеку, но впоследствии передумать и вернуть ее.

Завершая анализ Втор. 24, 1–4, отметим, что предписание о разводе, как сказал Спаситель, было уступкой жестокосердию иудеев<sup>31</sup> (см.: Мф. 19, 8), и даже по форме своего изложения Втор. 24, 1 более походит на констатацию укоренившегося в народе обычая или практики<sup>32</sup>, чем на новое установление. Но наряду с фактическим признанием права на развод в Законе содержалась мысль о ненормальности этого явления. Во-первых, запреты разводиться в некоторых исключительных случаях (см.: Втор. 22, 13–19 и 28–29), а также запрет выходить разведенной женщине замуж за священника (см.: Лев. 21, 7) показывают, что Ветхий Завет в целом отрицательно оценивал факт развода<sup>33</sup>. Во-вторых, кос-

<sup>30</sup> См.: *Driver S.R.* A critical and exegetical commentary on Deuteronomy [Электронный ресурс] / Libronix Digital Library System 3.0 — Электрон. ст. — Режим доступа: [http://ptf.com/download/libronix\\_digital\\_library\\_system/2142/](http://ptf.com/download/libronix_digital_library_system/2142/)

<sup>31</sup> Святитель Иоанн Златоуст так объясняет необходимость в законе о разводе для жестокосердного народа: «В самом деле, если бы закон принуждал держать жену и ненавидящую, то ненавидевший легко мог бы убить ее. А народ иудейский на это был способен. Если иудеи не щадили своих детей, умерщвляли пророков и кровь проливали как воду, тем более они не пощадили бы жен. Поэтому Законодатель и допустил меньшее зло, чтобы пресечь большее» (*Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста. Беседа XVII // Творения: В 12 т. Т. 7. Кн. 1. М., 2001. С. 196).

<sup>32</sup> См.: *Тихомиров П.В.* Пророк Малахия. Сергиев Посад, 1903. С. 336.

<sup>33</sup> См.: *Von Allmen J.J.* Marriage // A companion to the Bible. NY, 1958. P. 255.

венно говорит о негативном отношении к разводу запрещение повторного брака мужчины с бывшей женой, так как в этом случае развод воспринимается как окончательное разрушение первого брака, как смерть, которая делает невозможным возвращение к прежней реальности. В-третьих, как считает профессор А.П. Лопухин, сама необходимость давать жене разводное письмо существенно затрудняла бракоразводный процесс, так как для составления письма необходимо было обращаться к левитам — единственному знакомому с письменностью сословию<sup>34</sup>. Однако есть все основания полагать, что в библейскую эпоху трудности, сопряженные с составлением разводного письма, были все же минимальными; существенные проблемы возникли лишь в позднем иудействе, когда еврейские учителя выработали множество правил относительно составления разводного письма с целью затруднить процесс расторжения брака<sup>35</sup>.

В пророческих книгах тема развода отражена в следующих местах: Ис. 50, 1; Иер. 3, 1, 8; Мал. 2, 13–16. В первых двух отрывках сам принцип развода не подвергается оценке, а воспринимается как данность, причем в обоих случаях пророки ссылаются на описанную во Втор. 24, 1–4 процедуру развода как на твердо установленный и всем известный обычай. В Ис. 50, 1 звучит риторический вопрос: *Так говорит*

<sup>34</sup> *Лопухин А.П.* Указ. соч. С. 91; см. также: *Лопухин А.П.* Семейные отношения по законам Моисея // Христианское Чтение. 1878. II. С. 357.

<sup>35</sup> «Мудрецы обязали писать разводное письмо по строго определенным многочисленным правилам, которые требуют специального изучения. Разводное письмо, написанное в произвольной форме без учета того, что должен быть выбран определенный пергамент и использованы особые чернила, не признается еврейским судом. Муж, задумавший развестись с женой, был вынужден обращаться к профессиональному писцу, который мог выполнить свою работу, только получив разрешение еврейского суда данной общины. Для того чтобы получить разрешение написать разводное письмо, муж должен был объяснить суду причину, по которой он собирается расторгнуть брак. Далеко не всегда он мог с легкостью сделать это» (*Герц Й.* Указ. соч. С. 1386.).

*Господь: где разводное письмо вашей матери, с которым Я отпустил ее?* И в конце стиха Господь говорит, что *за преступления ваши отпущена мать ваша*. Очевидно, что здесь используется обычная для Ветхого Завета аналогия между заветом Бога с Израилем и отношениями между мужем и женой. Расторжение завета описывается как развод, в результате которого Господь дал «матери израильтян» разводное письмо (видимо, под «матерью» подразумевается израильское общество в целом, а дети этой неверной матери — каждый в отдельности член избранного народа). Как в обычном разводном письме указывали причину, по которой муж отпускал жену, так и Господь говорит, что Его разрыв с Израилем произошел вследствие преступлений народа.

В Иер. 3, 1, 8 используется та же аналогия между заветом и брачными отношениями. В 3, 1 содержится ссылка на предписание Втор. 24, 1–4 о запрещении повторного брака, затем Иудея уподобляется жене, с которой Господь развелся из-за ее связей с многочисленными любовниками (богами Ханаана). И как невозможен повторный брак с прежней женой, осквернившей себя связями с другими мужчинами, так и подразумевается, что «у Иудеи нет никакой надежды на то, что Господь примет ее обратно»<sup>36</sup>. Однако в конце стиха содержится обращение Господа к Иудее с призывом вернуться к Нему, т.е. по Своему безграничному милосердию Яхве восстановит Свои отношения с Израилем. Таким образом, само возобновление Завета показано как чудо милости Божией, которая преодолевает человеческие законы и представления.

Иер. 3, 8 является частью новой речи пророка (а не продолжением 3, 1–5), и здесь уже говорится об Израиле, т.е. Северном царстве. Господь неоднократно призывал Израиль покаяться в своих духовных блудодеяниях (поклонении богам Ханаана и неправильном почитании Господа в культе тельцов),

<sup>36</sup> Макконвил Дж.Г. Книга Пророка Иеремии // Новый библейский комментарий... С. 284.

однако Израиль не внял этим обличениям. Потому Господь дал Израилю «разводное письмо», т.е. отвратил от него Свое лицо, перестал являть Израилю Свою милость и защищать от внешних врагов. Результатом этого отвержения стало падение Северного царства, что должно было стать и уроком для Иудеи.

Наиболее существенное внимание проблемам, связанным с разводом, уделяется в Мал. 2, 13–16. Пророк Малахия, живший в первой половине V века до Р.Х., резко критикует некоторые беззакония в семейной жизни своих современников. Среди этих нарушений были и разводы с законными женами, которые во время деятельности пророка Малахии стали обычным и довольно распространенным явлением. В Мал. 2, 13–16 мы встречаем наиболее обстоятельное и в то же время в силу своей категоричности исключительное для Ветхого Завета осуждение развода и учение о нерушимости брачного союза.

В первую очередь, пророк указывает, что брошенные иудеями жены обливают *слезами жертвенник Господа с рыданием и воплем* (Мал. 2, 13а)<sup>37</sup>. При этом выражение «обливать слезами»

<sup>37</sup> Пророк Малахия в указанном стихе ясно не говорит, кто именно покрывает слезами жертвенник Яхве, поэтому толкователи предлагали и иные варианты объяснения данных слов, отличные от приведенного в основном тексте нашей работы. В частности, высказывалось предположение, что пророк здесь использует гиперболу и ведет речь о мужьях, которые были виновниками разводов и сами чувствовали, что совершают беззаконие. Поэтому, чтобы успокоить свою совесть, они готовы были принести Господу дары и «поплакать» у жертвенника. Однако недостаток такого толкования в том, что, как указывает П.В. Тихомиров, такое предположительное поведение иудейского народа совершенно не соответствует характеру эпохи. Напротив, из книги пророка Малахии мы знаем, что его современники страшно пренебрегали своими обязанностями по отношению к храму и, вместо того, чтобы прибегать к Богу и со слезами молить Его милости, роптали против Яхве и кощунствовали. Потому наиболее вероятно, что слова пророка Малахии о плаче и стенании пред жертвенником относятся к иудейским женщинам, презрительно отвергнутым своими мужьями (См.: Тихомиров П.В. Пророк Малахия. Сергиев Посад, 1903. С. 362–364; см. также: Pismo Swiete Starego Testamentu. T 12. С 2. Poznan, 1968. S. 487).

не следует понимать буквально, будто несчастные жены восходили к самому жертвеннику и проливали слезы на него. Здесь речь идет просто о плаче во дворе храма, где был жертвенник. Во Втором храме (как и в храме Соломона) не было отдельного двора для женщин, и женщины могли присутствовать при жертвоприношениях во внутреннем дворе вместе с мужчинами. И вот, отвергнутые своими мужьями жены, сознавая свое полное бессилие добиться чего-либо от человеческого правосудия, приходили к святилищу с плачем и воплями и здесь перед Всеведущим и Праведным Богом изливали скорбь своего сердца<sup>38</sup>.

В 2, 136 Малахия говорит о том, что Господь вследствие такого поведения иудеев *не призывает более на приношение и не принимает умилостивительной жертвы из рук ваших*. Как в Нагорной проповеди Господь называет тщетным приношение, если человек не примирился с ближним (см.: Мф. 5, 23–24), так и здесь через пророка Он говорит, что не может принять приносимые иудеями жертвы, потому что видит женщин, терпящих жестокие обиды. Однако смысл отвержения Богом жертв у пророка Малахии имеет свою особенность, так как здесь Бог не только выступает покровителем обиженных жен, но и Сам терпит оскорбление от вероломства иудеев<sup>39</sup>. А каким образом развод с женой оскорбляет Яхве, об этом пророк говорит далее, в 14-м стихе.

Здесь Малахия в первую очередь указывает, что Яхве *был свидетелем между тобою и женою юности твоей, про-*

<sup>38</sup> См.: Тихомиров П.В. Указ. соч. С. 362-364. Некоторые толкователи оспаривают возможность присутствия женщин во дворе Иерусалимского храма. Против такого воззрения П.В. Тихомиров указывает, во-первых, на отсутствие в законе какого-либо запрещения входить женщинам сюда, во-вторых, на повествование о плаче Анны, матери пророка Самуила, во дворе скинии (1 Цар. 1). Отдельный двор для женщин, как считает небезосновательно отечественный исследователь, появился только в храме Ирода (См.: Магистерский диспут и. д. доцента П.В. Тихомирова //Богословский Вестник. 1903. III. С. 119).

<sup>39</sup> См.: Тихомиров П.В. Пророк Малахия...С. 368.

*тив которой ты поступил вероломно* (Мал. 2, 14а). Следовательно, брак является не простым договором между двумя людьми, а заветом, который включает в себя участие не только мужа и жены, а трехсторонние ответственные отношения, в которых Бог выступает свидетелем, а супружеская чета неизменно предстает перед Ним. При этом именование Бога «свидетелем», во-первых, означает незримое присутствие Бога рядом с мужем и женой и при заключении брачного союза между ними, и в течение их совместной жизни. Во-вторых, Бог является и свидетелем-мстителем, который в случае нарушения договора Сам карает виновную сторону. Последний аспект свидетельства Бога наглядно проявился в дни пророка Малахии, когда Яхве отказался принимать жертвы иудеев и попустил им претерпеть различные бедствия<sup>40</sup>.

Термин **жена юности**, употребляемый пророком, буквально обозначает женщину, на которой человек женился в молодые годы<sup>41</sup>. В Библии этому наименованию придается оттенок особой нежности и нравственной ценности (см.: Притч. 5, 18–19; Ис. 65, 6, 7, 9); также и Малахия проводит идею, что «жена юности» — это та, с кем человек пережил лучшее время жизни и потому всегда должен сохранять к ней чувства любви и благодарности<sup>42</sup>.

В свете сказанного понятно, почему отношение своих современников к «женам юности» пророк называет «вероломством». Посредством этого выражения Малахия указывает, что у мужа существуют обязанности по отношению к жене, нарушение которых есть преступление, которое решительно осуждается и карается Богом<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Там же. С. 372.

<sup>41</sup> Там же. С. 374.

<sup>42</sup> См.: Блейзинг К.А. Книга пророка Малахии // Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книге Малахии. Ашфорд, 1996. С. 595.

<sup>43</sup> См.: Тихомиров П.В. Указ. соч. С. 374.



Далее в 2, 14б пророк Малахия называет жену *подругой* мужа и *законной женой*. В этих словах пророка сформулирована сущность не только его взгляда на брак как на священный богоустановленный институт, но и его возвышенное представление о ценности женщины как личности.

Термин **подруга**<sup>44</sup>, который Малахия относит к жене, часто в Ветхом Завете употребляется в форме мужского рода (תַּבִּירָה), обозначая близкого друга, с которым человек делит радости и печали (см.: Притч. 28, 24; Ис. 1, 23; Песн. 1, 7, 8, 13)<sup>45</sup>. Также примечательно употребление Малахией словосочетания **законная жена**. Более правильный перевод этого выражения — **заветная жена**, так как в масоретском тексте этой фразе соответствует אִשְׁתּוֹ בְרִית, у LXX — γυνή διαθήκης, т. е. в обоих случаях в качестве определения к слову «жена» используется термин, означающий «завет». Это одно из трех мест во всем Ветхом Завете, где термин «завет» (евр. בְּרִית; греч. διαθήκη) употребляется для характеристики брачного союза (два других — Притч. 2, 17 и Мал. 2, 10)<sup>46</sup>.

Что же касается смысла фразы *она... законная жена твоя* (Мал. 2, 14б), то П.В. Тихомиров полагает, что Малахия тем самым просто указывает на жену-еврейку, то есть женщину, заключившую тот же религиозный завет с Господом, что и ее муж, противопоставляя ее «дочери чужого бога»<sup>47</sup>. Однако эта точка зрения не отражает адекватно отношение пророка к брачному союзу как к завету. Потому нам кажется, что термин **заветная жена** имеет более глубокий смысл, чем прида-

<sup>44</sup> В масоретском тексте — תַּבִּירָה (подруга, сообщница), у LXX — κοινωνός = слав. общница, в Вульгате — particeps (соучастница), в английских переводах — companion.

<sup>45</sup> См.: Baldwin J.G. Haggai, Zechariah, Malachi. Leicester, 1972. P. 239 (תַּבִּירָה — сотоварищ, друг, единомышленный, соучастник, ровня по званию). См.: Штейнберг О.Н. Указ. соч. С. 121.

<sup>46</sup> См.: Baab O.J. Marriage // Interpreter's Dictionary of the Bible. V. 3 (K-Q). NY, Nashville, 1962. P. 284.

<sup>47</sup> Тихомиров П.В. Указ. соч. С. 376.

ет ему отечественный исследователь, и является еще одним свидетельством отношения пророка к брачному союзу как к завету, при заключении которого Яхве был свидетелем. Называя жену подругой мужа и заветной женой, Малахия таким образом «высоко оценивает семейную жизнь, основанную на пожизненном союзе одного мужчины и одной женщины» и проводит идею, что «ценность жены заключается в ее личности, а не в физической привлекательности»<sup>48</sup>.

В 2, 15 пророк Малахия продолжает критику разводов, однако этот стих, точнее говоря, его первая половина, является самым трудным для толкования во всей книге Малахии, и неслучайно некоторые исследователи называют его «крестом для толкования»<sup>49</sup>. Смысл еврейского текста таким, какой он есть, понять невозможно, так что любой перевод этого стиха, включая все древние переводы, содержит элементы толкования<sup>50</sup>. В частности, почти совершенно непонятен текст первой половины 15-го стиха в русском синодальном переводе. Эта темнота и неясность оригинального текста, а за ним и всех древних переводов объясняется вмешательством редактора или переписчика, который, возможно, уничтожил следы диалога<sup>51</sup>, а также внес в библейский текст собственное понимание<sup>52</sup>.

Среди многочисленных вариантов толкования этого стиха выделим три наиболее распространенных. При этом отправной точкой рассуждений экзегетов во всех случаях является различное понимание еврейского слова אֶחָד («один»), которое можно рассматривать или как подлежащее, или как дополнение. Если אֶחָד — подлежащее, то оно может означать или Бога, или определенную историческую личность

<sup>48</sup> См.: Baldwin J.G. Op. cit. P. 217.

<sup>49</sup> Тихомиров П.В. Указ. соч. С. 376.

<sup>50</sup> См.: Baldwin J.G. Op. cit. P. 217.

<sup>51</sup> См.: Тихомиров П.В. Указ. соч. С. 326.

<sup>52</sup> См.: Baldwin J.G. Op. cit. P. 240.



(наиболее распространенное толкование — Авраама). Если же  $\text{אִשָּׁה}$  — дополнение, то под данным словом могут подразумеваться «одна» жена, «одно» (законное) дитя Авраама (Исаак) и, наконец, «одна плоть», возникающая в результате бракосочетания мужчины и женщины<sup>53</sup>.

1) Вслед за таргумом и Давидом Кимхи многие толкователи, в том числе и П.В. Тихомиров, поддержали идею, что «один» в Мал. 2,15 — это Авраам. На него указывают пророку обвиняемые им иудеи (следовательно, начальная фраза — *Разве не сделал этого один, и однако уцелел дух его?* — является возражением иудеев-оппонентов пророка). Авраам, человек выдающийся в глазах Бога, не сделал ли в известном смысле то же, что они, прогнав от себя Агарь с их сыном Исмаилом? Вопросом на вопрос отвечает им пророк: что же сделал этот один? И поясняет: он сделал это не из корысти или чувственного влечения, а ради того, чтобы сохранить за собой потомство, полученное от Бога (т. е. Исаака и его сыновей) (вспомним, что Исмаил становился для Исаака все более опасным как старший брат и соперник его (см.: Быт. 21, 3)). При таком понимании слово «дух» в последней фразе стиха может иметь значение жизни либо подразумевать особое назначение еврейского народа. И то и другое надо «беречь», опасаясь вызвать гнев Божий, и, значит, не поступать «вероломно против жены юности своей»<sup>54</sup>. Такое толкование лучше всего согласуется с текстом, который представлен в русском синодальном переводе. Заметим, что единственным, однако в то же время существенным недостатком данной точки зрения является недостаточное внимание пророка Малахии к обнаружению несостоятельности такого важного аргумента своих противников.

2) Если встать на точку зрения, что «один» — это Бог, то получим такой смысл 15-го стиха 2-й главы: «Не Один ли

<sup>53</sup> См.: Блейзинг К.А. Указ. соч. С. 595.

<sup>54</sup> Там же.

создал нас и сохранил нам жизнь (или наш дух живым)? И что же Он хочет? Праведного семени! Поэтому берегите ваши души и не поступайте вероломно с женой юности своей»<sup>55</sup>. Подобным образом данный стих звучит в английских переводах Revised Standard Version и New English Bible. При таком переводе данный стих толкуется следующим образом. Один Бог сотворил жизнь и дал ей продолжение через брак. Цель брака как Богом установленным институтом — рождение детей, благочестивого семени. Когда дети родились, цель брака достигнута. Поэтому мужчине не позволительно разводиться со своей женой из-за того, что она постарела и потеряла свою привлекательность<sup>56</sup>.

3) Третья точка зрения отражена в комментарии Дж. Болдуин, которая единственным руководящим принципом для истолкования трудного 15-го стиха считает соображение, что смысл текста должен быть согласным с общей мыслью пророка, зафиксированной в конце данного стиха, где Малахия призывает мужей быть верными своим женам. Этот экзегет предлагает считать  $\text{אִשָּׁה}$  прямым дополнением при глаголе  $\text{עָשָׂה}$ , имеющем значение «сделал». В этом случае под субъектом подразумевается Бог, а начало 15-го стиха приобретает такой смысл: «Не сделал ли Он одним (т. е. одной плотью)». Следующая фраза, которая должна быть по смыслу связана с началом стиха, трудно поддается интерпретации в своем настоящем прочтении. Однако если изменить только одну гласную в слове  $\text{אִשָּׁה}$  (букв. «остаток»), сохранив неизменной консонантную основу данного слова, то можем получить слово  $\text{אִשָּׁה}$ , имеющее значение «плоть». В этом случае получаем вариант, который представлен в Иерусалимской Библии: «Не сотворил ли Он одну сущность, имеющую

<sup>55</sup> Oesterley W.O.E., Robinson T.H. An Introduction to the Books of the Old Testament. London, 1949, P. 429; сравни Malachi // The One volume Bible commentary. NY, 1954. P. 614.

<sup>56</sup> См.: Malachi // The One volume Bible commentary. NY, 1954. P. 614.

плоть и дух жизни»<sup>57</sup>. При таком переводе первая половина 15-го стиха превращается в аллюзию на Быт. 2, 24, а весь стих приобретает следующий смысл: «Бог сделал двух людей единым организмом с целью происхождения от них благочестивого потомства. Только когда оба родителя верны своим брачным обетам, становятся возможными рождение детей и праведная жизнь. Семья призвана быть школой, в которой жизнь в Боге изучается и реализуется на практике» (см.: Втор. 11, 19)<sup>58</sup>. Так как во время Малахии институт семьи оказался под угрозой, то пророк выступил с резкой критикой разводов.

Итак, мы привели три возможных варианта истолкования 15-го стиха. Назвать какой-либо из указанных вариантов безупречным невозможно, так как все они в той или иной степени базируются на небесспорном исправлении библейского текста, который, однако, все экзегеты согласно считают испорченным. Достоверно и заслуживает особого внимания только то, что во всех версиях толкования 15-го стиха содержится идея о развитии пророком Малахией своей аргументации против практики разводов. Пророк как бы подводит своих слушателей к резкому и открытому осуждению развода, которое является апогеем обличительной речи Малахии и звучит далее, в 16-м стихе.

В многочисленных переводах Мал. 2, 16 содержится различный смысл, причем существенные расхождения имеют место в переводе первой половины стиха, тогда как вторая — *поэтому наблюдайте за духом вашим и не поступайте вероломно* (по тексту синодального перевода) — звучит примерно одинаково во всех вариантах. Во-первых, это заметное отличие объясняется различным переводом соответствующих еврейских слов (в частности, начальный союз כִּי может быть переведен или в условном значении «если», или в причинном — «ибо»). Во-вторых, некоторые версии явля-

<sup>57</sup> «Did He not create a single being, having flesh and the breath of life?»

<sup>58</sup> См.: Baldwin J.G. Op. cit. Pp. 240–241.

ются результатом особой, отличной от масоретской, вокализации консонантного еврейского текста. Попытаемся разобраться, какой из вариантов прочтения и толкования наиболее соответствует тому, что хотел донести до своей аудитории пророк Малахия.

В русском синодальном переводе, который представляет адекватный смысл масоретского текста, первая половина анализируемого стиха переведена следующим образом: *Если ты ненавидишь ее, отпусти, говорит Господь Бог Израилев*. Подобный вариант принят также в Вульгате (*cum odio habueris, dimitte*) и, как указывает П.В. Тихомиров, в арабском переводе и таргуме<sup>59</sup>. Но большинство современных переводчиков и комментаторов резко возражают против этой версии, так как такое понимание текста содержит идею разрешения мужчине разводиться со своей женой в том случае, если он ее возненавидит<sup>60</sup>. Но это совсем противоречит контексту и всем тем мыслям, которые были высказаны пророком в предыдущих стихах<sup>61</sup>.

В сравнении с первым более приемлемым кажется вариант перевода Мал. 2, 16, представленный в Септуагинте: ἄλλὰ ἐὰν μισήσας ἐξαποστείλῃ, λέγει κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ καλύψει ἄσέβεια ἐπὶ τὰ ἐνθυμήματά σου, λέγει κύριος παντοκράτωρ, что означает: «И если, возненавидев, отпустишь ее, говорит Господь Бог Израилев, то покроет нечестие помыслы твои, говорит Господь Вседержитель»<sup>62</sup>. Этой традиции следует

<sup>59</sup> Тихомиров П.В. Указ. соч. С. 399.

<sup>60</sup> Епископ Иринеи (Клементьевский) в этом смысле и толкует Мал. 2, 16, говоря о том, что иудеи «горше согрешают, удерживая жен ненавидимых при себе, нежели отпуская их», а также «легче согрешает тот, кто жену отпускает, нежели кто вводит в дом многих совокупно жен» (см.: Иринеи (Клементьевский), еп. Толкование на двенадцать пророков. Ч. IV. СПб., 1909. С. 223).

<sup>61</sup> См.: Baldwin J.G. Op. cit. P. 240.

<sup>62</sup> Юнгеров П.А. Книги XII малых пророков в русском переводе с греческого текста LXX. Казань, 1913. С. 128.

славянский перевод («Но аще возненавидев отпустиши ю, глаголет Господь Бог Израилев, и покрывает нечестие помышления твоя, глаголет Господь Вседержитель»). Из новых переводов сходное чтение мы находим у М. Лютера («Wer ihr aber gram ist und sie verstößt, spricht der Herr, der Gott Israels») и в New English Bible<sup>63</sup>. В варианте Септуагинты уже содержится осуждение развода, однако оно здесь представлено в скрытой, несколько сглаженной форме, что не соответствует изложенному ранее учению о браке как о завете, при заключении которого Бог был свидетелем. И поэтому современные переводчики и толкователи решительно заявляют, что Мал. 2, 16а следует переводить таким образом: *Ибо Я ненавижу развод, говорит Господь, Бог Израилев*. Такой смысл достигается посредством изменения масоретской вокализации, в результате чего глагол **שָׂנֵא** превращается в причастие **שֹׂנֵא**, при котором подразумевается местоимение 1-го лица единственного числа<sup>64</sup>. Этому пониманию благоприятствует то обстоятельство, что 2-я половина 16-го стиха имеет подлежащее первого лица<sup>65</sup>. Впервые данный вариант в несколько измененном виде нашел свое отражение в первом из английских переводов — King James Version (начало XVII века)<sup>66</sup>. В настоящее время чтение «Я ненавижу развод» (англ. «I hate divorce») содержится почти во всех английских переводах (New International version, New Jerusalem Bible, New Revised Standard version), в современных немецком и ук-

<sup>63</sup> «If a man divorces or puts away his spouse, he overwhelms her with cruelty, says the Lord of Hosts, the God of Israel».

<sup>64</sup> См.: Тихомиров П.В. Указ. соч. С. 400–402.

<sup>65</sup> Там же. С. 400.

<sup>66</sup> В переводе King James Version о Боге говорится в 3-м лице: «For the Lord, the God of Israel saith, that he hateth putting away». Этот же вариант (т.е. «Он ненавидит развод») содержится и в сербском переводе 1-й половины XIX века, сделанном Джурой Даничицем («Јер Господ Бог Израилев вели да мрзи напуштанье»).

раинском переводах<sup>67</sup>. Также этому варианту перевода отдается предпочтение как в исследованиях русских ученых рубежа XIX–XX веков (А. Грецов, П. Тихомиров), так и в современных комментариях западных библеистов<sup>68</sup>.

При этом почти все сторонники перевода «Я ненавижу развод» утверждают, что текст Мал. 2, 16 был намеренно испорчен уже в древности еврейскими книжниками<sup>69</sup>, которые «хотели привести учение Малахии в согласие со Втор. 24, 1, где разрешается развод»<sup>70</sup>. Также определенную роль в закреплении неверного чтения сыграли масореты, предложившие вокализацию, затруднившую доступ к оригинальному тексту Малахии. Поэтому древние и последующие переводчики имели дело уже с искаженным текстом, вследствие чего

<sup>67</sup> New International Bible: «I hate divorce — says the LORD, God of Israel».

New Jerusalem Bible: «For I hate divorce, says Yahweh, God of Israel».

New Revised Standard Version: «For I hate divorce, says the Lord, the God of Israel».

Украинский перевод И. Огиенко: «Бо ненавижду розвід,— говорить Господь Бог Израїлів».

<sup>68</sup> Исключением является «Новый библейский комментарий», в котором Г.П. Хьюдженбергер, автор статьи, посвященной книге Малахии, говорит о том, что перевод «Я ненавижу развод» можно допустить лишь с большим трудом, так как еврейский глагол **שָׂנֵא**, который можно перевести различными формами глагола «ненавидеть», в Библии часто используется в контексте брачных отношений. Этот глагол постоянно передает отрицательное отношение мужа к жене (Быт. 19, 39; Втор. 22, 13, 16; Суд. 15, 2). И поэтому глагол в Мал. 2, 16 относится не к Яхве, а к мужу. На этом основании Хьюдженбергер склоняется к тому переводу, который представлен в Септуагинте (См.: Хьюдженбергер Г.П. Книга пророка Малахии//Новый библейский комментарий... С. 559). Однако несостоятельность этого аргумента заключается в следующем. Глагол **שָׂנֵא** встречается и в другом месте книги Малахии — в 1, 3, где он используется для выражения отношения Яхве к Едому («Я Исава возненавидел»). Поэтому вполне возможно, что пророк мог использовать этот же глагол для выражения отношения Яхве к разводу.

<sup>69</sup> См.: Тихомиров П.В. Указ. соч. С.326.

<sup>70</sup> Baldwin J.G. Op. cit. P. 240.

неверно передали мысль пророка, который, как мы уже указывали, считал развод нарушением духа закона.

Итак, мы принимаем аргументацию новейших экзегетов и отдаем предпочтение переводу *Ибо Я ненавижу развод, говорит Господь, Бог Израилев*. Правда, в таком случае перед нами встает проблема, связанная с явным несоответствием такого чтения содержащемуся в законе разрешению разводиться со своими женами (см.: Втор. 24, 1). Однако это противоречие является кажущимся, ибо, как мы уже говорили, во Втор. 24, 1 содержится предписание о запрещении повторного брака, а о разрешении развода прямо не говорится; развод здесь «по умолчанию» представлен как распространенный в народе обычай, а не новое установление, исходящее от Бога. Кроме того, обратим внимание на перевод архимандрита Макария (Глухарева), в котором данный стих звучит так: «Ибо Я не люблю разводов, говорит Иегова Бог Израилев»<sup>71</sup>. Здесь также содержится осуждение развода, но, выраженное в такой форме, оно вполне совместимо с девтеронимическим постановлением. Откровение Божие было постепенным, и потому Господь на ранней стадии Своих отношений с Израилем допустил существование некоторых обычаев, характерных для жестокосердного народа. Но вследствие неизменяемости Бога мы можем твердо быть уверенными в том, что и во времена Моисея Господь не благоволил разводу, что и тогда развод был деянием, противным Божественной воле. Однако открыто о Своем отношении к разводу Господь возвестил только через Малахию, одного из последних пророков Ветхого Завета. Актуальность же идеи о нерасторжимости брачного союза в дни пророка Малахии несомненна. В противовес распространеннейшей в 1-й половине V века до Р.Х. в Иудее пагубной практике разводов, угрожавших разрушению института семьи<sup>72</sup>, про-

<sup>71</sup> Макарий (Глухарев), архим. Пророческие книги Ветхого Завета (опыт переложения на русский язык). М., 1863. С. 92.

<sup>72</sup> См.: Вольф Г.М. Малахия // Евангельский словарь библейского богословия. СПб., 2002. С. 551.

рок обращается к первоначальному идеалу нерасторжимости брачного союза, приготовляя тем самым путь ясному учению Господа нашего Иисуса Христа<sup>73</sup>.

Завершая разговор о том, как в Священном Писании Ветхого Завета рассматриваются вопросы, связанные с разводом, необходимо упомянуть о мерах по расторжению смешанных браков, предпринятых священником Ездрой и наместником Иудеи Неемией в середине V века до Р.Х., т.е. вскоре после времени деятельности пророка Малахии. О проблеме смешанных браков и ее радикальном решении Ездрой и Неемией говорится в 1 Езд. 10–11 и Неем. 13, 23–29. Позиция обоих указанных руководителей еврейского народа по отношению к смешанным бракам была бескомпромиссной: требовался развод иудеев с женами-иноплеменницами. Следовательно, развод в данном случае воспринимался как деяние необходимое и даже положительное в нравственном смысле. Но означает ли такая позиция косвенную поддержку или одобрение развода в принципе? Конечно нет, так как в этом случае речь идет о браках противозаконных в своем основании и потенциально опасных для религиозной жизни иудейской слепопленной общины. Чтобы убедиться в этом, необходимо сделать небольшой экскурс в историю возникновения проблемы смешанных браков в иудейской общине вскоре после возвращения из плена и оценить опасность этого явления.

Браки с иноплеменницами получили широкое распространение вследствие того, что иудейская община была малочисленной и слабой в политическом отношении. Поэтому знатные иудеи, чтобы наладить дружеские отношения с самарянами и другими соседними народами, стали заключать брачные союзы с представительницами этих народов<sup>74</sup>,

<sup>73</sup> См.: March A. Malachi // A New Catholic commentary on Holy Scripture. NY, Nashville, 1969. P. 739.

<sup>74</sup> См.: Гретиц Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. Т. 3. Одесса, б/г. С. 99–100.



несмотря на то, что закон Моисеев категорически запрещал такие браки из-за возможного впадения в идолопоклонство (см.: Исх. **34**, 11–16; Втор. **7**, 3–4). При этом частичное подтверждение того, что после плена браки с иноплеменницами заключались в основном по политическим мотивам, можно видеть в словах Неемии, который сравнивает браки своих современников с браками царя Соломона, многие из которых, как известно, первоначально «большой частью являлись скреплением политических союзов»<sup>75</sup>. Однако впоследствии они привели к тому, что царь стал присутствовать при отправлении языческих обрядов и фактически впал в идолопоклонство, стал *служить Астарте... и Милхому* (3 Цар. **11**, 4–5). Подобная опасность угрожала и послепленной иудейской общине.

Некоторые исследователи, однако, отрицают эту опасность, ошибочно считая, что иудеи женились только на самарянках, причем на тех, которые хотели принять иудейскую религию (т.е. стать прозелитами)<sup>76</sup>. Однако это мнение противоречит как словам пророка Малахии, который называет таких жен *дочерьми чужого бога* (Мал. **2**, 11), так и свидетельству Неемии о том, что ко времени его второго наместничества многие иудеи взяли себе в жены азотянок, аммонитянок и моавитянок, и дети от этих браков даже не умели говорить по-еврейски (см.: Неем. **13**, 24)<sup>77</sup>. На этом основании можно полагать, что иудеи женились не на прозелитках, а на язычницах, которые, выйдя замуж за иудеев, все же «оставались преданными своим обычаям и идолопоклонству,

<sup>75</sup> Иванов А., *прот.* Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1990. С. 32.

<sup>76</sup> См.: Гретц Г. Указ. соч. С. 99–100.

<sup>77</sup> Г. Гретц не игнорирует полностью это свидетельство Неемии, однако сильно преуменьшает его значение, необоснованно говоря о том, что в смешанные браки с языческими народами вступали только те иудеи, которые жили на периферии, вблизи границ территории, занимаемой еврейской общиной (см.: Гретц Г. Указ. соч. С. 140).

справляли языческие праздники и внушали детям с первого пробуждения их ума языческие учения и воззрения»<sup>78</sup>. Опасность усугублялась еще и тем, что хотя в ветхозаветные времена мужчина был бесспорным главой семьи, но женщина все же имела над ним «власть любви» и потому могла оказывать на него влияние<sup>79</sup>. А так как иудеи в 1-й половине V века сами скептически относились к своей религии, к служению Яхве, то жены-язычницы вполне могли отвратить иудеев от поклонения истинному Богу, так что «иудейскому обществу снова грозила опасность сделаться языческим»<sup>80</sup>. Поэтому пророк Малахия с такой ревностью и обличает иудеев за браки с язычницами, говоря о «вероломстве» Иуды и осквернении Иудой святыни Яхве (см.: Мал. **2**, 11), и поэту Ездра и Неемия категорически требовали развода с иноплеменницами. Попутно заметим, что требование развода с иноплеменницами совсем не означало, что Ездра и Неемия восприняли бы развод с законными женами-иудейками по маловажной причине как нормальное явление.

В Священном Писании Нового Завета о разводе говорится в следующих местах: Мф. **5**, 31–32; **19**, 1–12; Мк. **10**, 2–12; Лк. **16**, 18 и 1 Кор. **7**, 10–15, 27. В Нагорной проповеди в Мф. **5**, 31–32 (та же мысль высказывается в Лк. **16**, 18) Христос прямо полемизирует с Втор. **24**, 1–4 и устанавливает новый взгляд на расторжение брака: развод по любой причине, кроме прелюбодеяния<sup>81</sup>, является греховным действием. Более того, прелюбодеяние как единственная причина для развода называется потому, что в этом случае брак уже фактически разрушен и юридическое оформление развода — только констатация факта. В остальных же случаях официальный

<sup>78</sup> Мибихов М.Я. История еврейского народа. СПб., 1901. С. 10.

<sup>79</sup> См.: Von Allmen J.J. Marriage... P. 254.

<sup>80</sup> Казанский П.И. Иудеи по возвращении из плена вавилонского // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1876. № 5. С. 330.

<sup>81</sup> Употребляемый в греческом тексте термин *porneia* также имеет значения «блуд» и «проституция».



развод не признается Господом действительным, так как брачные обязательства сохраняются в течение всей жизни человека, потому и разведенный супруг, вступающий во второй брак, виновен в грехе прелюбодеяния<sup>82</sup>.

Наиболее подробно отношение Христа к разводу раскрывается в его ответе фарисеям, изложенном в Мф. 19, 1–12 и Мк. 10, 2–12. Из этих двух текстов возьмем за основу вариант евангелиста Матфея, так как здесь все тонкости полемики Господа с фарисеями предстают более рельефно. Итак, фарисеи спросили Христа: *По всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею* (Мф. 19, 3)? И заметим, что они задали этот вопрос, *искушая* Христа. Приведем две точки зрения на суть искушения, посредством которого фарисеи пытались Христа заманить в ловушку. Согласно одной версии, выраженной в толковании святителя Иоанна Златоуста, оппоненты Христа делали упор на противопоставление Втор. 24, 1 и высказанного Христом в Нагорной проповеди отрицательного отношения к разводу: если бы Христос повторил сказанное ранее, то Его обвинили бы в противоречии Моисееву Закону, а если бы Он одобрительно высказался о разводе, то упрекнули бы в расхождении с прежними собственными словами<sup>83</sup>. Иное объяснение сущности искушения Христа со стороны фарисеев базируется на

<sup>82</sup> См.: *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2. Новый Завет. СПб., 2005. С. 75.

<sup>83</sup> «Не говорят Ему: Ты велел не оставлять жену,— потому что об этом законе уже говорено было; они не вспомнили этих слов, а с намерением удалились от них, и с коварным умыслом, желая более уловить Его и поставить в необходимость противоречить закону, ...спрашивают: “позволительно”? думая, что Он забыл Свои слова, и готовясь, если Он скажет, что следует отпускать, обратить против Него собственные Его слова и сказать: для чего же Ты говорил прежде не так? — а если повторит прежние свои слова, то противоположить ему закон Моисеев» (*Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста. Беседа LXII // Творения: В 12 т. Т. 7. Кн. 2. М., 2001. С. 634).

существовании в то время двух точек зрения на причины развода (Шаммаи и Гиллеля), о которых уже было нами сказано в данной работе. Если бы Господь ответил в духе воззрений Шаммаи, то вступил бы в противоречие с популярным среди иудеев мнением Гиллеля, а если бы высказал либеральную точку зрения, то навлек бы на себя обвинения консерваторов в потворстве человеческой страсти<sup>84</sup>. Таким образом, любой из двух возможных ответов давал иудеям повод к новым обвинениям Спасителя.

Вопреки ожиданиям оппонентов, Господь очень мудро ведет дискуссию и дает ответ на предложенный вопрос не сразу, но обращается к другому авторитетному библейскому тексту<sup>85</sup>. Цитируя Быт. 1, 27 и 2, 24, Христос указывает на изначальный творческий замысел Бога, выраженный в истории творения человека, и формулирует новый принцип: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19, 6). После бракосочетания муж и жена становятся одной плотью, причем в созидании этого нового организма принимает участие Сам Бог, так что всякие человеческие попытки разрушить этот союз греховны по своей сути. Святитель Иоанн Златоуст, комментируя выдвинутый Христом принцип нерасторжимости брака, говорит: «Этими словами Он показывает, что разводиться — дело противное как природе, так и закону: природе, поскольку рассекается одна и та же плоть; закону, поскольку вы покушаетесь разделить то, что Бог соединил и не велел разделять»<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> См.: *Sproul R.C.* Op. cit.

<sup>85</sup> Интересно, что Господь, цитируя фрагменты 1-й и 2-й глав книги Бытия, спрашивает фарисеев: «Не читали ли вы»? В этом вопросе есть доля иронии: неужели иудейские законоучители не читали начальных глав Торы? Если же им этот текст хорошо известен, то почему они упускают из виду содержащееся в нем учение о нерушимости брачного союза, почему не рассматривают проблему развода в контексте всего Закона? (*Sproul R.C.* Op. cit.)

<sup>86</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста. Беседа LXII // Творения: В 12 т. Т. 7. Кн. 2. М., 2001. С. 635.

Однако фарисеи пытаются возразить Христу, ссылаясь на Втор. 24, 1: *Как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?* (Мф. 19, 7) Используемое в данном тексте сказуемое ἐνετείλατο происходит от глагола ἐντέλλομαι, который означает «приказывать, велеть». Следовательно, в самой формулировке этой фразы отражено отношение к разводу вопрошающих: они уверены, что Моисей *заповедал* разводиться с женой, если муж найдет для этого достаточное основание. Господь же в ответе корректирует Своих оппонентов: *Моисей по жестокосердию вашему позволил (ἐπέτρεψεν. — А.К.) вам разводиться с женами вашими* (Мф. 19, 8). Следовательно, Моисей не *заповедал*, не *повелел* разводиться, а только *позволил (разрешил)* это делать, т.е. допустил развод как уступку греховной природе человека, но в то же время установил контроль закона над этим социальным явлением. Моисей предоставил человеку выбор: в случае возникновения серьезной проблемы мужчина может развестись с женой, исполнив все формальные требования, однако идеалом и в Ветхом Завете оставалась нерушимость брака. Таким образом, «подвергая критике букву закона, на которую ссылаются фарисеи, Иисус дает толкование, отвечающее духу закона»<sup>87</sup>. Христос теперь прямо требует хранить крепость брачного союза и говорит о разводе по любой причине (кроме измены) как о греховном поступке; суждение Господа настолько категорично, что даже Его ученики шокированы: *Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться* (Мф. 19, 10).

Наконец, рассмотрим последний фрагмент Нового Завета, где уделяется внимание проблемам, связанным с разводом, — 1 Кор. 7, 10–15. Апостол Павел рассматривает ситуацию, которая была частой на заре христианства: если один из супругов становился христианином, а другой оставался языч-

<sup>87</sup> Кассиан (Безобразов), *еп.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Марка. Париж, 2003. С. 100.

ником, то в семейных отношениях могли возникнуть проблемы. Что делать в таком случае? Апостол повторяет учение Иисуса Христа о нерушимости брачного союза и говорит, что христианин не должен быть инициатором развода, так как *неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим* (1 Кор. 7, 14). Однако если неверующий супруг хочет развестись, то в этом случае верующий супруг свободен от своих обязанностей. Правда, возможны два понимания этого текста: или апостол Павел говорит о том, что христианин, оставленный язычником, должен жить отдельно, но не вступать в новый брак, ожидая примирения и воссоединения семьи (если при этом виновник развода также пребывает в безбрачии), или же христианин юридически свободен и может вступить в брак с другим человеком<sup>88</sup>. Вторая точка зрения кажется более обоснованной, так как в еврейской традиции выражение «не связан» (используемое апостолом Павлом) употреблялось в разводных письмах по отношению к жене и означало, что женщина имеет право на новое замужество<sup>89</sup>. Следовательно, апостол Павел дополняет учение Христа о нерасторжимости брака и указывает, что развод признается законным по еще одной причине (наряду с прелюбодеем): если супруг-язычник (или иноверец) отказывается жить с христианином вследствие его религиозных убеждений и сам настаивает на разводе.

Подводя итог нашему анализу содержащихся в Ветхом и Новом Завете высказываний о разводе, еще раз скажем о том, что Библия решительно заявляет о нерушимости брака, так что развод признается не только ненормальным, но и греховным явлением. Уже в Ветхом Завете иногда явно, иногда в скрытой форме обнаруживается отрицательное отношение к разводу; в Новом Завете открыто и твердо развод отвергается в принципе. Важно, что подобного отношения к разводу

<sup>88</sup> См.: Sproul R.C. Op. cit.

<sup>89</sup> См.: Кунер К. Указ. соч. С. 399.

мы не находим ни в одной из древних культур: ни в ближневосточной практике, ни в более совершенных эллинистической и римской традиции. Таким образом, Священное Писание впервые в истории выражает кардинально отличный от других религиозно-культурных традиций взгляд на брак как нерасторжимый союз мужчины и женщины, повлиявший на формирование принципиально нового отношения к разводу, которое нашло свое выражение в христианской Церкви.



## РАЗДЕЛ IV БОГОСЛОВИЕ

## ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ НРАВСТВЕННОСТИ

В современном мире приходится часто наблюдать, как обесцениваются многие понятия, о которых раньше говорили и писали с особым пиететом. Особенно это заметно на примере того, что принято называть нравственностью и духовностью. После многих пустых и иногда противоположных по смыслу рассуждений на темы нравственности и духовности человек современного общества воспринимает их как некие абстрактные и ни к чему не обязывающие понятия, абсолютно не относящиеся ни к нему лично, ни к его жизни. Однако от того, как человек понимает свои нравственные обязанности и что он подразумевает под духовностью, будет зависеть его жизнь в обществе и все то, что психологи и богословы называют смыслом жизни человека.

Церковь Христова в своей проповеди, начиная от святых апостолов и по настоящее время, являет миру величайший и самый совершенный идеал жизни человека — это идеал святости, который включает в себя истинную евангельскую веру, проявляющуюся в делах христианской любви (см.: 1 Ин. 3, 23).

Теме православной нравственности посвящено немало богословской литературы, однако в основном она либо несет на себе отпечаток уже позапрошлого века с его схоластическими рассуждениями и отвлеченным морализаторством, либо ей недостает единства подхода и целостности при рассмотрении вопросов нравственной жизни: обычно большая часть посвящена практическим вопросам в ущерб теоретическим, иногда наоборот. В современной литературе достаточно много

места отводится рассмотрению отдельных вопросов православной этики, например, аскетике без изложения других вопросов нравственного учения Церкви.

Наша задача состоит в том, чтобы попытаться кратко изложить основные вопросы нравственного богословия Православной Церкви в связи с основной и важной для каждого человека проблемой — проблемой смысла жизни. Другими словами, мы попытаемся рассказать, зачем, собственно говоря, человеку соблюдать заповеди Божии. Кроме этого, мы попытаемся рассмотреть следующие темы: каким образом наша нравственность связана с нашей верой, в чем ее отличие от обывательского или светского представления о нравственности и как православная нравственность соотносится с духовностью.

### Общие понятия. Нравственность естественная

Для того чтобы попытаться изложить нравственное учение Церкви, необходимо определиться в том, что мы понимаем под нравственностью и духовностью и есть ли между ними нечто общее. К сожалению, проблема нравственности и духовности — это проблема не столько терминологическая, сколько практическая: каждый человек неизбежно сталкивается в своей личной жизни с ситуацией нравственного выбора, и многие понимают, что наши поступки оставляют определенный след не только в сознании и душе других людей, но и в наших собственных.

Если упростить рассматриваемую проблему, то можно сказать, что нравственность отвечает на вопрос «как надо жить?», а духовность — «ради чего так надо жить?». При таком подходе становится понятно, что каждый человек сознательно или не вполне осознанно старается достичь в своей жизни определенных ценностей или идеалов, которые у людей могут отличаться. В зависимости от этих ценностей будет выстраиваться и вся жизнь человека, что, несомненно, скажется на нравственном поведении.

Можно сказать, что нравственность есть средство, которое приближает человека к этим ценностям. Другими словами, наши поступки служат для определенной цели, которую мы желаем достигнуть, и такая цель получила название «ценности» или «блага»<sup>1</sup>. В общем смысле под ценностью понимают «то, что чувства людей диктуют признать стоящим над всем и к чему можно стремиться, созерцать, относиться с уважением, признанием, почтением. Ценность является не свойством какой-либо вещи, а сущностью и одновременно условием полноценного бытия объекта»<sup>2</sup>.

Очень точно связь наших поступков с их целью отмечали святые отцы Православной Церкви. По словам святителя Григория Богослова, тот, «кто упражняется в добре из каких-нибудь видов, тот не тверд в добродетели, ибо цель минуетя и он оставляет доброе дело, подобно, как плывущий для прибыли не продолжает плавание, если не видит прибыли»<sup>3</sup>.

Становится понятно, что в зависимости от целей, которые ставит перед собою человек, ответ на вопрос: «Как надо жить?» — может прозвучать по-разному. Однако очевидно, что человек как существо свободное должен в своих отношениях с другими людьми и обществом следовать каким-либо определенным принципам. То есть должен полагать определенные пределы для своего поведения, другими словами, себя в чем-либо ограничивать. Для одной категории людей подобные границы определяются самим человеком в меру его ума, душевного устройства, признаваемых им моральных ценностей, целей, желаний, выгоды: до определенной степени — пока эти границы не переступают норм уголовного права. Для другой категории людей границы их поведения определяются национальными традициями, обществом и религией. Уже само существование двух таких разных подходов к нрав-

<sup>1</sup> См.: *Даума Й.* Введение в христианскую этику. СПб., 2001. С. 25.

<sup>2</sup> Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 507.

<sup>3</sup> *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 6 т. М., 1889. Т. 3. С. 173.

ственности свидетельствует о том, что, по крайней мере, один из них должен быть ложным. Споры, которые существуют в случае нравственной оценки «правильности» или «неправильности» поступков, свидетельствуют лишь о том, что должна существовать некая высшая правда, которая не зависит от нашего ума и сиюминутной ситуации. С этой высшей правдой и должны соотноситься все наши нравственные деяния<sup>4</sup>.

Где же источник этой правды? Где искать те критерии, благодаря которым человек мог бы достичь нравственного совершенства? Попробуем порассуждать на эту тему.

Общечеловеческий нравственный опыт свидетельствует, что у всех народов во все времена осуждались одни и те же деяния: убийство (по крайней мере, единоплеменника), воровство, ложь и обман, прелюбодеяние (нарушение супружеской верности). Это выражалось в осуждении их и справедливом воздаянии за совершенное зло. Об этом можно судить по словам, которые кратко выразили мысль древнего христианского писателя Тертуллиана: «Душа человека по природе христианка». Такой феномен в православном нравственном богословии получил название «естественный нравственный закон», так как он представляет собой естественную, то есть природную тягу человека к добру и отвержению зла<sup>5</sup>. Естественный нравственный закон есть всеобщий фундаментальный этический принцип, элементарный уровень нравственности — этика, приведенная к общему знаменателю.

В Новом Завете есть слова апостола Павла, которые свидетельствуют о всеобщем характере естественного нравственного закона, его направленности на добро и обязательности его требований даже для язычников, не имеющих истинного познания Бога: *Когда язычники, не имеющие закона, по*

<sup>4</sup> См.: *Свешников В., прот.* Очерки христианской этики. М., 2000. С. 7–8.

<sup>5</sup> См.: *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. М.: ТСЛ, 1994. С. 32–33.



природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2, 14-15).

Святитель Григорий Богослов говорил по этому поводу: «Бог явил человеку величайшее милосердие, когда дал ему, кроме всего прочего, Закон, Пророков и еще прежде того естественный закон — неписанный, сего испытателя дел наших»<sup>6</sup>. О всеобщем характере естественного нравственного закона пишет и святитель Иоанн Златоуст, по его словам, человечество никогда не жило без естественного закона, т.к. Бог при сотворении Адама «вложил в него и этот закон, сделав его надежным сожителем для всего человеческого рода»<sup>7</sup>.

Особенно хорошо должны понимать характер этого закона юристы, ведь требования естественного нравственного закона нашли свое отражение в юридических законах (в административном и уголовно-процессуальном кодексах). Можно сказать, что юридическое право дает нам необходимый минимум нравственности, однако это только минимум, он дает лишь оценку наиболее вопиющим явлениям — преступлениям — и не регламентирует всю жизнь человека и всевозможные возникающие нравственные ситуации. Сказать, что человек, не совершивший преступлений и правонарушений, является нравственным и добрым, нельзя, т.к. возможно, что от их совершения его удерживает лишь страх перед наказанием. Об этом в своих лекциях по нравственному богословию писал еще святитель Феофан Затворник: по его словам, «законностью дела не отрицается худое сердце, ... всякий праведник по обязанностям правды может быть беззаконник нравственный»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Григорий Богослов, свт. Творения: В 6 т. М., 1889. Т. 2. С. 27.

<sup>7</sup> Иоанн Златоуст, свт. Творения: В 12 т. М., 2003. Т. 9. Кн. 2. С. 629.

<sup>8</sup> Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 2008. С. 132.

Христианство принесло в мир совершенно иное, более возвышенное понимание нравственности, т.к. оно основывается не на оценке по внешним критериям, а на расположении самого сердца человеческого. По словам Священного Писания, Бог *знает тайны сердца* (Пс. 43, 22), и Господь наш Иисус Христос открывает нам в Евангелии, что начало греха зарождается в глубине человеческой души, в нашем сердце: *ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф. 15, 19). И поэтому критериев одной только естественной нравственности недостаточно для того, чтобы человека признать добрым и этически совершенным.

### **Совесть и ее роль в нравственной жизни человека**

Другим важным критерием при оценке человеком своих поступков является совесть. Философы, богословы и многие писатели заявляют в той или иной форме о главенстве совести в нравственной жизни. Обычно совесть проявляется как психологическое явление, как сознательная оценка свободных нравственных поступков — как добрых, так и злых, при соответствующем самочувствии — приятном или не приятном<sup>9</sup>. Феномен совести можно определить как способность души (способность врожденную, но зависящую от воспитания), с помощью которой в каждой отдельной личности требования естественного нравственного закона соотносятся с нравственным порядком в душе человека<sup>10</sup>.

Другими словами, совесть является выразительницей нравственного закона в человеке. Само слово «совесть» в русском языке происходит от глагола «советать» (от «ведать» — знать) и означает прежде всего сознание нравственное<sup>11</sup>,

<sup>9</sup> См.: Андреев И.М. Православно-христианское нравственное богословие. NY, 1966. С. 43.

<sup>10</sup> См.: Платон (Игуменов), архим. Указ. соч. С. 68.

<sup>11</sup> См.: Шиманский Г.И. Нравственное богословие. Киев, 2005. С. 65.

созвучное с неким внутренним знанием правды, с вестью не человеческой, а Божией. Универсальный характер совести лишь подтверждает одно из фундаментальных положений православной антропологии, которая говорит о человеке как о носителе образа Божия (Быт. 1, 26) и о совести как об одном из проявлений этого образа в структуре человеческой личности.

В Священном Писании Ветхого Завета понятию «совесть» соответствует термин «сердце», и голос совести — это внушение сердца человеческого, в котором отражаются повеления Закона Божия, голос Самого Творца: *Весьма близко к тебе слово сие (закон.— Д.П.): оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его* (Вт. 30, 14). Закон совести иногда отождествляется с оком Божиим, которое положено на сердца людей (см.: Сир. 17, 7). Поэтому премудрый Соломон призывает в своих притчах: *Больше всего хранимого храни сердце твоё, потому что из него источники жизни* (Притч. 4, 23).

В Новом Завете наиболее ярко о характере совести мы можем узнать из посланий апостольских. Апостол Петр призывает христиан иметь *добрую совесть* (1 Пет. 3, 16) и спрашивать ее у Бога (см.: 1 Пет. 3, 21). Наиболее полно высказывается об этом нравственном феномене апостол Павел, когда говорит о язычниках, имеющих закон, написанный в их сердцах: *о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую* (Рим. 2, 14–15). Совесть у апостола являет сокровенную жизнь христианского сердца, возрожденного благодатью Святого Духа (см.: Рим. 9, 1; 2 Кор. 1, 12; Евр. 9, 14), и грехи против совести, соответственно, являются грехами против Самого Христа (см.: 1 Кор. 8, 12).

Как видно из наших рассуждений, совесть имеет тесную связь не только с естественным нравственным законом, но и несет в себе определенный религиозный подтекст. О религиозном характере совести писали еще древние философы

(Цицерон и Сенека)<sup>12</sup>, но особенно ярко его раскрывают святые отцы Православной Церкви. Преподобный авва Дорофей в своих «Душеполезных поучениях» так высказывается по этому поводу: «Когда Бог сотворил человека, Он вселил в него нечто Божественное, как бы некий помысл, имеющий в себе, подобно искре, и свет, и теплоту; помысл, который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое: сие называется совестью, а она есть естественный закон»<sup>13</sup>.

Христианство дает более глубокое понимание совести: это не только фундаментальная этическая структура, которая определяет весь внутренний строй личности, живущей верой в Иисуса Христа Сына Божия, но и некая специфическая способность нравственного суждения, с помощью которой человек в каждом конкретном случае определяет, как ему поступить<sup>14</sup>. Однако совесть в зависимости от воспитания, от образа жизни, от окружающего человека внешнего влияния может быть не только благой и доброй, но и нечистой, порочной, оскверненной, слабой, сожженной, немощной (см.: Деян. 23, 1; 1 Пет. 3, 16, 21; 1 Тим. 1, 5; 1 Кор. 8, 7–12; 1 Тим. 4, 2; Тит. 1, 15; Евр. 10, 22). По словам святителя Иоанна Златоуста, чистая совесть есть результат праведной жизни и праведных дел<sup>15</sup>. Соответственно, неправедная жизнь искажает голос совести либо заглушает его. При этом у человека происходит переворот в системе нравственных ценностей, так что, по слову Писания, зло представляется добром, и добро — злом, *тьму почитают светом, и свет — тьмою* (Ис. 5, 20). О печальном состоянии умолкнувшей под грузом грехов и страстей совести пишет преподобный авва Фалассий: «Только тех одних не обличает совесть, которые или достигли верха добродетели, или ниспали в самую глубь зла»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> См.: Платон (Игуменов), архим. Указ. соч. С. 69.

<sup>13</sup> Дорофей, прп. Душеполезные поучения. М., 2000. С. 62.

<sup>14</sup> См.: Платон (Игуменов), архим. Указ. соч. С. 72.

<sup>15</sup> Там же. С. 72–73.

<sup>16</sup> Добротолюбие: В 5 т. М.: ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 294.

Отсюда становится очевидным, что не только критериев естественного нравственного закона, но и указаний совести недостаточно, чтобы неуклонно следовать идеалу нравственного совершенствования. Причина этого коренится в последствиях грехопадения прародителей человеческого рода, о событиях которого нам повествует Священное Писание (см.: Быт. 3), или, другими словами, в действии первоначально греха в нашей природе.

### Влияние последствий грехопадения на нравственную жизнь человека

До грехопадения человеческая природа была в полной гармонии и единстве — она была цельной. Именно отсюда берет свое начало такой термин, как целомудрие, которое понимается в Православии как нераспыленность человеческого ума на объекты вожделения греховных страстей<sup>17</sup>. Материальная и духовная составляющие единой человеческой природы находились в гармонии между собой: тело человека следовало велениям души, душа подчинялась устремлениям человеческого духа, а дух устремлялся к Богу — к Его познанию через исполнение заповедей (дерево познания добра и зла и возделывание райского сада) и общению с Ним в молитве. В библейском повествовании мы видим очевидную связь между заповедями, т.е. образом жизни и их целью, которая заключалась в достижении состояния богоподобия. Очевидно, что без Богообщения достижение этой цели было бы невозможным, необходимым же условием для Богообщения являлось соблюдение заповедей.

Когда человек исполнял эти заповеди, в своем райском состоянии до их нарушения, тогда и состояние его природы

<sup>17</sup> Святитель Григорий Нисский: «Целомудрие вместе с мудростью и благоразумием есть благоустроенное расположение всеми душевными движениями, гармоническое действие всех душевных сил» (Цит. по: Мудрость духовная в изречениях отцов Церкви. М., 2003. С. 238).

было совсем иным, чем у нас: силы человеческой души — ум, чувства и воля — были едины в своей устремленности к Господу. Все, что требовалось для тела человека, не противоречило его душе, а все, что было свойственно его душе, не вносило диссонанса в его дух<sup>18</sup>.

Нарушение заповеди Божией привело прародителей человеческого рода в состояние духовной смерти (см.: Быт. 2, 17). Если смерть физическая есть отделение души от тела, то духовная заключается в отделении души, как органа богопознания, от Бога<sup>19</sup>.

Грехопадение, которое внешне проявилось через непослушание человека Богу — через преступление Его заповеди о дереве познания добра и зла, нарушает первоначальное единство и гармонию человеческой природы. Греховная дисгармония искажает человеческую природу: плоть (телесность) начинает господствовать над душою, душа становится местом сосредоточения низменных, плотских страстей, а дух (νοῦς — ум) стал стремиться не к Богу, а к земному, к животному-биологическому образу жизни, стал невосприимчив к Истине. Но не Бог виновник такого состояния. Отступление от Бога как от источника Блага и Жизни (см.: Пс. 105, 1; Мф. 19, 17; Вт. 30, 15; Иов. 33, 18; Ин. 1, 4; Ин. 11, 25), чем, собственно говоря, и является грех (ἁμαρτία — промах, грех с древнегреческого), имеет своим следствием отсутствие блага, т.е. выбор зла, и отсутствие жизни, т.е. смерть (см.: Рим. 6, 23)<sup>20</sup>. *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков* (Рим. 5, 12).

<sup>18</sup> См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 253.

<sup>19</sup> См.: Алимпий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие: курс лекций. М.: ТСЛ, 1995. С. 237.

<sup>20</sup> О том, что Бог есть высшее благо и источник жизни, см.: Дионисий Ареопагит, свецмч. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 89–91. В трактате «О Божественных именах» говорится, что благо есть одно из имен Божиих: Бог является «Самим-по-себе-Благом» (Там же. С. 31).

В грехопадении Адам и Ева, поверив диаволу, который лживо обещал им через нарушение заповеди достигнуть Божественного состояния (*будете, как боги* (Быт. 3, 5)), получили противоположное: не самодостаточность своего бытия, а необходимость выживания. Наша тварная природа, лишившись подлинного источника своего бытия — Бога, теперь поддерживается тем, что можно получить из самого творения: тепло, пищу, полезные ископаемые и т.п., т.е. человечество выживает за счет того, что есть в прахе земном или создано из него. Однако рано или поздно эта замена подлинной Жизни — Бога — превращает человека в тот самый прах, благодаря которому мы теперь поддерживаем нашу собственную жизнь (см.: Быт. 3, 19)<sup>21</sup>. Из-за нарушения заповеди вместо подлинной духовности, вместо богопознания или обожения, т.е. приобщения к Богу, человек получает страстность, тленность и смертность<sup>22</sup>.

Характерной особенностью православного богословия является утверждение о том, что грехопадение привносит в нашу человеческую природу неестественное для нее состояние, которое получило название тления (см.: 2 Пет. 2, 19; Рим. 8, 21; Гал. 6, 8). Это состояние не внешнее, понимаемое в юридических терминах как вина за грех, и не какая-то случайность, которую сам человек может преодолеть, а ставшее причастным нашей природе состояние неполноценности бытия. Оно есть следствие отпадения от Бога в результате первого греха прародителей, или грехопадения. Тление стало господствовать в нашей природе — в организме идут процессы отмирания клеток, распад их — происходит старение и умирание. В конечном итоге это приводит и к самой смерти — разлучению души от тела.

Тление, которое стало, с одной стороны, осуждением за грех, а с другой — одновременно и следствием прародитель-

<sup>21</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 135–136 (Ambigua. PG 91. 1156D).

<sup>22</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 111 (Вопросоответы к Фалласию. Вопрос 42).

ского греха, воздействует на нашу природу через «безукоризненные или естественные страсти»: чувства голода, жажды, холода, боли, усталости, страха и т.п.<sup>23</sup> Человеческой природе, как сотворенной, конечно, были свойственны эти состояния, но до нарушения заповеди в раю эти немощи покрывались обильным действием благодати Божией. По мысли преподобного Максима Исповедника, первый грех Адама, достойный осуждения, есть отпадение нашей воли от блага ко злу, «через первый грех возник и второй — не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление», т.е. сам человек отказался «от благодати нетления»<sup>24</sup>.

Теперь, после грехопадения, естественные негреховные страсти вынуждают нас искать наиболее легкие и простые способы удовлетворять наши немощи, что оказывает влияние и на наши желания, которые также начинают тлеть. Искажения в нашем нравственном облике происходят из-за того, что человеку свойственно избегать неприятных состояний и искать более приятные, стремиться к удовольствиям, что ввергает нас «во власть плотского самолюбия»<sup>25</sup>. Для нашей личной воли естественные страсти становятся благоприятной почвой для развития греха, поэтому «естественные безукоризненные страсти всегда составляли основу для неестественных греховных страстей»<sup>26</sup>. В результате этого в нашем естестве появляется «**тление произволения**», которое

<sup>23</sup> Там же. С. 195.

<sup>24</sup> Там же. С. 110. См. также: *Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 196–197.

<sup>25</sup> *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 81, 85. По мысли преподобного Максима, «современности грехопадения Адама над человечеством властвует универсальный “закон себялюбия”, который распространяется как на отдельные личности, господствуя в умах и сердцах людей, так и на целые нации» (*Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 314).

<sup>26</sup> *Максим Исповедник, прп.* Указ. соч. С. 196.



поражает нашу волю, что выражается в желании греха и в стремлении его совершить. Одним словом, после грехопадения человеку легче и как бы «естественнее» стало выбирать грех.

В Священном Писании есть немало мест, говорящих об этом состоянии, вот некоторые из них: *Если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним* (Быт. 4, 7) и *Да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его* (Рим. 6, 12).

В результате тленности каждая из частей нашей первоначально единой и гармонично устроенной Богом природы стала желать своего в противовес остальным, и теперь удел человека, а именно его личной воли — выбирать из этого хаоса желаний то, что он считает самым правильным и нужным в данный момент времени. Мы боимся боли, боимся ущерба для себя, стремимся к удовольствиям чувственным и грубым, поэтому наша воля не может как должно сопротивляться греху, вследствие чего человек нарушает заповеди — все время грешит.

*Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7, 18–20). Блаженный Феодорит Кирский так писал об этом: «Сделавшись смертными, [Адам и Ева] зачали смертных детей, смертные существа по необходимости подвластны страстям и страхам, радостям и печалям, гневу и ненависти»<sup>27</sup>.

Мысль святого отца раскрывает митрополит Иерофей (Влахос), который пишет, что «по причине тленности и смертности, наследуемой нами от наших родителей, развиваются

<sup>27</sup> Цит. по: Мейендорф И., прот. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 255.

всевозможные страсти, такие как сластолюбие, сребролюбие и славолубие. Вообще, именно по причине смертности мы впадаем во множество различных грехов»<sup>28</sup>.

Особенно заметно при падшем состоянии нашей природы проявляется такая фундаментальная греховная страсть, как самолюбие. По мысли святых отцов, самолюбие есть мать всех остальных пороков. По словам одного из православных подвижников, поучения которого включены в «Добротолубие», аввы Фалассия, самолюбие предшествует всем страстям, порождая три главнейшие страсти: «чревоугодие, тщеславие и сребролюбие, из которых исходят все другие страсти»<sup>29</sup>. Человек начинает думать, прежде всего, о себе и всеми силами старается отодвинуть как можно дальше момент своей смерти, посредством обеспечения более комфортных и лучших условий своего земного существования, часто за счет другого. И поэтому под воздействием тленности и самолюбия наши естественные страсти реализуются и удовлетворяются неестественными, греховными способами, что усиливается внешним воздействием от диавола и падших духов через различные искушения<sup>30</sup>.

Вот как это излагается в православной аскетической литературе: «Естественно человеку чувствовать голод. Однако нужно употреблять пищу, необходимую для поддержания жизни, а не по страсти и не для пресыщения. Естественно для человека сон, но не до сытости и изнеженности тела, чтобы мы могли смирять страсти и порочные стремления тела. <...> Естественно и гневаться человеку, но не в возмущении страсти. Пусть он гневается на себя и на свои пороки: тем удобнее сможет исправлять себя и отсекал страсти»<sup>31</sup>. Таким

<sup>28</sup> Иерофей (Влахос), митр. Жизнь после смерти // [http://www.krotov.info/libr\\_min/v/vla/hos\\_02.htm](http://www.krotov.info/libr_min/v/vla/hos_02.htm)

<sup>29</sup> Добротолубие. В 5 т. М.: ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 308.

<sup>30</sup> См.: Максим Исповедник, прп. Указ. соч. С. 61.

<sup>31</sup> Мудрость духовная в изречениях отцов Церкви. М., 2003. С. 226–227.



образом, вследствие грехопадения наше нравственное состояние нельзя назвать совершенным или нейтральным.

Другими словами, грехопадение внесло изменение не только в отношения человека с Богом и с сотворенным Им миром, но и исказило нравственное сознание, чувства и волю человека. Одному человеку с его несовершенными и поврежденными нравственными силами преодолеть такую ситуацию невозможно. Об этом свидетельствует опыт святых отцов Православной Церкви. По словам преподобного Макария Великого, «греховная страсть, привзошедшая в душу из-за преступления Адама, неисцелима у людей и может быть исцелена только Богом... иначе невозможно получить врачевание даже великим множеством духовных снадобий, если свободная воля и произволение не перестанут грешить, сослагаясь со злом»<sup>32</sup>.

Исходя из такого падшего состояния человеческой природы, мы можем утверждать недостаточность естественного нравственного закона и велений совести в деле нравственного совершенствования человека. Соблазн самодостаточности и автономности своего бытия, что впервые проявилось в прародительском грехе, способствует конструированию своего мира ценностей, своей иерархии «добра». Человек не только потерял силы к совершению добра, но и сами критерии добра, о чем нам свидетельствуют история языческих религий и бессильные попытки решить нравственную проблему силами одного человеческого ума в истории философии<sup>33</sup>.

### **Необходимость Богооткровенного нравственного закона для нравственной жизни**

Отсутствие объективных критериев в различении добра и зла вследствие грехопадения восполняются для человека Откровенным нравственным законом. По слову апостола

<sup>32</sup> Макарий Египетский, *прп.* Духовные слова и послания. М., 2002. С. 707.

<sup>33</sup> См.: Андреев И.М. Указ. соч. С. 45.

Павла, именно этим обосновывается необходимость заповедей Божиих для человека, т.к. закон *дан после по причине преступлений* (Гал. 3, 19), *ибо законом познается грех* (Рим. 3, 20). По мысли святого преподобного Антония Великого, богооткровенный нравственный закон дается по бесконечной благодати Божией к людям, для того чтобы подкрепить нашу слабость и «восстановить род человеческий в первобытное состояние»<sup>34</sup>.

Необходимость Откровенного нравственного закона для человека представляется очевидной: естественный нравственный закон дает лишь очень общие критерии нравственности, совесть человека может оказаться несовершенной, да и сам человек более склонен к самолюбию, чем к поступкам, требующим от него нравственных усилий для жертвенного участия в судьбе других людей. Каждый раз человек стоит перед выбором между простым и истинным...

Православное нравственное богословие утверждает, что по своему существу закон Откровенный «был однороден с естественным законом, но глубоко отличался от последнего по способу выражения и по глубине и ясности открытых истин»<sup>35</sup>. Откровенный нравственный закон разделяется на Ветхозаветный, или Моисеев, Закон и Новозаветный, или евангельский, и сохраняется в Священном Писании и Предании Церкви Христовой.

Между ними существует определенное различие, однако не по сути, а по форме выражения и по тем требованиям, которые предъявляются к человеку. Ветхозаветный нравственный закон является законом внешним, законом буквы, регламентирующим главным образом внешнее поведение человека, а закон евангельский есть духовный закон свободы, родственной обновленной природе человека, требующий в первую очередь чистоты внутренних помыслов и сердечного

<sup>34</sup> Антоний Великий, *прп.* Поучения. М., 2008. С. 171.

<sup>35</sup> Андреев И.М. Указ. соч. С. 45.

расположения<sup>36</sup> (см.: Деян. 8, 22). И поэтому евангельская этика имеет более совершенный и более высокий характер.

Именно откровенный нравственный закон дает возможность человеку не увязнуть в догадках и рассуждениях о характере своих поступков, а объективно определить их нравственную ценность и достоинство. Этим объясняется необходимость нравственного закона — он цельней и конструктивней любых аморфных нравственных ощущений, направлен на добро и объективирует это добро, т.к. это закон Самого Бога.

Здесь можно заметить принципиальное отличие этики светской, философской от этики христианской. Они исходят из различных начал: для православной этики нравственные нормы есть результат Откровения Божия. Сам Бог есть Абсолютное Благо, источник всех благ, и следование благу означает исполнение Божественной воли, что нашло выражение в нравственных заповедях Закона Моисеева и заповедей блаженств Христовых. Для философской этики понятие блага и нравственных норм есть не то, что дано изначально, а то, что необходимо найти и рационально обосновать. Это обоснование опирается на доводы разума, опыта, личных наблюдений, поэтому такие нормы и представления носят уже изначально проблемный, дискуссионный и гипотетический характер. В православном понимании нравственный закон носит обязательный и непреходящий характер, что также не признает светская этика, которая предполагает определенное развитие и эволюцию нравственных ценностей, представлений и норм<sup>37</sup>.

Из сравнения ветхозаветного и новозаветного нравственного законодательства становится понятной главная цель нравственной жизни в христианстве. Если заповеди Десятисловия (см.: Исх. 20, 1–17) в основном запрещающего характера: в них говорится о том, что есть зло, что плохо для каж-

<sup>36</sup> См.: Шиманский Г.И. Указ. соч. С. 94–95.

<sup>37</sup> См.: Разин А.В. Этика: Учебник для вузов. М., 2003. С. 37–39.

дого человека и общества, то заповеди Блаженств, которые были произнесены Господом нашим Иисусом Христом во время Нагорной проповеди (см.: Мф. 5, 3–12), сообщают нравственные принципы положительного характера. Или, другими словами, заповеди закона Моисеева лишь давали возможность падшему человеку не впасть в состояние протivoестественное, однако не могли возвести к состоянию непорочности, в которой человек был сотворен, как пишет об этом святитель Игнатий Брянчанинов: «Заповеди десятисловия сохраняли в человеке способность к принятию заповедей Евангелия (см.: Ин. 3, 21)»<sup>38</sup>.

Через исполнение евангельских заповедей человек способен обрести полноту жизни — стать духовно счастливым. Именно об этом нам говорит текст Нагорной проповеди, т.к. слово «блаженны», которое там употребляется, может быть уточнено: еврейское слово *ашре*, как и древнегреческое *μακαριος*, означает **счастливый, блаженный**. Не секрет, что под стремлением к счастью обычно понимают то, что мы называем смыслом жизни человека.

Другими словами, в новозаветном нравственном законе акценты расставлены иначе: речь идет не просто о правильном выборе как условия для блага отдельного человека и общества (как в Ветхом Завете), а о приобщенности к самому благу. Это не просто моральное удовлетворение от хорошего поступка, а приобщение к Самому Источнику блага — Богу, что, как мы уже знаем, было потеряно людьми в результате грехопадения. По словам преподобного Исаака Сирина, «Господь обетовал в Евангелии сохранившему заповеди, сотворить у него обитель»<sup>39</sup> (ср.: Ин. 14, 23; 1 Ин. 3, 24). В том числе и поэтому Новый Завет является поистине Благой вестью для человеческого рода. В Евангелии заключено то подлинное сокровище *премудрости и ведения* (Кол. 2, 3), к которому

<sup>38</sup> Игнатий Брянчанинов, свт. Полн. собр. твор. М., 2001. Т. 1. С. 470.

<sup>39</sup> Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 1993. С. 105.

необходимо стремиться как к истинному (см.: Мф. 6, 20; 13, 44), т.к. Бог *озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа* (2 Кор. 4, 6). Однако это прославление Божественной славой через причастие человека к Божественному естеству возможно только через удаление *от господствующего в мире растления похотью* (2 Пет. 1, 4).

### **О православном понимании цели нравственной жизни**

В православном богословии состояние просвещения славы Божией обозначается таким термином, как обожение. Обожение для человека есть подражание высшему обожению, которое было явлено в человеческой природе Господа Иисуса Христа<sup>40</sup>. Обожение — это соединение с Богом, просвещение, прославление человека Божественной силой — благодатью Святого Духа, приобщение к качествам Божия бытия: святости, праведности и самое главное — к Его Любви (см.: Ин. 17, 21; 1 Ин. 4, 7–8). По мысли преподобного Максима Исповедника, путь к нашему личному обожению проложил Сын Божий: Он воспринял наше естество с присущим ему после грехопадения тлением и естественными немощами и через «непреложность произволения», т.е. через склонность Своей Личной (*Божественной*) воли к благу, исправил «страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть (Крестную. — Д.П.)) началом преображения к нетлению»<sup>41</sup>. И если полнота обожения для нас достижима лишь в жизни будущего века<sup>42</sup>, то такая существенная для нас харак-

<sup>40</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2. С. 199.

<sup>41</sup> Там же. С. 110, 111 (Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 42).

<sup>42</sup> С.Л. Епифанович в своих комментариях на преподобного Максима Исповедника так пишет об обожении: «Обожение характеризуется в достижении богоподобной непреложности души и нетленности тела, или вечности, в силу соединения с Богом, источником всех благ» (*Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 199 (Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 22. Комментарий 7)).

теристика обожения как непреложность нашей личной воли ко греху, доступна сейчас. Такая непреложность, или несклонность воли ко греху, есть результат духовной борьбы, т.е. исполнение заповедей и стяжание добродетелей, что невозможно осуществить без Таинств Церковных, т.к. вне Церкви обожение невозможно.

Таким образом, целью нравственной жизни для христианина является не просто достижение нравственного идеала, который мы видим в Лице Господа Иисуса Христа и Его учения, а стяжание обожения, т.е. самой причины этого идеала. Разница состоит лишь в том, что во Христе обожение есть следствие Боговоплощения, т.е. соединение двух природ (человеческой и Божественной) в Его Божественной Ипостаси, а у нас — обожение есть следствие соединения с Богом во Христе по благодати. «Обожение во Христе — это Его человеческая природа, воспринятая в ее цельности Его Божественной Личностью. То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой или, вернее, энергией Божественной — обожаящей»<sup>43</sup>.

Об этой цели нравственной жизни нам напоминают святые подвижники Православной Церкви, достаточно вспомнить известную беседу преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым, где он говорит своему собеседнику: «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколь ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> *Лосский В.Н.* Указ. соч. С.82.

<sup>44</sup> Беседа преподобного Серафима с Мотовиловым // Преподобный Серафим Саровский. М., 1993. С.166.

В более широком смысле можно говорить о том, что в основе всякого стремления человека к счастью, а под этим как раз и понимают смысл жизни человека, лежит желание блага, т.е. приобщение к Богу. Однако вследствие поврежденности нашей природы в результате грехопадения человек ищет свое счастье не там. Обожение, собственно, и полагается как главная цель и задача человеческой жизни, к которой был призван человек при сотворении его Богом,— это задача раскрытия и развития образа Божиего в человеке в подобие Божие, или, как об этом пишут современные православные богословы,— стяжание качеств личностного бытия<sup>45</sup>.

Об обожении как главной цели человека много писали святые отцы Православной Церкви, например, преподобный Максим Исповедник пишет о том, что задачей Адама было достигнуть обожения через «рождение от Духа»<sup>46</sup>. То есть человек должен стать в определенном смысле богоподобным — должен стать участником в Его Божественной жизни и достойным Его вечной Божественной славы по благовому дару Самого Бога — по благодати Святого Духа, или нетварной энергии Пресвятой Троицы, как об этом учит Православная Церковь (при воздействии Самого Бога Своей освящающей и возрождающей человеческую природу и личность силой).

Таким образом, с православной точки зрения, нравственность не является ценностью сама по себе, а есть лишь средство для достижения подлинной духовности, которая заключается в приобщении к Богу, посредством правильно направленной при помощи заповедей человеческой души. Через исполнение нравственных заповедей при содействии благодати Божией человек побеждает греховные страсти и со-

<sup>45</sup> См., напр.: *Янтарас Х.* Вера Церкви. Ведение в православное богословие. М., 1992. С. 101.

<sup>46</sup> См., напр.: *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия... С. 315 (Ambigua. PG 91. 1348C).

единяется с Христом, достигает богоподобия или обожения, т.е. исполняет истинное свое предназначение.

Вот как об этом пишет преподобный Макарий Великий: «Когда душа взойдет к совершенству Духа, совершенно очистившись от всех страстей и окончательно в неизреченном общении пришедши в единение и срастворение с Духом-Утешителем, тогда и сама душа, срастворившись с Духом, сподобится стать духом; тогда делается она вся светом, вся — духом, вся — радостью, вся — упокоением, вся — радованием, вся — любовью, вся — милосердием, вся — благодатью и добротою. <...> Так и сии люди всячески окружены Духом, срастворившись с Ним, и, соединившись с благодатью Христовой, уподобляются Христу, непреложно имея в себе добродетели Духа и всем являя таковые плоды, Духом соделавшись внутри неукоризненными, и непорочными, и чистыми (ср.: 2 Пет. 3, 14)»<sup>47</sup>.

О связи нравственности и духовности мы можем найти достаточно много высказываний святых отцов. Например, у преподобного Симеона Нового Богослова мы найдем такие слова: «Благодать Святого Духа блюдетя исполнением заповедей, а исполнение заповедей полагается как основание для получения дара благодати Божией, и ни благодать Святого Духа обыкновенно не остается в нас без исполнения заповедей, ни исполнение заповедей Божиих не бывает благопотребно и полезно без благодати Божией»<sup>48</sup>. Другой святой отец — преподобный Исаак Сирий — связь нравственности с духовным опытом христианина выражает следующими словами: «За сохранение заповедей (*приводящих к чистоте*) ум сподобляется благодати таинственного созерцания и откровений ведения Духа»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> *Макарий Египетский, прп.* Указ. соч. С. 551.

<sup>48</sup> *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: В 3 т. М.: ТСЛ., 1993. Т. 2. С. 537.

<sup>49</sup> *Исаак Сирий, прп.* Указ. соч. С. 265.

### Христианские добродетели как нравственная ценность

Практическое воплощение связь нравственности и духовности нашла в таком явлении христианской жизни, как добродетели. Одно из самых коротких определений добродетели мы можем найти у преподобного Симеона Нового Богослова. По его словам, «всякое доброе дело, бывающее по заповеди Божией, называется добродетелью»<sup>50</sup>. В православном нравственном богословии добродетели представляются как «объективные, безусловные и конечные ценности, поскольку являются целью нравственной ориентации человека»<sup>51</sup>. Однако такая нравственная направленность помогает нам в духовной жизни вступить в общение с Богом, служит цели одухотворения человеческой жизни, достижению подлинной духовности — обожения.

О тесной связи православных добродетелей и обожения говорит преподобный Иустин (Попович): по его словам, путь человеческой личности к обожению лежит через осуществление в жизни евангельской этической триады — веры, надежды и любви (см.: 1 Кор. **13**, 13). Этой триадой личность формируется по образу Христа, «пока не станет “христообразной”, пока не обожится»<sup>52</sup>. «Через “этическую триаду” Господь совоплощается, соединяется со святыми и верными душами», чтобы святые могли быть причастны жизни божественной и «жить новой богочеловеческой и бессмертной жизнью»<sup>53</sup>.

По мысли В.Н. Лосского, христианские добродетели являются характеристиками обожения человека: «Добродетели — не цель, а средства, или вернее, симптомы, внешние проявления христианской жизни, т.к. единственная цель есть

<sup>50</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Указ. соч. С. 464.

<sup>51</sup> Платон (Игумнов), *архим.* Указ. соч. С. 207.

<sup>52</sup> См.: Иустин (Попович), *прп.* Православная философия истины. Статьи. Пермь, 2003. С. 96–97.

<sup>53</sup> Там же. С.97.

стяжание благодати»<sup>54</sup>. Они одновременно свидетельствуют о приобщенности человека к источнику всех благ — Богу<sup>55</sup> — и являются, вследствие указанной выше связи, причиной подлинного счастья для тех, кто их стяжал, как рассуждает об этом преподобный Максим Исповедник: «Ибо добродетели для имеющего ее и самой по себе бывает достаточно для счастья»<sup>56</sup>.

При этом сами христианские добродетели связаны между собой и представляют определенную иерархию в шкале нравственных ценностей христианина. Вот, например, как пишет о заповедях блаженств Христовых святитель Иоанн Златоуст: «Пролагая путь от первой заповеди к последующим, Христос сплел нам золотую цепь. Она начинается с того, что нищий духом, смиренный человек будет оплакивать грехи свои и тем соделается кротким, праведным и милостивым. Милостивый непременно соделается и чистым по сердцу. Чистый сердцем будет и миротворцем. А кто всего этого достигнет, тот будет готов к опасностям, не устрашится злоречия и бесчисленных бедствий»<sup>57</sup>.

Здесь следует сделать одно важное замечание относительно того, что просто нравственность и нравственность христианская — понятия, существенно отличающиеся и даже в чем-то противоположные друг другу. Христианская добродетель отличается от естественных чувств сострадания, милосердия, стремления к справедливости и т.п. — все это свойственно нашей природе, нашему нравственному чувству, о чем нам известно из естественного нравственного закона. Однако христианская добродетель всегда выше

<sup>54</sup> Лосский В.Н. Указ. соч. С. 149.

<sup>55</sup> «Всякий причастный добродетели по твердому навыку в ней человек несомненным образом причаствует Богу — сущности добродетелей» (Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях... С. 69 (Ambigua. PG 91. 1173A)).

<sup>56</sup> Максим Исповедник, *прп.* Там же. С. 153 (Ambigua. PG 91. 1173A).

<sup>57</sup> Иоанн Златоуст, *свт.* Творения: В 12 т. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 1. С.157.



чисто природных чувств, т.к. предполагает их превосхождение, ради высшей ценности — Царства Божия, т.е. обожения. Христианская добродетель не логична и не практична для нашего искаженного грехом разума, о чем нам напоминает Евангелие (см.: Мф. 5, 44–48). По словам профессора А.И. Осипова, «она начинается тогда, когда я проявляю любовь, милосердие, сострадание ради исполнения воли Божией, ради Бога»<sup>58</sup>.

Более того, когда речь заходит о добродетели, в православном аскетическом учении утверждаются вещи, людям внешним совершенно непонятные. Например, у многих святых отцов мы находим такую, казалось бы, странную мысль, что не всякое доброе дело может являться таковым по своему внутреннему содержанию. Иногда может показаться, что святые отцы в чем-то противоречат друг другу, когда говорят о добродетели, например, преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Добродетели конец беспределен»<sup>59</sup>, и в то же время преподобный Исаак Сирийский говорит о том, что «всякую вещь красит мера. Без меры обращается во вред и почитаемое прекрасным»<sup>60</sup>. Дело в том, что святые отцы опытно познали глубину немощи человеческой природы и пути ее исцеления в такой степени, в какой даже современная психология навряд ли может достигнуть.

По мысли святых отцов, любовь к Богу действительно не может иметь предела и преуспевать в ней подвижник будет не только в этом веке, но и в будущем<sup>61</sup>. Однако при проявлении любви к ближним мы, по слову того же преподобного Иоанна Лествичника, к делам добродетели часто тайно при-

<sup>58</sup> Осипов А.И. Грех. Заповеди. Спасение // Мгарский колокол. 2008. № 8. С. 29.

<sup>59</sup> Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М., 1994. С. 163.

<sup>60</sup> См.: Исаак Сирийский, *прп.* Указ. соч. С. 6.

<sup>61</sup> См.: Иоанн Лествичник, *прп.* Указ. соч. С. 163.

мешиваем сплетенные с ними страсти: «Например, со страннолюбием сплетается объедение, с любовью — блуд, с рассуждением — коварство, с мудростью — хитрость, с кротостью — тонкое лукавство... Ко всем же сим добродетелям прилипает тщеславие, как некая мазь, или, вернее сказать, отрав»<sup>62</sup>.

При всей внешней форме доброго дела за ней может скрываться обычный эгоизм и тщеславие. Здесь как пример можно вспомнить замечательную притчу К.С. Льюиса «Расторжение брака», где автор показывает разницу между жалостью как добродетелью и жалостью как страстью, погубившею много хороших людей<sup>63</sup>. И поэтому, по мысли святых отцов Православной Церкви, всякое доброе дело должно сочетаться с рассудительностью, иначе оно может оказаться бесполезным, «потому что Бог вменяет правду по рассудительности, а не по действию нерассудительному»<sup>64</sup>.

Очевидно, что православное понимание нравственности отличается от общих представлений, характерных для светской среды. Таким образом, одним из общих определений того, что мы склонны понимать под нравственностью, может быть следующее: «Христианская нравственность — это жизнь во Христе, жизнь по закону Божию, или глубоко сознательное, деятельное и свободное осуществление человеком в своей жизни великих заповедей Христа Спасителя»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Там же. С. 185–186. См. так же: Дорофей, *прп.* Указ. соч. С. 178–179.

<sup>63</sup> См.: Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992. С. 119. (У Льюиса достаточно много интересных мыслей по теме нашей лекции. Например, он пишет, что «нельзя правильно любить человека, пока не любишь Бога» (с. 108). Также он пишет об искажении казалось бы такого почитаемого чувства, как любовь, под действием эгоизма: «Если любовь не преобразишь, она загниет, и гниение ее хуже, чем гниение мелких страстей» (с. 110)).

<sup>64</sup> Исаак Сирийский, *прп.* Указ. соч. С. 423.

<sup>65</sup> Шиманский Г.И. Указ. соч. С. 6.

### Духовный подвиг и свобода

Почему же часто люди понимают заповеди Божии как нечто ограничивающее их свободу? От духовно-нравственной дезориентации, если сказать в общих чертах. Откуда же эта дезориентация взялась? Это есть следствие того самого грехопадения прародителей человеческого рода Адама и Евы, о котором говорилось выше. Что делать? Встать на путь борьбы с грехом, т.е., по святым отцам, приступить к духовному деланию — подвижничеству.

По мысли митрополита Иерофея (Влахоса), нравственность в православном ее понимании есть в первую очередь область духовного «делания». По его словам, «под православной нравственностью понимается очищение человека», т.е. путь очищения сердца, путь покаяния, борьбы с грехом и порочными страстями, то, что в аскетической литературе получило еще наименование подвижничества, или духовного подвига. Без этого невозможно стяжать обожения, достигнуть духовного созерцания, т.е. стать причастником Царствия Божьего<sup>66</sup>. «Причем подвижническая жизнь отнюдь не предполагает непременно монашеский образ жизни, это именно соблюдение заповедей Божиих всеми последователями Христа. Наше усердие в выполнении заповедей Божиих и есть подвиг о Христе»<sup>67</sup>.

Чтобы встать на путь духовного делания, человеку необходимо выполнить определенные условия: во-первых, православно уверовать в Господа Иисуса Христа, так как через веру подается спасающая от греха и вечной смерти сила — Божественная благодать (всеблагое действие любящего нас Бога) (см.: Еф. 2, 8). Во-вторых, принять Святое Крещение, которое вводит человека в таинственную жизнь Тела Христова — Его Церкви, где мы приобщаемся новой жизни с Бо-

<sup>66</sup> См.: *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. М.: ТСЛ, 2006. С. 75.

<sup>67</sup> Там же. С. 79.

гом (см.: Еф. 1, 22–23; Кол. 1, 24): получаем исцеление от греха, свободу от власти дьявола и возможность богоуподобления (см.: 1 Ин. 3, 2) и вступаем на путь покаяния, на котором человек получает прощение своих грехов и вновь обретает освящение благодатью Святого Духа<sup>68</sup>.

Кроме того, прежде чем приступить к духовному деланию, важно понять основной принцип подвижничества или аскетике: чтобы чего-либо достичь, необходимо себя ограничивать. Как говорят, гениальность — это только 10% таланта и 90% трудолюбия. В музыке, в науке, в любой профессии без самоограничения ничего не добьешься.

Самоограничение необходимо, чтобы не потерять что-то особенно важное. Как пример можно привести беременность: женщине надо себя ограничивать во многом, чтобы не потерять самое важное — новую жизнь. Или возьмем правила дорожного движения, написанные кровью и слезами. На дороге очень опасно следовать принципу «Как хочу, так и еду».

Православная аскеза, по мнению современного греческого богослова и философа Христо Яннараса, есть опыт отказа от эгоистического отношения к миру и другим личностям<sup>69</sup>. Несмотря на то, что в своем духовном делании человек себя ограничивает, в чем-то себе отказывает, он, тем не менее, через это идет к подлинной свободе своей личности. Из-за самолюбия — матери всех грехов — наша тленность становится для нас деспотом, мы подчиняемся неизбежности удовлетворения потребностей нашей смертной природы, и часто способ удовлетворения этих потребностей отнюдь не безгрешен. Возникает греховная привычка — греховная страсть, то, что иногда называют как бы «второй натурой» человека. Сущность греха заключается не столько в нарушении этической нормы, сколько приводит человека к потере подлинной

<sup>68</sup> См.: *Никита (Вутирас), архим.* Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов. М, 2008. С. 150–151.

<sup>69</sup> См.: *Яннарас Х.* Указ. соч. С. 90.

свободы как дара Божиего: *Всякий, делающий грех, есть раб греха* (Ин. 8, 34).

Человек, одержимый греховной страстью, все мысли, силы и время тратит на удовлетворение этой порочной привычки. Такое состояние вместо плотского или душевного удовольствия, ради чего и совершался грех, в конечном итоге приводит лишь к страданию. Поэтому подлинная свобода для человека — это свобода от греха. Православная аскеза и ведет человека к этой свободе.

По мысли русского философа Б.П. Вышеславцева, свобода произвола требует своего преобразования — сублимации в творческую свободу, что невозможно без «свободы, самоопределившей себя через признание принципа»<sup>70</sup>. Принцип — это признание богоустановленного нравственного закона, т.е. для свободы необходимо исполнение заповедей, которые указывают нам границу, за которой человек перестает быть личностью, а становится лишь биологическим индивидуумом<sup>71</sup>. Для нас важно отметить очевидную связь православного нравственного учения с христианским пониманием личности.

Как уже видно, путь к подлинной свободе пролегает через самоограничение или самоотвержение, в чем как раз и заключается сущность аскезы. Однако православное подвижничество не останавливается только на самоограничении как средстве борьбы с грехом, святые отцы говорят и о положительной цели самоотвержения, которое является основой для приобретения такой фундаментальной добродетели, как смирение, или смиренномудрие<sup>72</sup>. По словам святителя Феофана Затворника, самоотвержение есть средство, которое не только

<sup>70</sup> Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного Эроса*. М., 1994. С. 94.

<sup>71</sup> См., напр.: *Иоанн (Зизиюлас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 46–47.

<sup>72</sup> См., напр.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. М.: ТСЛ., 1993. С. 163; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 1994. С. 163.

дает победу над самолюбием — основой для всякого греха, но и ведет христианского подвижника к главной цели — богообщению<sup>73</sup>.

Внешне смирение перед Богом воспитывается через такие духовные средства, как послушание, пост, молитвы, воздержание, терпение скорбей, кротость, нестяжательность, простота и правость сердца, память смертная, о чем свидетельствуют святые отцы<sup>74</sup>. Однако и нравственная составляющая духовного подвига имеет здесь немаловажное значение. Соблюдение заповедей богооткровенного закона помогает нашему уму познать немощь человеческой природы, осознать недостаточность своих сил в борьбе с грехом и, воспитав через духовный подвиг смирение, получить благодать Божию. Такую мысль мы находим у святителя Игнатия Брянчанинова: «Навык к исполнению евангельских заповедей содействует кротость и смирение свойством души. Тогда Божественная благодать вводит в душу духовную кротость и духовное смирение действием превышающего ум мира Христова»<sup>75</sup>. Об этом же пишет и преподобный Исаак Сирий: «Воздаяние же бывает уже не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно оскудевает, то первые будут напрасны»<sup>76</sup>.

Через смирение, через такую, казалось бы, внешнюю несвободу, человек становится причастным истинной полноте бытия. Смирение, как часто неправильно представляют внешние по отношению к Церкви люди, не пассивное состояние, «ослабляющее и принижающее самосознание человека и парализующее его самостоятельность. Напротив, оно неразрывно связано с всецелым напряжением всех сил человека с целью

<sup>73</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 159–160.

<sup>74</sup> См., напр.: *Иоанн Лествичник, прп.* Указ. соч. (слово 4:21, 71; 22:17; 25:27, 35, 62; 26:73). *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Указ. соч. (кн. 12, гл. 31, 32).

<sup>75</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полн. собр. твор. М., 2001. Т. 1. С. 481.

<sup>76</sup> *Исаак Сирий, прп.* Указ. соч. С. 148.

постепенного, бесконечного приближения к идеалу безусловного религиозно-нравственного совершенства»<sup>77</sup>.

Смирение на самом деле предполагает большую степень свободы, чем это представляется на первый взгляд нецерковному человеку. Естественно, что в ситуации, когда человек мог бы и хотел бы совершить некое деяние и свободно отказывается от этого ради высших ценностей, он будет более свободен, чем тот, кто может и хочет что-либо сделать, но не находит в себе сил отказаться от него и противостоять своему «хочу»<sup>78</sup>.

Православие вполне определенно говорит о мотивах такого поведения для христианина: во-первых, христианин тем самым свидетельствует о независимости своей личности от материального начала своей природы, т.е. от естественных негреховных страстей. Фактически, через смирение подвижник достигает одной из важных целей аскетике — подчинение духу души и тела, что было нарушено в результате прародительского греха. Во-вторых, через проявление смирения христианин не просто говорит о наличии более высоких ценностей в своей жизни, а проявляет по отношению к Богу истинную любовь. Истинная любовь всегда есть акт свободный, соединенный с самопожертвованием, отказом от своего эгоизма в пользу Другого. Таким образом, смирение оказывается неразрывно связанным с такими фундаментальными категориями православной этики, как свобода и любовь. На такую связь смирения с любовью к Богу указывали многие святые отцы, например преподобные Макарий Великий, Иса-

<sup>77</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 473. См. также: Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия. М., 1995. С. 90.

<sup>78</sup> У преподобного Антония Великого есть интересное высказывание, близкое к нашей теме: «Блаженнее тот, кто мог погрешить — и не погрешил, сделать зло — и не сделал (Сир. 31, 11), нежели тот, который множеством хороших примеров поощряется к добру» (Антоний Великий, прп. Поучения. С. 326–327).

ак Сирин, Симеон Новый Богослов<sup>79</sup>. На нравственную жизнь верующего человека это имеет непосредственное влияние: по мысли преподобного Макария Великого, через нашу любовь к Богу само исполнение заповедей Божьих становится для нас удобным и легким<sup>80</sup>.

### Нравственность и духовный подвиг

Подвижничество ведет человека к общению с Богом, но полнота общения возможна только тогда, когда сам человек к этому искренне стремится. Это стремление проявляется через необходимые усилия воли, которые одновременно подкрепляются действием благодати Божией (этот процесс в православном богословии называется соработничеством или *синергией*) (см.: 1 Кор. 3, 8–9). Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин так пишет об этом явлении в духовной жизни: «Итак, хотя благодать Божия и произвол человеческий, по-видимому, друг другу противны, но оба согласно действуют и в деле спасения нашего равно необходимы, если не хотим отступить от правил истинной веры. Когда Бог видит, что мы хотим склониться к добру, то направляет и укрепляет нашу готовность»<sup>81</sup>.

Благодаря такому совместному действию Бога и человека, человек с помощью Божией получает возможность исправить свою жизнь, очистить свою душу от греховных страстей, которые, собственно говоря, и мешают полноте богообщения, и совершить христианские добродетели, без чего невозможно наше освящение — обожение. Ведь результатом нашего общения с Богом является приобщение к Нему, что у святых отцов иногда отождествляется с богопознанием или созерцанием — с видением нетварного Божественного Света, что фактически тесно связано с обожением<sup>82</sup>. Таким образом,

<sup>79</sup> См.: Зарин С.М. Указ. соч. С. 472, 559.

<sup>80</sup> См.: Макарий Египетский, прп. Указ. соч. С. 393–394 (слово 1, 7–8).

<sup>81</sup> Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Указ. соч. С. 410 (собес. 13, гл. 11).

<sup>82</sup> См.: Иерофей (Влахос), митр. Указ. соч. С. 131–132.

духовное делание, которое ведет к духовности — это то, посредством чего человек может проявить свое искреннее желание вступить в общение с Богом, показать не на словах, а на деле свою готовность получить спасительную благодать Божию<sup>83</sup>.

В общем смысле наше духовное делание выражается через исповедание веры, покаяние, борьбу с греховными помыслами и страстями, через молитвы, посты, исполнение Божиих заповедей, т.е. совершение дел христианской любви. От Бога же зависит наше возрастание в вере, исцеление дисгармонии человеческой природы (исцеление от греха и страстей, т.е. победа над тлением), приобщение к началам вечной Божественной жизни.

Таким образом, мы можем сказать, что православная нравственность как бы вплетена в саму ткань духовного подвига. Об этом пишет митрополит Иерофей (Влахос): «Нравственность в православном предании — не отвлеченное понятие и не фарисейский образ жизни, это — подвижничество»<sup>84</sup>.

Православная нравственность как существенная составляющая духовного подвига выражается в исполнении заповедей Божиих. По слову преподобного Исаака Сирина, «делание добродетели есть хранение заповедей Господних»<sup>85</sup>. С другой стороны, исполнение заповедей является необходимым условием для совершения духовного подвига, т.к. закон заповедей воспитывает наше сердце в следовании добру и объективно проверяет направленность нашей воли — к Богу или от Него ко греху. В православном богословии эти явления взаимосвязаны и взаимобусловлены: исполнение заповедей закона Божия в начале духовного подвига и по мере достижения очищения имеют различие по своему качеству. Если в начале необходимо побуждение и понуждение, то по мере очищения сердца от страстей

<sup>83</sup> См., напр.: «Ведь очищение есть... готовность через жизнь в чистоте унаследовать, по упованию, уготованные нам [изначала] блага» (*Максим Исповедник, прп.* Творения... Кн. 1. С. 212).

<sup>84</sup> *Иерофей (Влахос), митр.* Указ. соч. С. 75.

<sup>85</sup> *Исаак Сирин, прп.* Указ. соч. С. 148.

закон заповедей воспринимается человеком уже не внешне, а внутренне — сердечным чувством. По словам святителя Феофана Затворника, от чувства сердца, лежащего в основании действий воли, рождается «сознание нравственной необходимости действия», и когда в человеке действует благодать Божья, то он уже исполняет волю Божью по пламенной ревности к богоугождению, «несмотря ни на какие препятствия»<sup>86</sup>.

Так духовный подвиг, начавшийся через соблюдение заповедей, ведет человека к подлинной духовности. Святые отцы говорят нам об определенной последовательности и этапах этого духовного подвига и его цели. Например, преподобный Максим Исповедник говорит, что путь к одухотворению человека лежит через делание, которое очищает от греха и дает навык в добродетели, что поставляет человека «по плоти выше материи»<sup>87</sup>. После очищения человек сподобляется духовного созерцания, ведущего его к Божественному ведению<sup>88</sup>, и тем

<sup>86</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 110, 111.

<sup>87</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях... С. 249 (Ambigua. PG 91. 1273C).

<sup>88</sup> *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 210 (толкование на Пс. 59). У святых отцов созерцание и ведение рассматриваются как следствие по сути одного высшего духовного состояния — обожения. Различие между ними — это различие между онтологической и гносеологической стороной этого явления. По преподобному Иустину (Поповичу), в слово «созерцание» святые отцы вкладывали онтологически-этический и гносеологический смысл (См.: *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. С. 52). «Преображенный молитвой и прочими подвигами, ум достигает чистоты и тогда **ведает**, что он божественно **созерцает** Бога, а не по-человечески» (Там же. С. 55). По словам Иосифа Исихаста, в таком состоянии ум подвижника расширяется и созерцает в ослепительном свете. При этом «упраздняется всякое движение помыслов и собственных наших мыслей» (См.: *Иосиф, мон.* Выражение монашеского опыта. М.: ТСЛ, 2006. С. 166–167; 440; см. также: *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск, 1998. С. 141). О созерцании и ведении достаточно подробно пишут преподобный Исаак Сирин (Слова подвижнические. Слова 25–29) и преподобный Каллист Ангеликуд (О Божественном единении и созерцательной жизни // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 28–102).



самым постепенно приближается к соединению с Богом, когда душа в таинственном иступлении «соединится с Единством сокровенности Его»<sup>89</sup>. Здесь происходит мистический акт богопознания, который является следствием обожения ума и преображения «самой стихии мысли»<sup>90</sup>. В этом заключается процесс богоуподобления человека, когда Бог усыновляет Себе достойных и подает Себя им «по подобию как Благий»<sup>91</sup>. Через такое единение с Богом по благодати, которое святые отцы называют обожением, что на светском языке можно назвать православным пониманием духовности, происходит наше спасение: «Ибо что соединилось с Богом, то и спасается»<sup>92</sup>.

В свою очередь, христианин, достигший состояния созерцания посредством чистой молитвы, через соединение ума с сердцем получает благодатную возможность пресекать действие греха при самом его зарождении<sup>93</sup>.

При этом важно помнить, что кажущаяся невозможность подлинно нравственной и святой жизни снимается не теоретическими рассуждениями, а практикой церковной жизни и духовной борьбой — подвижничеством на пути к Богу. На таком пути не сам человек своими ограниченными силами, а Сам Господь помогает одержать нам победу. В этом заключается глубина Премудрости и Любви Божией к тем, кто верует в Него, потому что *невозможное человекам возможно Богу* (Лк. 18, 27), т.к. *Бог же силен*

<sup>89</sup> Там же. С. 176 (мистагогия 23).

<sup>90</sup> См.: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 202.

<sup>91</sup> *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях... С. 104 (Ambigua. PG 91. 1121B).

<sup>92</sup> Там же. С. 304 (Ambigua. PG 91. 1336A). У преподобного Исаака Сирина духовность — это состояние, характеризующее высшую степень ведения, когда человек «утончается... и уподобляется в житии невидимым Силам» (См.: *Исаак Сириянин, прп.* Указ. соч. С. 128).

<sup>93</sup> См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск, 1998. С.126–127; 128–130.

*обогащать вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело* (2 Кор. 9, 8).

Таким образом, мы можем утверждать, что православная нравственность является составной частью духовного подвига христианина. По благодати, через соблюдение заповедей подвижник сподобляется от Бога богоуподобления — достигает подобия Божия и Его Царства<sup>94</sup>. Другими словами, нравственность есть еще и средство для получения духовных даров, без нее невозможно достичь никакой подлинной духовности.

Духовное делание приобщает христианина к благодати Божией, а от благодати происходит нравственное преобразование нашей воли. Источником благодати для всех верующих во Христа является Церковь Божия.

### **Церковные Таинства, нравственность и духовное возрождение человека**

О том, как происходит нравственное возрождение человека в Церкви Христовой, пишет преподобный Максим Исповедник. По его словам, через Таинство Крещения, которое вводит человека в Церковь, происходит первый образ рождения человека. В этом состоянии человеку подается благодать усыновления или уподобления Богу в состоянии возможности, однако нравственное преобразование нашей желающей воли через обожение дает лишь второй образ рождения. Такое рождение приводит благодать усыновления, данную в Таинстве Крещения, в состояние действительности. Это рождение приобретает на пути духовного делания у тех, кто, как уже говорилось, приобрел навык в добродетели и ведении. Причастный обожению на основании своего личного опытного богопознания уже не может отступить от Бога, и у таких людей «произволение

<sup>94</sup> См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Указ. соч. Т. 1. С. 264.

явно стало безгрешным <...>, ибо они не могут уже отречься от того, что действительно и опытным путем было ими познано»<sup>95</sup> (см.: 1 Ин. 3, 9).

Вне Церкви второго духовного рождения человек достигнуть не может, поэтому особое значение святой уделает богослужению и Таинствам Церковным. По словам преподобного Максима, в Церкви всегда незримо присутствует благодать Святого Духа, которая подается верующим посредством Таинств, в результате чего совершается преображение и обожение христианина соразмерно внутренней чистоте и духовной готовности, проявляющейся по мере подвижнической жизни<sup>96</sup>. О взаимосвязи православной нравственности и Церковных Таинств он пишет: «Веруем, что, соблюдая заповеди по мере возможности, мы переходим из благодати веры в благодать видения (см.: 2 Кор. 5, 7), т.к. Бог и Спаситель наш Иисус Христос безусловно преображает нас сообразно Самому Себе, **уничтожая в нас признаки тления** и даруя нам первообразные тайны, являемые здесь посредством чувственных символов»<sup>97</sup>.

Как мы видим, благодаря духовному деланию, т.е. аскезе и церковной жизни, становится возможным осуществление одной из целей православной этики — достижение безгрешности, т.к. происходит победа над «тлением произволения» — главной причиной наших личных грехов. И поэтому через самоограничение или самоотвержение христианин может стать причастным совершенно новому качеству своей свободы, т.к. здесь действуют уже не столько ограниченные и немощные человеческие силы, сколько сила Божия — благодать Святого Духа. Поэтому при со-

<sup>95</sup> *Максим Исповедник, прп.* Творения... Кн. 2. С. 37 (Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 6).

<sup>96</sup> Там же. Кн. 1. С. 177, 308 (Мистагогия 24).

<sup>97</sup> Там же. С. 178, 309.

действию благодати христианин может, как поучает преподобный Макарий Египетский, «прийти в совершенную волю Божию и в меру свободы и чистоты»<sup>98</sup>.

Как видно, православные христиане часто ссылаются на благодать Божию как причину нравственного совершенства верующего человека, однако людям нецерковным трудно объяснить то, как это происходит. Это также трудно поддается рациональному объяснению, как попытка объяснить чувство искренней и глубокой любви. Тем не менее, действие благодати и та нравственная перемена, которая происходит в человеке под ее воздействием, — это существенная часть нашего исповедания веры. И если описать сам процесс воздействия благодати Божией на человека невозможно, то хотя бы понять, о чем идет речь, вполне реально.

Как пишет в своих комментариях на творения преподобного Максима Исповедника С.Л. Епифанович, человек еще через тесное общение с Богом получает не по природе, а по причастию Божественные свойства — божественное ведение, любовь, а после смерти — вечнобытие<sup>99</sup>. Такое возможно в силу того, что Бог, абсолютно трансцендентный миру, тем не менее открывает Себя в нем и действует через Свои Божественные энергии. Эти действия Божии, или энергии, которые получили в богословии наименование благодати, происходят из вечной и единой сущности Пресвятой Троицы. Они являют нам свойства самой Божественной природы Творца, например Его Премудрость, Всеведение, Жизнь, Силу, Правду, Любовь, Мир и т.п.

Человек как существо, созданное по образу Божию, может внутренне воспринять эти действия как благой дар Самого Бога. При этом необходимо помнить, что эти дары не есть плод наших усилий или результат развития

<sup>98</sup> *Макарий Египетский, прп.* Указ. соч. С. 378 (Слово 1:3, 1).

<sup>99</sup> См.: *Максим Исповедник, прп.* Творения... Кн. 2. С. 190.

наших природных способностей, а то, что превосходит наше естество,— сверхъестественные дарования или харизматические добродетели. Если Бог Всемогущ, то человек может получить от Бога по благодати дар чудотворения (см.: Деян. 2, 43 и др.), если Бог Премудр, то человек может по Его дару быть не просто мудрым, а премудрым (см.: Исх. 28, 3; Лк. 21, 15), иметь дар рассуждения, ведение вещей Божественных и человеческих, иметь ум Христов (см.: 1 Кор. 2, 12–16), если Бог Всеведущ, то христианский подвижник может стяжать дар прозорливости (см.: Деян. 5, 1–3 и др.). Святые мученики в своем подвиге страданий за Христа засвидетельствовали явление Божественной Силы и Правды, что проявилось в благодатном даре верности, стойкости, мужества, терпения и доблести<sup>100</sup>. Мы можем не по природе, не по сущности, а по благому действию Божьему на нас воспринять как дар Его мир, Его силу, Его любовь — даже к своим врагам (см.: Мф. 5, 44–48).

Вот как пишет об этом благодатном, т.е. духовном возрождении человека один из современных православных богословов архимандрит Никита (Вутирас): «Происходит почти то же, что и в случае естественного солнца. К сущности солнца мы не можем приблизиться. Но мы воспринимаем его свет и теплоту. Эта причастность человека Божественным действиям производит Божественную перемену во всем человеке. Ум человека просвещается, приобретает полное знание сущих вещей и вещей, превышающих сущие вещи, насколько это возможно для человеческой природы. Желание человека всецело становится направлено на волю Божию. Чувство освящается и превращается в сильнейшую и непреклоннейшую Божественную любовь»<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> См.: Платон (Игумнов), архим. Указ. соч. С. 214.

<sup>101</sup> Никита (Вутирас), архим. Указ. соч. С. 177.

### Догматика и нравственность. Вера и добрые дела

Из всех наших рассуждений следует еще одна очень существенная особенность православной этики — теснейшая связь между заповедями нравственного закона Божия и нашей верой, т.е. с исповеданием православных догматов. Вот как об этом пишет преподобный Симеон Новый Богослов: «Итак, кто творит заповеди Христовы, тот мерою деятельного исполнения их показывает и меру веры своей, потому что по мере веры получается и мера благодати, дающей силу на дела по заповедям. И наоборот, кто не творит заповедей Христовых, тот мерою бездействия в отношении к заповедям показывает и меру неверия своего, потому что по мере неверия лишается и благодати, возбуждающей к делам по заповедям...»<sup>102</sup>. Другими словами, отношение к заповедям Божиим есть индикатор нашего отношения к Богу. Об этом же нам говорит Сам Господь в Евангелии: *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди* (Ин. 14, 15; ср.: 1 Ин. 5, 3).

Более того, по словам святых отцов, от самой нашей веры напрямую зависит и духовная жизнь человека. Лишь только правильное, православное исповедание веры позволяет человеку вести правильную духовную и нравственную жизнь и достигать спасения через обожение. Святитель Игнатий Брянчанинов пишет об этом достаточно определенно: «Опыт показывает, что к ереси и безбожию люди перешли наиболее из развратной жизни, и наоборот, ересь всегда влечет за собой расстройство нравственности по причине сродства грехов между собою»<sup>103</sup>. И поэтому никакой универсальной адогматической духовности для Православия не существует.

Наше догматическое сознание неразрывно связано со всем строем внутренней духовной жизни подвижника. «Измените,— пишет архимандрит Софроний (Сахаров),— в своем

<sup>102</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Указ. соч. Т. 1. С. 265.

<sup>103</sup> Игнатий Брянчанинов, свт. Указ. соч. Т. 4. С. 464–465.

догматическом сознании что-либо, и неизбежно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик и вообще образ вашего духовного бытия. И наоборот, уклонение от истины во внутренней духовной жизни повлечет изменение в догматическом сознании»<sup>104</sup>. Здесь явно прослеживается не только связь между верой и нравственной жизнью, но и связь веры с духовностью. Пример влияния догматов на духовную жизнь можно понять из житий католических святых или из биографий современных «профетов» и «апостолов» харизматического движения в пятидесятничестве<sup>105</sup>.

В связи с этой темой — связью веры и заповедей Божиих — можно рассмотреть и вопрос о добродетельных атеистах. Исходя из связи веры и дел по вере, к которым нас побуждают заповеди Божии, святые отцы говорили об их неразрывной связи: «Вера и добрые дела суть две вещи, которые неразрывно связаны. Вера бывает для добрых дел, но добрые дела совершаются не для веры, а посредством веры. Без веры никто не может делать истинно добрых дел и угодить Богу; потому что ради веры нисходит благодать Господа нашего Иисуса Христа в того, кто уверовал в Него... Явлением веры служит сила, исходящая от веры; силы же явлением служит ревностное делание заповедей Божиих и богоугодных дел»<sup>106</sup>.

Один из известных духовных писателей XX века митрополит Вениамин (Федченков) также писал на эту тему. По его словам, естественная добродетель не может полностью очистить человека от греха и не может противостоять различным искушениям со стороны зла. Такая добродетель не

<sup>104</sup> Софроний (Сахаров), архим. Указ. соч. С. 136.

<sup>105</sup> Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2002. С. 258–267. Симпсон С. Врач? Исцели себя! // [http://www.glaznayamaz.org/materials/heal\\_thyself.php](http://www.glaznayamaz.org/materials/heal_thyself.php); Мохненко Г. Казнить нельзя, помиловать! // [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/comparative\\_bogoslov/mohn/07.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comparative_bogoslov/mohn/07.php)

<sup>106</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Указ. соч. Т. 1. С. 170–171.

создает внутри человека Царства Божия<sup>107</sup>. Понятно, если Бога для такого человека нет, то нет и высшей мотивации поступков. Нет и не нужно такому человеку вечное и блаженное Царство Божие!

Человек может поступать хорошо и делать добрые дела и без веры в Бога из-за своих «принципов», т.е. своих убеждений, например, не может поступить бесчестно по отношению к другому человеку. Однако такое поведение есть проявление тонкой гордыни, изощренного тщеславия. Такой человек как бы говорит сам себе: «Вот я какой, вот какие у меня убеждения, другой бы на моем месте поступил бы иначе, а я не хочу быть как все!». Такие дела без веры и без Бога посвящены миру сему либо своему собственному Я, своему тщеславию. От них же человек и получает свою награду в виде славы, почета, чести, самомнения, самоудовлетворения<sup>108</sup>.

Такие добрые дела не исцеляют человека от самой опасной и коварной страсти — гордости — и с точки зрения православного понимания нравственности не преображают и не очищают сердца человеческого как мистического органа опытного богопознания. В этом заключается еще одно существенное отличие христианской нравственной жизни от светской нравственности<sup>109</sup>. Отличительным качеством христианских добрых дел является искреннее невидение и незнание христианином своего добра, т.к. по смирению он приписывает все дела свои Богу, действию Его благодати<sup>110</sup>. В жизни православных святых мы видим исполнение слов апостола Павла: *Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах,*

<sup>107</sup> См.: Вениамин (Федченков), митр. О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 24.

<sup>108</sup> См.: Лазарь (Абашидзе), архим. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2008. С. 371.

<sup>109</sup> См, напр.: Игнатий Брянчанинов, свт. Указ. соч. Т. 5. С. 43–44.

<sup>110</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Указ. соч. С. 117–118; см. также: Макарий Египетский, прп. Указ. соч. С. 519–520 (Слово 8:1, 3).



чтобы преизбыточная сила была [приписываема] Богу, а не нам (2 Кор. 4, 7).

Наши рассуждения о добрых делах без веры в Истинного Бога помогают лишь раскрыть истину, опытно постигнутую еще древними святыми Православной Церкви. Преподобный Марк Подвижник высказывался по этому вопросу вполне определенно: «Благому же нельзя веровать или совершать оное иначе, как только во Христе Иисусе и в Духе Святом»<sup>111</sup>. И поэтому, уже по мысли святителя Феофана Затворника, измышление философской добродетели, которая бы оправдывала делание добра без Бога, есть дело плохое и мечтательное, т.к. добродетели вне Бога не существует, ибо Он есть, как мы знаем, Источник всякой добродетели. Такая добродетель не приносит подлинного плода, т.к. «без общения с Богом добродетель не добродетель, а общение сие возможно только через Господа нашего Иисуса Христа, то следует, что вне христианства нет истинно доброй жизни»<sup>112</sup>.

Также святые отцы указывали на то, что добрые дела таких людей не могут быть постоянны, так как исполнение заповедей, то есть совершение добродетелей, требуется от христианина не на какое-то время, а до последнего нашего издыхания, несмотря на все искушения и соблазны, которыми наполнен мир. Поэтому авва Агафон поучал: «Без строжайшей бдительности над собою человеку невозможно преуспеть ни в какой добродетели»<sup>113</sup>. Более того, перед лицом искушений, перед лицом смерти все «принципы» и доводы нерелигиозного добра отступают, без веры невозможна подлинная жертвенность — главная черта христианской нравственности. Подлинно добродетельная жизнь требует усилий, ее нужно достичь и охранять, отсюда становится понятна

<sup>111</sup> Марк Подвижник, *прп.* Советы ума своей душе. Минск, 2005. С. 8.

<sup>112</sup> Феофан Затворник, *свт.* Указ. соч. С. 160.

<sup>113</sup> Цит. по: Цветник духовный. М., 1998. С. 65.

необходимость православной аскезы, мотивировать которую неверующему человеку нечем.

На вопросы, почему же Церковь говорит о том, что добрые, но неверующие люди после смерти наследуют адские мучения, мы можем ответить так: «Суть христианства и всего Христова дела в том, что спасаются люди не хорошими делами, а милостью Божией. Поэтому рай — это не награда, которую дают за хорошие заслуги, не пятерка за поведение, а место встречи Бога и человека»<sup>114</sup>. Другими словами, если человек не хотел быть с Богом, так как не верил в него, Бог его насильно в рай не затащит — насилие противно любви.

### Нравственная жизнь и заповеди

Но как исполнять эти заповеди Божии? Как их применять в нашей современной повседневной жизни? Здесь нам также помогут мудрые советы святых отцов Православной Церкви. Святитель Феофан Затворник в одном из своих писем так отвечает на этот вопрос: «Навыкайте ходить в присутствии Божиим, т.е. непрестанно памятовать о Боге Вездесущем и Всевидящем, и так держать себя в мыслях, чувствах, делах, как следует это перед очами Божиими. И это одно имейте занятие, пока сознание ваше не сольется с мыслью о Боге. Если в этом успеете, тогда не потребуются для вас никакие сторонние наставления. Придет страх Божий и все начнет устраивать»<sup>115</sup>. Однако у этого святого есть поучение и более практического характера: «Во всяком случае и при всякой встрече надобно делать то, что хочет Бог, чтобы мы сделали. А чего Он хочет, это мы верно знаем из предписанных нам заповедей. Помощи кто ищет? Помози. Обидел кто? Прости. Сами обидели кого? Спешите испросить прощения и помириться. Похвалил кто? Не гордитесь. Побранил? Не сердитесь. Пришло время молитвы? Молитесь. Работы?

<sup>114</sup> Кураев А., *диак.* Ответы на вопросы // Покров. 2002. № 24/59. С. 9.

<sup>115</sup> Феофан Затворник, *свт.* Собрание писем. Вып. 3. М., 1994. С. 8.



Работайте — и прочее, и прочее, и прочее. Если все это обсудивши, положите Вы так во всех случаях действовать, чтоб дела Ваши угодны были Богу, были совершаемы по заповедям, то все задачи относительно Вашей жизни решатся этим полно и удовлетворительно. Цель — блаженная жизнь за гробом; средства — дела по заповедям, исполнения которых требуют все случаи жизни»<sup>116</sup>.

При этом награда от исполнения заповедей и через это соединение со Христом неизбежно познается в плодах духовной жизни еще здесь, на земле, главный из которых — любовь и блаженство райское еще прежде рая. Вот как об этом пишет святой праведный Иоанн Кронштадтский: «Возьмите за труд — хотя один день провести по заповедям Божиим, и вы увидите сами, вы испытаете сердцем, как хорошо исполнять волю Божию (а воля Божия по отношению к нам — жизнь наша, блаженство наше вечное). Возлюбите Господа всем сердцем, хотя так, как вы любите своих родителей и благодетелей; оцените по силе своей Его любовь и благодетельности к вам <...> благодетельности, которые бесконечно велики и многочисленны. Далее, возлюбите всякого человека, как самих себя, т.е. не желайте ему ничего, чего себе не желаете; мыслите, почувствуйте для него так, как мыслите и чувствуете для себя; не желайте видеть в нем ничего, чего не хотите видеть в себе; пусть ваша память не удерживает зла, причиненного вам другими, как вы желаете, чтобы было забыто другими сделанное вами зло; не воображайте намеренно ни в себе, ни в другом ничего преступного или нечистого, представляйте других благонамеренными, как себя; вообще, если не видите явно, что они не благонамеренны, делайте для них, что делаете для себя, или хоть не делайте им того, чего не делаете для себя — и вы увидите, что у вас будет на сердце, какая тишина, какое блаженство! Вы бу-

<sup>116</sup> *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2005. С. 62.

дете прежде рая в раю, прежде рая на небеси — в раю на земле. *Царство Божие*, говорит Спаситель, *внутри вас есть* (Лк. 17, 21). *Пребывающий в любви*, учит апостол, *пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16)»<sup>117</sup>.

### Заключение

Православное богословие говорит о том, что благодаря спасительному подвигу Господа Иисуса Христа мы можем побеждать нашу греховность и страстность, т.к. в Церкви мы становимся причастниками Воскресшего Тела Христова. Через Таинства Церкви, и особенно Таинство Тела и Крови, мы принимаем в себя начало бессмертия и вечной жизни. Благодаря Воскресению Христову мы можем жить в Церкви так, как будто смерть для нас уже не существует. В нравственном плане это означает, что над христианином уже не довлеет необходимость удовлетворять свои естественные немощи ради побега от смертности, из-за своего эгоизма<sup>118</sup>.

Общеизвестно, что после Воскресения Христова и после начала бытия Церкви, с ее спасающими нас Таинствами Крещения и Божественного Причащения, смерть не перестала существовать. Христианин в своей жизни должен пройти неизбежным для нашего состояния потомков Адама путем страданий и смерти, по которому прошел Сам Господь Иисус Христос. Однако, по словам митрополита Иерофея (Влахоса), наша тленность и смертность тела после Крещения не являются следствием осуждения за первородный грех, а есть условие, благодаря которому мы в полной мере можем проявить свою свободу для сопротивления греху, «который неразрывно связан с тленностью и смертностью

<sup>117</sup> *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Моя жизнь во Христе. М., 1999. С. 57–58.

<sup>118</sup> См.: «Воскресение избавляет человека от страха смерти и, следовательно, и от необходимости бороться за существование» (*Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 256–257).

тела. В этом смысле спасение человека — это не только действие Божие, но и содействие человека»<sup>119</sup> (см.: Рим. 5, 21; 6, 11).

Из нашего достаточно краткого и общего рассуждения на тему нравственности можно заключить следующее: православная нравственность — это путь к подлинному блаженству и счастью для человека, которое заключается в осуществлении извечного замысла Божия о человеке — его богоуподобления или обожения. Именно этим православное богословие обосновывает для верующего человека необходимость ведения христианской нравственной жизни. По мысли преподобного Симеона Нового Богослова, процесс обожения носит постоянный, динамический характер и единственный путь к нему пролегает через исполнение заповедей<sup>120</sup>.

Благодаря такому пониманию нравственности мы можем уяснить принципиальное отличие ее от всех других нравственных учений, осознать всю глубину христианского обоснования нравственности, мотивов и средств для убеждения в необходимости нравственного поведения, чего как раз не хватает светской этике<sup>121</sup>. Кроме всего перечисленного, осуществление подлинно нравственного идеала жизни возможно только при православном понимании нравственности, т.к. любые другие методы его достижения недостаточны и несовершенны. Нравственное воспитание и возрастание христианина возможно только в Церкви, только в ней можно осуществить идеал добродетельной жизни. По словам святителя Феофана Затворника, «вне Церкви нет истинно добродетельной жизни: ибо к тем, кои вне ее, не приходит Божия сила, и около них нет воспитательной ат-

<sup>119</sup> *Иерофей (Влахос), митр.* Жизнь после смерти...

<sup>120</sup> См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 332.

<sup>121</sup> См.: *Разин А.В.* Указ. соч. С. 28, 324.

мосферы и воспитательной мудрости»<sup>122</sup>. Такое понимание нравственности предполагает неразрывную связь нравственности с духовным подвигом, т.е. с православной аскетикой.

Благодаря внутренней и органичной связи нашей нравственной жизни с аскетикой и духовным опытом, основанным на святоотеческой традиции, христианин получает благодатное преобразование и подкрепление своих телесных и душевных сил. В области нравственности это проявляется в способности духовного рассуждения, различения помыслов, что позволяет совести человека под водительством благодати Божией найти нравственно праведное решение в любой, даже самой сложной ситуации нравственного выбора<sup>123</sup>. И поэтому нравственность для православного христианина не самоцель, а средство для подлинно духовной жизни, путь к подлинной духовности — стяжанию Божественной благодати.

Ни в каком другом философском или религиозном мировоззрении не утверждается такая связь этики с онтологией, как в Православии. Нравственность для нас есть средство для достижения обожения. По словам архимандрита Софрония (Сахарова), заповедь Христова не есть лишь этическая норма, «но она сама в себе есть вечная Божественная жизнь»<sup>124</sup>. Наши усилия на пути восхождения к Богу — это есть исполнение Его Божественной воли, осуществление подлинного предназначения человека — быть богоподобным, т.е. быть личностью, быть причастным к Его блаженству, славе и вечной жизни. Поэтому все, что мы делаем ради этого, — это наше приношение Богу, наш дар Ему и доказательство искренности нашей веры и любви! (Ему, Который ни в чем и не

<sup>122</sup> *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 166.

<sup>123</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 105–106.

<sup>124</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Указ. соч. С. 185 («Святость же не есть понятие этическое, но онтологическое» (Там же. С. 139–140)).

нуждается, но Он — Любовь и ждет ответной любви). Христианские заповеди дают нам правильное направление — прокладывают нам точный путь к Богу, и если мы попытаемся выйти за пределы этических норм, то окажемся на опасной обочине, где можно увязнуть в какой-либо трясине греховной страсти. Не соблюдая заповеди, отказываясь от борьбы с грехом, мы можем потерять нечто более важное, чем свое «хочу» — радость общения с Богом, познания Его преображающей нас Любви.



## РАЗДЕЛ V ЛИТУРГИКА

## ОБЗОР АКАФИСТОВ В ЧЕСТЬ СВЯТЫХ БЕСПЛОТНЫХ СИЛ

Настоящая статья является первой в рамках проекта по каталогизации акафистов. Предполагается, что по единой схеме будут описаны разноязычные акафисты, посвященные Господу Богу, Богородице, Ангелам и святым (общее количество текстов рассматриваемого жанра по состоянию на май 2010 года — свыше 1200). Мы начинаем с акафистов Ангелам как с самой малочисленной группы, с тем, чтобы позднее, отработав методику описания, перейти к большим объемам текстов.

Общий план характеристики акафиста таков: сначала приводятся «паспортные данные», т. е. те сведения, которые позволяют идентифицировать описываемый текст (пп. 1–5 в нижеследующей схеме), затем — дополнительная информация (пп. 6–9).

1) Посвящение (=адресация); 2) язык оригинала; 3) точное название акафиста в соответствии с конкретным, наиболее авторитетным источником; 4) инципиты 1-го кондака (К1), 1-го икоса (И1) 13-го кондака (К13); 5) рефрен икосов; 6) сведения о значимых текстологических вариантах; 7) сведения о переводах (при наличии таковых); 8) для каждого текстологического варианта и для перевода на каждый язык — ссылки на источники текстов (печатные и/или электронные); 9) ссылки на литературу по данному акафисту. Установление времени и места написания акафиста, его авторства, а также текстологической истории не входит в наши задачи,

однако при наличии подобного рода сведений они будут указываться при описании акафистов.

К настоящему времени мы располагаем текстами 19 акафистов в честь Бесплотных Сил, что составляет менее 1/60 от общего количества известных на сегодняшний день акафистов. Два акафиста посвящены Ангельским соборам: один — всем Бесплотным Силам, другой — всем Архангелам. Еще два акафиста адресованы Архангелам Михаилу и Гавриилу вместе. Четырьмя акафистами почтен Архистратиг Михаил, пятью — Архангел Гавриил. Три акафиста обращены к Архангелу Рафаилу, по одному — к Уриилу и Варахиилу. Наконец, имеется акафист Ангелу Хранителю.

Некоторые из указанных акафистов обнаруживают очевидную текстологическую зависимость друг от друга. Однако мы предпочитаем описывать сколько-нибудь существенные варианты текста по отдельности — хотя бы потому, что характер зависимости одного варианта от другого на данном этапе исследования, как правило, не вполне ясен.

### 1. Акафист Архангелу Михаилу (1-й).

Язык — церковнославянский<sup>1</sup>. Название: «Акафист святому Архангелу Михаилу» (Акафистник 1993. С. 116).

**К1:** *Избранный небесных сил воеводо и рода человеческого заступниче...* **Р:** *Радуйся Михаиле, великий Архистратиже, со всеми небесными силами.* **И1:** *Яко ангельских огнезрачных ликом предстоятеля...* **Х1:** *Радуйся, звездо мира первообразная.* **К13:** *О пречудный Архангелов и Ангелов начальниче...* **М:** *Святый и великий Архангеле Божий Михаиле...*

Автором нынешней редакции акафиста является святитель Иннокентий Херсонский. «Хотя при составлении акафиста святому Архистратигу Михаилу Преосвященный

<sup>1</sup> В основе этого акафиста лежит греческий текст, однако нас в данном случае интересует конкретная редакция акафиста, которая была создана именно на церковнославянском языке.

Иннокентий в основу взял существовавший в рукописях и старопечатных книгах, а также печатавшийся в униатских изданиях акафист святому Архангелу, но существенно его переработал»<sup>2</sup>.

Акафист был одобрен Синодом в 1854 году. Первое издание вышло в 1855 году

Источник текста: Попов 1903. С. 62–63, 153–155.

Имеются переводы акафиста на ряд языков.

**Английский.** 1) «The Akathist to St. Michael the Archangel» (<http://akathists.blogspot.com/2009/08/akathist-to-st-michael-archangel.html>). **К1:** *Chosen captain of the heavenly hosts and defender of mankind...* **Р:** *Hail, Michael great captain, with the hosts of heaven!* **И1:** *As leader of the fiery choirs of angels...* **Х1:** *Hail, first-formed star of the world!* **К13:** *O most wonderful leader of archangels and angels...* **М:** *O great and holy Michael, Archangel of God...*

2) Второй вариант английского перевода — «Akathist to Saint Michael the Archangel» (<http://www.angelfire.com/planet/parastos/akathistmichael.html>) — представляет собой тот же текст с двумя отличиями: во-первых, этикетная форма *Hail* в хайретизмах и рефрене последовательно заменена более буквальным переводом славянского *Радуйся* — *Rejoice*; во-вторых, претерпел изменения рефрен: перед *captain* вставлено *chief*, после *with* — *all*.

**Болгарский.** 1) «Акатист на свети Архангел Михаил» (Акатисти. С. 507–518). **К1:** *Избран воеводу на Небесните сили и застъпниче за човешкия род...* **Р:** *Радвай се, Михаи́ле, велики Архистратиге, с всички небесни сили.* **И1:** *Като предстоятел на ангелските огнезрaчни сили...* **Х1:** *Радвай се, первообразна звезда на света.* **К13:** *О, пречудни началниче на Архангелите и Ангелите...* **М:** *Свети и велики Божий Архистратиге Михаи́ле...*

2) «Акатист на св. архангел Михаил» (Акатистник. С. 111–122). **К1:** *Избран войводу на небесните сили и защитниче на човешкия род...* **Р:** *Радвай се, Михаи́ле, велики архистратиге,*

<sup>2</sup> Попов 1903. С. 153.

*със всички небесни сили!* **И1:** *Тебе, Михаи́ле, предводителя на ангелските огнезрaчни хорове...* **Х1:** *Радвай се, первообразна звезда на света.* **К13:** *О, пречуден началниче на архангелите и ангелите...* **М:** *Свети велики архангеле Михаи́ле...*

**Румынский.** «Acatistul Sfantului Arhanghel Mihail» ([http://www.parohiaortodoxabenidorm.com/Acatiste/acatistul\\_sfantului\\_arhanghel\\_mihail.html](http://www.parohiaortodoxabenidorm.com/Acatiste/acatistul_sfantului_arhanghel_mihail.html)). **К1:** *Alesule Voievod al Puterilor ceresti si aparator al neamului omenesc...* **Р:** *Bucurate, Mihaile, mare Arhistrateg, cu toate Puterile ceresti!* **И1:** *Cu limbi ingeresti s-ar cadea sa te laudam, Mihaile, dupa cuviinta datorata intai-statatorului cetelor ingeresti cu chip de foc...* **Х1:** *Bucura-te, stea straluminatoare a lumii ceresti.* **К13:** *O, prea minunatul intai-statator al arhanghelilor si al ingerilor...* **М:** *Sfinte si mare Arhanghele al lui Dumnezeu, Mihaile...*

**Сербский.** «Акатист светом Архангелу Михаилу». ([http://www.molitvenik.in.rs/akatisti/akatisti\\_nebeskim\\_silama/akatist\\_svetom\\_arhangelu\\_mihailu.html](http://www.molitvenik.in.rs/akatisti/akatisti_nebeskim_silama/akatist_svetom_arhangelu_mihailu.html)). **К1:** *Сјајни војводи Небеских Сила и заштитниче рода људског...* **Р:** *Радуј се, Михаи́ле, велики Архистратиге, са свима Небеским Силама!* **И1:** *Као проповедника ангелских огњезрaчних чинова...* **Х1:** *Радуј се, првобитна звезда света!* **К13:** *О, свечудесни старешино архангела и ангела...* **М:** *Сав си огањ и ревност, свети Архистратиге Михаи́ле...* (молитва не соответствует церковно-славянскому тексту).

**Украинский.** «Акафіст Архистратигу Божому Михаїлу» (<http://www.kyrios.org.ua/spirituality/akafisti/668-akafist-arhistratigu-bozhomu-mihayilu.html>). **К1:** *Вибраний Небесних Сил воеводу і роду людського заступнику...* **Р:** *Радуйся, Михаї́ле, великий Архистратиге, з усіма Небесними Силами.* **И1:** *Тебе, Михаї́ле, як ангельських вогнеподібних чинів предстоятеля...* **Х1:** *Радуйся, зоре світу первообразна.* **Р:** *Радуйся, Михаї́ле, великий Архистратиге, з усіма Небесними Силами.* **К13:** *О пречудний архангелів і ангелів начальнику...* **М:** *Святий і великий Архангеле Божий Михаї́ле...*



**Финский.** «Arkkienkeli Mikaelille, taivaallisten sotajoukkojen johtajalle» ([http://www.ortodoksi.net/liturgiset\\_tekstit/akatistohymnit/akatistos\\_arkkienkeli\\_Mikaelille.htm](http://www.ortodoksi.net/liturgiset_tekstit/akatistohymnit/akatistos_arkkienkeli_Mikaelille.htm)). **К1:** *Taivaallisten voimien valittu johtaja ja ihmiskunnan puolestaja... Р: Ploitse Mikael, taivaallisten voimien johtaja! И1: Tulisten enkeljoukkojen johtajana on oikein ylistöä sinua enkelten kielin... Х1: Ploitse, maailman ensiksi luotu tóhti. К13: Oi ihmeellisin enkelien ja arkkienkelien johtaja... «Arkkienkeli Mikaelille, taivaallisten sotajoukkojen johtajalle». М: Oi suuri ja pyhä Mikael, Jumalan arkkienkeli...*

**Французский.** «Hymne Acathiste au Saint Archange Michel» (<http://acathistes-et-offices-orthodoxes.blogspot.com/2009/02/acathiste-au-saint-archange-michel.html>). **К1:** *Invincible chef d'élite des armées célestes et secours de l'humaine génération... Р: Rájouis-toi avec les armées célestes, grand Archistratuge Michel! И1: Il conviendrait de te louer avec la langue des anges \* O saint Michel toi le premier parmi les chœurs enflammés des anges... Х1: Rájouis-toi, Etoile du Monde première cróie. К13: O trus prodigieux Prince des Archanges et des Anges... М1: O Grand Saint Michel, Archange de Dieu premier parmi les Anges... (перевод церковнославянской молитвы). М2: O Saint Archange Michel \* Chef lumineux et terrible du Roi Céleste... М3: Saint Michel Archistratuge du Seigneur \* Vivante présence de la protection divine...*

## 2. Акафист Ангелу Хранителю

Язык — церковнославянский. Название: «Акафист святому Ангелу хранителю»<sup>3</sup>.

**К1:** *Избранный от Господа Бога на хранение души моя и телесе... Р: Радуйся, Ангеле Господень, неусыпаемый хранителю мой. И1: Ангеле святой, посланный с небесе... Х1: Радуйся,*

<sup>3</sup> Первоначальное, более полное название акафиста: «Акафист святому Ангелу, неусыпаемому хранителю человеческия жизни» (см.: Попов 1903. С. 237). Ср. ниже с заголовком английского перевода.

*Ангеле Божий, представителю мой у Пресвятыя Троицы. К13: О преславный и умный свете, Ангеле Божий!.. М: О, святой Ангеле, хранителю и покровителю мой благий!..*

Автор: иеромонах Луховского монастыря Филумен (см.: Попов 1903. С. 237). Акафист одобрен Синодом в 1864 году. Первое издание — 1864 год.

Источник текста: Акафистник 1993. С. 125.

**Английский.** Имеются сведения о существовании печатного издания английского перевода (см.: <http://www.archangelsbooks.com/proddetail.asp?prod=sdwakathistgangel>). Заголовок: «Akathist to the Guardian Angel — Who Keepth Unceasing Watch Over One's Life». **Р:** *Rejoice, O Angel of the Lord, my tireless Guardian!*

**Болгарский.** «Акатист на Ангела пазител» (Акатисти. С. 519–536). **К1:** *Избран от Господа Бога, за да пазиш моята душа и тяло... Р: Радвай се, Ангеле Господен, незаспиващ пазителю мой. И1: Свети Ангеле, пратен от Небето... Х1: Радвай се, Ангеле Божий, застъпниче мой пред Пресвета Троица. К13: О, преславна и умна светлина, Ангеле Божий!.. М: О, свети Ангеле, пазителю и покровителю мой благи!*

**Румынский.** «Acatistul Ingerului Pazitor» (<http://www.crestinortodox.ro/acatiste/acatistul-ingerului-pazitor-67191.html>). **К1:** *Sfinte Ingere, cel ce esti ales de Domnul Dumnezeu spre paza sufletului meu... Р: Bucura-te, Ingere al Domnului, neadormitul meu Pazitor! И1: Sfinte Ingere, cel ce esti trimis din ceruri... Х1: Bucura-te, Ingere al lui Dumnezeu, inaintestatorul meu in fata Presfintei Treimi. К13: О, luminata preaslavita si intelegatoare, Ingere ai lui Dumnezeu... М: О, Sfinte Ingere, Pazitorul si acoperitorul meu cel bun!..*

**Сербский.** «Акатист светом Анђелу чувару» ([http://www.molitvenik.in.rs/akatisti/akatisti\\_nebeskim\\_silama/akatist\\_svetom\\_angelu\\_cuvaru.html](http://www.molitvenik.in.rs/akatisti/akatisti_nebeskim_silama/akatist_svetom_angelu_cuvaru.html)). **К1:** *Од Господа Бога изабрани за чување душе моје и тела... Х1: Радуй се, Анђеле, Божији, заступниче мој пред Пресветом Троицом!.. И1: Анђеле*

свети, послани с небеса... **Р:** *Радуј се, Анђеле Господњи, неуспави-ви чувару мој!* **К13:** *О, преславна и умна светлости, Анђеле Божију!*.. **М:** *О, свети Анђеле, мој добри чувару и заштитниче!*..

**Французскиј.** «A cathiste au Saint Ange gardien» ([http://pagesperso-orange.fr/stranitchka/VO14/Acathiste\\_au\\_St\\_Ange\\_Gardien.html](http://pagesperso-orange.fr/stranitchka/VO14/Acathiste_au_St_Ange_Gardien.html)). **К1:** *Φ Saint Ange choisi du Seigneur Dieu pour la garde de mon vme et de mon corps...* **Р:** *Rújouis-toi, Ange du Seigneur, mon gardien vigilant!* **И1:** *Ange Saint, envoie des cieux...* **Х1:** *Rújouis-toi, Ange divin, mon représentant auprus de la Sainte Trinitü!* **К13:** *Φ lumiere pleine de gloire et de raison, Ange de Dieu !..* **М:** *Φ saint Ange, mon bon gardien et protecteur...*

### 3. Акафист Архангелам Михаилу и Гавриилу (1-й).

Язык — греческий. Название: Χαριτισμοι εις τους θειους Αρχαγγελους Μιχαήλ και Γαβριήλ (Υμνολόγιον τὸ Χαρμοσύνη... Ἐκδοσις ιερᾶς Μονῆς Σταυροβουνίου, Κυπρος, 1996. Σ. 209–218).

**К1:** *Τους Ἀρχαγγέλους τῆς Τριάδος εὐφημήσωμεν, τὸν Μιχαήλ και Γαβριήλ πάντες φιλέορτοι...* **Р:** *Χαιρε, Νόμου Διάκονε* (Михаилу, в нечетных икосах) и *Χαιρε, Χάριτος Ἄγγελε* (Гавриилу, в четных икосах). **И1:** *Ἄγγελος ταγματάρχης, τῶν ἀύλων Ἄγγελων, ἐκτίσθης πρὸς Θεοῦ παντατίου...* **Х1:** *Χαιρε, νοὸς κοσμογόνου κτίσμα* **К13:** *Ἦ Αρχαγγέλοι θειοι, Μιχαήλ Γαβριήλ τε, οἱ θρόνω του Θεου παρεστῶτες ...* **М:** нет.

Акафист представляет собой переработку древнего акафиста, выполненную преподобным Никодимом Святогорцем.

**Румынский.** «Acatistul sfintilor mai-marilor voievozi Mihail si Gavriil» (<http://www.biserica.org/Publicatii/Acatiste/08/index.html>). **К1:** *Pe capeteniile ingerilor Treimii, pe Mihail si Gavriil, sa-i laudam noi toti...* **Р:** *Bucura-te, Mihaile, slujitorule al Legii!* и *Bucura-te, Gavriile, ingere al darului!* **И1:** *Arhanghele Mihaile, mai-marele cetei ingerilor celor fara de trup...* **Х1:** *Bucura-te, faptura a Mintii celei ce a facut lumea.* **К13:** *О, dumnezeiestilor capetenii ale ingerilor, Mihaile si Gavriile...* **М:** нет.

**Церковнославянский.** «Афонский акафист...» (Небесных воинств архистратизи... Каноны. Акафисты. Молитвы. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001. С. 51-63). **К1:** *Архангелов Троицы восхвалим...* **Р:** *Радуйся, закона служителю и Радуйся, благодати вестниче.* **И1:** *Ангел, Чинопачальник невещественных Ангелов...* **Х1:** *Радуйся, Ума Мирозидительнаго создание.* **К13:** *О Архангели Божественнии, Михаиле и Гаврииле...* **М:** нет.

### 4. Акафист Архангелу Рафаилу (1-й).

Язык — церковнославянский (русская графика). Название: «Акафист Архангелу Божию Рафаилу» ([http://akafist.narod.ru/R/Rafail\\_Arhangel.htm](http://akafist.narod.ru/R/Rafail_Arhangel.htm)). **К1:** *Избранный Богом из воинства небеснаго и посланный на землю в служение роду человеческому...* **Р:** *Радуйся, архангеле Божий Рафаиле, целителю недугов наших и молитвенниче о нас пред Богом.* **И1:** *Архангели и ангели и вся воинства небесныя...* **Х1:** *Радуйся, яко ты всегда предстоиши у престола Святыя Троицы.* **К13:** *О, преславный архангеле Божий Рафаиле! За предивное служение твое...* **М:** *О, святыи, славный архангеле Божий Рафаиле! Скорый помощниче и теплый пред Богом о нас заступниче и молитвениче...*

**Сербский.** «Акатист светом Архангелу Рафаилу». ([http://www.molitvenik.in.rs/akatisti/akatisti\\_nebeskim\\_silama/akatist\\_svetom\\_arhangelu\\_rafailu.html](http://www.molitvenik.in.rs/akatisti/akatisti_nebeskim_silama/akatist_svetom_arhangelu_rafailu.html)). **К1:** *Архангеле Божију Рафаило, исцелителю болести и молитвениче наш пред Богом, помози нам да се избавимо од невоља, јада и болести, јер те Бог из Небеске војске изабра и посла на Земљу да служиши роду људскоме...* **Р:** *Радуј се, Архангеле Божију Рафаило, исцелителю болести наших и молитвениче наш пред Богом!* **И1:** *Архангели и ангели, и све војске Небеске...* **Х1:** *Радуј се, јер увек пред Престолом Свете Троице стојиш!* **К13:** *О, преславни Архангеле Божију Рафаило! За предивно служење твоје...* **М:** *О, свети, славни Архангеле Рафаило! Брзи помоћниче и топли пред Богом заступниче и молитвениче наш!..*

**4а. Акафист Архангелу Рафаилу (1-й отредактированный)**

Язык — церковнославянский (русская графика).

**К1:** *Избранный Богом от воинства небеснаго на служение роду человеческому...* **Р:** *Радуйся, святой архангеле Рафаиле, целителю недугов наших и молитвенниче о нас пред Богом.* **И1:** *Архангели и ангели и вся воинства небесныя...* **Х1:** *Радуйся, венцем победным паче звезд на небеси блистай.* **К13:** *О, преславный архангеле Божий Рафаиле! За предивное служение твое...* **М:** *О, святой, славный архангеле Божий Рафаиле! Скорый помощниче и теплый пред Богом о нас заступниче и молитвенниче...*

Автор: Евгений Владимирович Храповицкий.

Источник текста: [http://akafist.narod.ru/R/Rafail\\_Arhanangel\\_in.htm](http://akafist.narod.ru/R/Rafail_Arhanangel_in.htm)

Комментарии: Серьезная редакция гимна № 4; печатные издания неизвестны.

**5. Акафист всем святым Бесплотным Сидам (1-й)**

Язык — церковнославянский (русская графика). Название: «Акафист святым Бесплотным силам» (<http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=45682>).

Автор акафиста — Роман Дождь<sup>4</sup>. Текст был выложен на старом форуме протодиакона Андрея Кураева 24 августа 2005 года (вверху указанной страницы) с авторской пометой *черновик*. На следующий день, 25 августа, автором был размещен (внизу страницы) новый вариант текста, учитывающий пожелания и замечания, высказанные участником форума Иваном Владимировичем Маслянкиным (наиболее существенные отличия — в хайретизмах; в приводимых ниже инципитах расхождений нет).

**К1:** *Святии Бесплотнии силы, у Престола Вседержителя предстоящи и непрестанно трисвятую песнь Ему вопиющи...* **Р:** *Радуйтесь, вси святии Бесплотнии силы!* **И1:** *Святии Сера-*

<sup>4</sup> Отметим, что автору этого акафиста был, в свою очередь, написан пародийный акафист: <http://mgr-andrew.livejournal.com/15140.html?page=2>

*фимы, Херувимы, Престола и Власти, Господствия, Силы и Начала, Архангелы и Ангелы...* **Х1:** *Радуйтесь, пламеннии Серафимы и пресветлии Херувимы.* **К13:** *О святое Небесное воинство, просим вас, мы, грехми отягченные...* **М** (полный текст): *О, святии Бесплотнии силы, воззрите милостиво на нас грешных...*

**6. Акафист всем святым Бесплотным Сидам (2-й)**

Язык — церковнославянский (русская графика). Название: «Акафист святым Бесплотным силам» ([http://akafist.narod.ru/A/Sv\\_bezpl.htm](http://akafist.narod.ru/A/Sv_bezpl.htm)).

**К1:** *Возбранные от Вседержителя, вся твари Творца, Отца и Зиждителя...* **Р:** *Радуйтесь, вси святии небесныя бесплотнии силы, к вечней жизни с Господом нас предуготовляющия!* **И1:** *Архангели и ангели и вся воинства небесныя, выну предстояще у престола святых Троицы...* **Х1:** *Радуйтесь, преславные Серафимы и Херувимы.* **К13:** *О святое Небесное воинство, просим вас, примите это малое моление наше...* **М:** *О, святии Бесплотнии силы, воззрите милостиво на нас грешных...*

Акафист представляет собой редактуру предыдущего гимна, осуществленную Евгением Владимировичем Храповицким.

**7. Акафист собору святых Архангелов**

Язык — церковнославянский. Название: «Акафист Собору Святых Архангелов» ([http://boguslava.in.ua/?ch=akafist&sub=my&content=19\\_ak\\_archangeli.txt](http://boguslava.in.ua/?ch=akafist&sub=my&content=19_ak_archangeli.txt)).

**К1:** *Избранныи Господем от Сил Небесных на служение человекам...* **Р:** *Радуйтесь, святии Архистратизи, Божественныя славы небеснии служителие.* **И1:** *Ангелов начальницы и человеков наставницы, седмочисленнии Архангели...* **Х1:** *Радуйтесь, Творца неба и земли в неизреченней славе созерцающии.* **К13:** *О, всеблагии и преславнии Архангели Божии...* **М:** *Святой Архангеле Божий Михаиле, отжени от мене молниеносным мечем твоим духа лукаваго, унылаго, искушающаго мя. Святой Архангеле Божий Гаврииле...*



Автор: Евгений Владимирович Храповицкий (при участии Валентины Бершадской).

### 8. Акафист Архангелу Михаилу (2-й).

Язык — церковнославянский. Название: «Радости Архангелом» (<http://dlib.rsl.ru/view.php?path=/rsl01004000000/rsl01004090000/rsl01004090440/rsl01004090440.pdf>).

**К1:** *Архангелу Михаилу, и всем небесным чином песнь приносим...* **Р:** *Радуйся Архистратиге Михаиле, со всеми силами небесными!* (окончание К1 — Аллилуиа). **И1:** *Ангел предстатель огненным чином ты еси...* **Х1:** *Радуйся звездо миру светоносная.* **К13:** *О пресладкий свете Михаиле Архангеле...* **М:** («Молитва набожная святому ангелу хранителю своему»): *Всемогий превечный Боже, сотворивый ангелы своя духи, и слуги своя огонь палящ <...> тебе же, ангеле святой хранителю мой, прошу...*

Источник текста: *Канон архангелу Михаилу*. Вильна, ок. 1522. 16 с.

Комментарии: текст сохранился в составе «Малой подорожной книжицы» Франциска Скорины (печатный).

**Русский.** «Акафист Архангелу Михаилу» ([http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/akathist.htm#\\_Toc63593184](http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/akathist.htm#_Toc63593184)). Отредактирован епископом Александром (Милеантом), опубликован в 2004 году. **К1:** *Архангелу Михаилу, и всем небесным чином песни приносим...* **Р:** *Радуйся, Архистратиг Михаил, со всеми силами небесными!* **И1:** *Ангел главенствующий огнезrachным чином...* **Х1:** *Радуйся, звезда мира светоносная.* **К13:** *Радуйся, Архистратиг Михаил, со всеми силами небесными!..* **М:** нет.

### 9. Акафист Архангелу Михаилу (3-й)

Язык — греческий. Название: «Οἱκοὶ καὶ εἰς τὸν Ταξιάρχην τῶν ἄνω δυνάμεων Μιχαήλ, τὸν Ἀρχιστράτηγον, καὶ λειτουργὸν τῆς τρισυποστάτου Θεότητος» ([http://](http://community.livejournal.com/akathistos/37255.html)

[community.livejournal.com/akathistos/37255.html](http://community.livejournal.com/akathistos/37255.html)). **К1:** *Τῷ πρωταγγέλω Μιχαήλ τὰ ὑμνητήρια...* **Р:** *Χαίρε φύλαξ παγκόσμιε.* **И1:** *Ἀσμασιν ἐγκωμίων, σε γεραίρειν τολμῶντι...* **Х1:** **К13:** *Ω πρωτάγγελε θειε...* **М:** нет.

Автор: Неизвестен

Комментарии: Первоначально опубликован в сети Интернет в рамках проекта «Православные греческие богослужбные песнопения», по всей видимости, источник — некая древняя (до нескольких веков возрастом) греческая рукопись, поскольку современных авторов в этом проекте указывали.

### 10. Акафист Архангелу Михаилу (4-й)

Язык — церковнославянский. Название: «Святому Архистратигу Михаилу икосы, подобны Акафисту. Творение вселенского патриарха кир Исидора». **К1:** *Архангелу Михаилу песнотворение иже от скорбных приносим...* **Р:** *Радуйся, столпе огнеобразный.* **И1:** *Ангел предстатель огненных чинов ты еси...* **Х1:** *Радуйся, звездо светоносная.* **К13:** *О сладкий и светлый Михаиле начальниче...* **М:** нет.

Автор: Патриарх Константинопольский Исидор I Бухирас.

Источник текста: НИОР РГБ. Ф. 304. Оп. 1. Д. 285. Л. 370. Интернет-публикация: <http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=285&pagefile=285-0370>

Комментарии: Не исключено, что именно к этому тексту восходят 1-й и 2-й акафисты: Скорина отредактированный гимн Патриарха Исидора издал в Вильне, украинские униаты восприняли гимн в своей практике (с еще одной редакцией), а святитель Иннокентий еще раз отредактировал текст. Можно ли считать эти три неседальна совершенно самостоятельными текстами (или, напротив, серьезнейше разнящимися, но все же редакциями одного протографа пера Патриарха Исидора) — вопрос пока дискуссионный, ибо требует изучения не только православной, но и униатской акафистной традиции для решения

вопроса о соотношении исходного текста святителя Иннокентия и виленского издания Скорины, но то, что сходство у этих гимнов есть, — несомненно.

### 11. Акафист Архангелу Гавриилу (1-й)

Язык — церковнославянский (русская транслитерация). Название: «Акафист Архангелу Гавриилу». **К1:** *Избранный Богом от всех Небесных Сил...* **Р:** *Радуйся, Гаврииле, тайнозрителю Святыя Троицы.* **И1:** *Ангелов Творец и всяческих избратель...* **Х1:** *Радуйся, Гавриилу, избранный Творцом служителю.* **К13:** *О дивный тайновидче и преславный Архангеле...* **М:** *О святыи великий Архангеле Гаврииле, Божию Престолу предстояй...*

Источник текста: *Женская Оптина*. Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря / Сост. С. и Т. Фомины. 2-е изд., испр. и доп. М.: Паломникъ, Аносина пустынь, 2005. С. 449–460.

Автор — Анна Ивановна Кулакова.

Статус: Разрешен для церковного употребления Святейшим Патриархом Тихоном (Резолюция № 1698 от 12/25 июля 1921 года // *Акты Патриарха Тихона*. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 177).

### 12. Акафист Архангелу Гавриилу (2-й)

Язык — церковнославянский (русская графика). Название: «Акафист Архангелу Гавриилу». **К1:** *Избранного благовестника спасения нашего...* **Р:** *Радуйся, великий Архангеле Божий Гаврииле.* **И1:** *Ангела предстателя, провозвестника Таин Божиих дивнаго...* **Х1:** *Радуйся, благовестниче чудный спасения нашего.* **К13:** *О, предивный и преславный Архангеле Божий Гаврииле...* **М:** *О, пречудный Архангеле Божий Гаврииле, усерднейший молитвенниче о душах наших...*

Автор: неизвестен.

Источник текста: <http://akafist.narod.ru/G/Gavriil.htm>

### 13. Акафист Архангелу Гавриилу (3-й)

Язык — церковнославянский (русская графика). Название: «Акафист Архангелу Божию Гавриилу». **К1:** *Избранный от всех чинов Ангельских...* **Р:** *Радуйся, великий Архангеле Гаврииле, принесший с небес нам велию радость.* **И1:** *Первоангеле огнезрачный Гаврииле, Всерадостнейший Вестниче...* **Х1:** *Радуйся, Престолу предстоя трисолнечного света Божества.* **К13:** *О, Светоносный, Всерадостный Архистратигже Гаврииле...* **М:** нет.

Источник текста: <http://orda2000.narod.ru/sobor/text/akafgvr.htm>

### 14. Акафист Архангелу Гавриилу (4-й)

Язык — церковнославянский (русская графика). Название: «Акафист святому Архангелу Гавриилу». **К1:** *Избранного Архангела, присно предстоятеля престолу Вседержителя...* **Р:** *Радуйся, Архангеле Гаврииле, вечнаго спасения нашего благовестниче...* **И1:** *Ангел безплотный естеством бысть...* **Х1:** *Радуйся, именем твоим силу Божию возвещаяй.* **К13:** *О великий Архангеле Гаврииле, сокровеннейших тайн Божиих служителю...* **М:** *О, Святыи Архангеле Божий Гаврииле! Присно предстояй престолу Всевышняго...*

Источник текста: [http://akafist.narod.ru/G/Gavriil\\_in.htm](http://akafist.narod.ru/G/Gavriil_in.htm)

### 15. Акафист Архангелу Гавриилу (5-й)

Язык — румынский. Название: «Acatistul Sfântului Arhanghel Gavriil». **К1:** *Ca pe un crainic mare al voii Celui-Preainalt...* **Р:** *Bucura-te, Gavriile, mare binevestitor!* **И1:** *Cu cei sapte sfinti ingeri care vad fata lui Dumnezeu...* **Х1:** *Bucura-te, cel ce-n fata Domnului cu cinste sezi.* **К13:** *O, Gavriile, Arhanghel al luminii line...* **М:** *O, Sfinte Arhanghele Gavriil, desavarsit lucratorule...*

Автор: неизвестен.

Источник текста: <http://www.sarbatori-crestine.ro/acatiste-paraclise-rugaciuni/acatistul-sfantului-arhanghel-gavriil-26-martie-13-iulie-8-noiembrie/>



**16. Акафист Архангелам Михаилу и Гавриилу (2-й)**

Язык — греческий. Название: «Οἴκοι κδ' εἰς τὸν Ταξιάρχην τῶν ἄνω δυνάμεων Μιχαήλ, τὸν Ἀρχιστράτηγον, καὶ λειτουργὸν τῆς τρισυποστάτου Θεότητος». **К1:** *Τῶν οὐρανίων στρατιῶν ὡς προεξάρχοντες...* **Р:** *Χαίροις, Μιχαήλ ἀρχιστράτηγε ἡ Χαίροις, Γαβριήλ ἀρχάγγελε* (через икос). **И1:** *Ἀρχων καὶ στρατηγέτης στρατιῶν οὐρανίων ἐδείχθης...* **Х1:** *Χαιρε, δι οὗ ἡ Τριάς ὑμῆται.* **К13:** *Ἦ δὺς φωτοφόρε τῶν λαμπρῶν Ἀρχαγγέλων...* **М:** нет.

Автор: инок Герасим Микрагианнит.

Источник текста:

<http://www.agiooros.net/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=5588>

Комментарии: Доступна интернет-публикация, печатное собрание сочинений инока Герасима выпущено только в Греции.

**17. Акафист Архангелу Рафаилу (2-й)**

Язык — румынский.

**К1:** *Tainice Voievod al ongerescului Sobor, mai marele tzmduitorilor...* **Р:** *Bucurz-te, Rafaile, spaima lui Asmodeu, a toate vindecatorule!* **И1:** *Numarvndu-te ontre cei sapte Sfinti ongeri care poartz...* **Х1:** *Bucurz-te, aproapele luminii celei neonserate.* **К13:** *O, Arhanghel cu ontreit dar, care rznila ni le vindeci...* **М1:** *Cu Preasfnta Nzscitoare de Dumnezeu, cu Soborul cel ongeresc ei cu ceata dreptmzritoare a Sfinioilor...* **М2:** *Sfinte Arhanghel Rafail, biruitorul lui Asmodeu ei paznicul cununiilor...*

Автор: неизвестен.

Источник текста: <http://www.sarbatori-crestine.ro/acadisteparaclice-rugaciuni/acadistul-sfantului-arhanghel-rafail-8-noiembrie/>

**18. Акафист Архангелу Уриилу**

Язык — церковнославянский (русская графика).

**К1:** *Избранный Предвечным Господом от горних ангельских чинов...* **Р:** *Радуйся, богоносный Архистратиге Урииле, в долину вечной радости стопы наша направляющий.* **И1:** *Ангелов*

*хоры и Архангельский лик...* **Х1:** *Радуйся, милосердие Всевятыя Троицы к нам преклоняющий.* **М:** *Святой Архангеле Божий Урииле, Светом Божественным озаряемый...* **К13:** *О пречудный и преславный покровителю наш и заступниче небесный...*

Автор: Евгений Владимирович Храповицкий.

Источник текста: <http://akafist.narod.ru/U/Uriil.htm>

Комментарии: Доступна интернет-публикация, печатные издания неизвестны.

**19. Акафист Архангелу Варахиилу**

Язык — церковнославянский (русская графика). Название: «Акафист святому архангелу Божию Варахиилу».

**К1:** *Избранный Всемилосердным Творцем нашим от бесчисленных воинств бесплотных...* **И1:** *Ангелов бесплотных собор неисчетный во славу Творцу миров...* **Р:** *Радуйся, архангеле святой Варахииле, светоче любви и милосердия, благословение Божие наш приносящий.* **К13:** *О премилосердный заступниче наш, богоносный архангеле Варахииле...*

Автор: Евгений Владимирович Храповицкий.

Источник текста: <http://akafist.narod.ru/V/Varahiil.htm>

Комментарии: Доступна интернет-публикация, печатные издания неизвестны.

Как видим, акафисты Ангелам, при всей их немногочисленности, отличаются изрядной пестротой: здесь есть тексты на греческом, церковнославянском и румынском языках; некоторые акафисты имеют давнюю историю и значительное число редакций, другие созданы недавно и существуют лишь в интернет-пространстве. Недостаточно изученным остается вопрос о соотношении ряда текстов, в частности, о текстологической истории наиболее известного из акафистов Бесплотным Силам — акафиста Архангелу Михаилу. Большой проблемой для гимнологии вообще и для акафистоведения в частности является авторство. Создаваемый нами

каталог — один из первых шагов в области исследования текстов данного жанра. Хочется надеяться, что наша каталогизация послужит толчком к более интенсивному изучению акафистов.

#### **Условные обозначения**

Акатисти: *Акатисти*. Кн. 1. Сб. с 50 акатиста към Господа, Пресвета Богородица, Свети безплътни небесни сили и светиите / Прев. от църковнославянски език. Света Гора Атон: Славянобългарски манастир «Св. Вмчк Георги Зограф», 2006.

Акатистник: *Акатистник*. Молебни пения. Велик канон на св. Андрей Критски. Пловдив: Изд-во на Пловдивска духовна семинария, 1998. 364 с.

Акафистник 1993: *Акафистник*. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1993. Т. 2.

Попов 1903: Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Церковно-литературное исследование Алексея Попова. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1903.



## РАЗДЕЛ VI ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

## МОДЕРНИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Обновленчество, не как раскол, а как определенная модернистская тенденция в лоне Русской Православной Церкви, зародилось еще в начале XX века. У возникновение этого движения были как объективные, так и субъективные причины. К первым относятся нерешенность застарелых проблем, вызванных двухвековой зависимостью от светской власти, социальные потрясения того времени и ослабление единства русского народа в предреволюционные годы. К субъективным причинам церковного модернизма мы относим пренебрежение церковной традицией, стремление к радикальному обновлению богослужения и всего исторически сложившегося уклада и канонического устройства церковной жизни, а также политическую ангажированность определенной части русского духовенства.

Идеи «обновленного» Православия будоражили русское общество еще с XIX века — достаточно вспомнить имена А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и др. Что же касается внутрицерковного ответвления русского религиозного реформаторства, то оно сформировалось в начале XX века. Первой ласточкой «обновленного» Православия стали «Религиозно-философские собрания», организованные при поддержке Синода и петербургского митрополита в ноябре 1901 года в столице и ставившие своей задачей

сблизить интеллигентское богоискательство с Церковью. Вскоре аналогичное общество образовалось в Москве. Либеральная интеллигенция говорила на собраниях этих обществ о необходимости замены «старой, омертвевшей» Церкви новой, реформированной, «старого, остановившегося» религиозного сознания новым, «творческим». Интеллигенты доказывали духовенству, что общественный прогресс обнажает «условную ложь официальной церковности», обнаруживает «всю застойную ее гнилость», что современность не может примириться «с рабской и елейной религиозностью старого сознания»<sup>1</sup>.

С церковной стороны в «Религиозно-философских собраниях» принимали участие протопресвитер И.А. Янышев, епископ Антонин (Грановский) (В.В. Розанов подарил ему свои сочинения с надписью «Нашему Левиафану»<sup>2</sup>), профессор протоиерей С.А. Соллертинский, иеромонах Михаил (Семенов) и др. Председательствовал на собраниях столичного общества ректор Петербургской Духовной Академии епископ Сергей (Страгородский)<sup>3</sup>.

В это время в числе идейных обновленцев оказываются люди, которые в наибольшей степени, чем их современники, восприняли протестантские рационалистические влияния, столь распространенные в богословской академической жизни на рубеже XIX–XX веков. Инославная богословская школа, которая была сильна в Русской Церкви, создавала объективные условия для того, чтобы сформировался определенный тип богослова-священнослужителя, который был склонен рассматривать Церковь прежде всего как составную часть естественной истории человечества,

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 225–226.

<sup>2</sup> См.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 100.

<sup>3</sup> См.: *Курочкин П.К.* Эволюция современного русского православия. М., 1971. С. 57.

как культурно-исторический институт, который может и должен подвергаться изменениям в такой же степени, в какой изменениям подвергается человеческое общество в целом. В это время в России появляется определенный тип священника, который думал, действовал, даже выглядел по-новому. Яркий образ такого священника можно найти в воспоминаниях писателя В.Т. Шаламова о своем отце, будуще обновленце священнике Т.Н. Шаламове: «Отец уверял, что будущее России в руках русского священства, и именно ему сужден самой судьбой путь государственного строительства и обновленчества — и государственных реформ, и личного быта. Для этого — по мысли отца — есть все основания. Священство — немалая часть населения России. Составляя такую общественную группу, духовенство еще не сыграло той роли, которая ему предназначена судьбой, давшей ему право исповедовать и отпускать грехи всех людей — от Петербурга до глухой зырянской деревушки, от нищего до царя. Это должно быть священство мирское, светское, живущее вместе с народом, а не увлеченные ложным подвигом аскеты, вроде старчества, монастырей. Монастыри — это ложный путь, как и распутинские прыжки. Церковь должна быть светской, мирской, жить мирскими интересами, а в самой мирской жизни быть началом разума, культуры, образования, цивилизации. <...> История хранит бесконечное количество подвижников, пророков из духовного сословия. Но задачи XX века более сложны, более земны. Русское священство должно обратить внимание не на личное совершенство, не на личное спасение, а на спасение общественное, завоевание выборным путем государственных должностей и поворачивать дело в надлежащем направлении. <...> Плохо не безбожие, а малая культурность народа. Безбожие исчезнет вместе с неграмотностью. Русское священство, белое духовенство — вот кому принадлежит главная роль в воспитании

общества. Себя отец и считал человеком, посвятившим себя высокой цели освобождения России. <...> В Вологде, городе черной сотни, где бывали еврейские погромы, отец самым резким образом выступал в соборе с проповедью против черносотенных погромов, а когда в Петербурге был убит председатель Думы депутат Герценштейн, отец отслужил публичную панихиду по Герценштейну. <...> Умение хорошо одеваться отец не без основания считал важным и надежным средством “паблисити”. Зимой он ходил в дорожной бобровой шапке, в хорьковой шубе с широким воротником морского бобра, в шелковой щегольской рясе. Все это было пошито в столицах у модных портных — по чуть укороченному, далеко видному, но все же не нарушающему канон фасону. Серая шляпа, вроде котелка, самого дорогого качества, уверенно сидела на уверенно подстриженной, коротко подстриженной голове. Скромность отец не считал достоинством. В программу “паблисити”, которую отец перенес как педагогический прием в воспитание своих детей — дочерей и сыновей,— входило всегда публичное утверждение достоинства, преимуществ — всяческих соревнований, начиная от состязания умов, вроде диспута, и кончая гонкой лодок, плаванием, стрельбой, охотничьей удачей. <...> В правом углу у нас висела большая, даже огромная, икона с ликом Христа в терновом венце. Перед ней круглые сутки горела лампада на серебряной цепи. Отец и молился, и служил молебны именно перед этой иконой. Это не была старинная икона, не Рублев и не Феофан Грек, хотя рублевская школа сильная имела в Вологде и старинных икон видел отец, наверное, немало. Отцовская икона была репродукцией картины Рубенса, простая олеографическая картинка, наклеенная на фанеру и заключенная в золотую узкую раму. Эту репродукцию отец надлежащим образом освятил по всем каноническим правилам и молился перед ней до самого конца жизни. <...>

В обновленческом движении отец принял самое горячее участие, но самый главный свой вклад отец внес в тогдашнюю борьбу за веру — в антирелигиозные диспуты, которые с благословения или разрешения новой власти проходили во всех городах в открытом ораторском состязании. Уже слепого я водил его на все эти диспуты и по сигналу председателя подводил к кафедре или столу, а после выступления отводил на место. Случалось, отец ошибался в направлении — в волнении, жестикулируя, поворачивался лицом не к залу, и тогда я подходил, поправлял его позицию. Успех речей его был в Вологде велик, да в самом деле он был хороший оратор, опытный полемист. Речь его была абсолютно светская, с множеством светских примеров, что, конечно, производило хорошее впечатление...»<sup>4</sup>.

До поры до времени мысль о том, что Церковь нужно изменить, осовременить, модернизировать, привести в соприкосновение с последними идеями, которые появляются в человеческом обществе, была сокрыта. Но когда в 1905 году начинается активное обсуждение вопроса о том, что церковная жизнь не может продолжать развиваться так, как она продолжала развиваться весь синодальный период, что необходимы серьезные перемены, сторонники модернизации Церкви, сторонники восполнения церковного предания современными общественными, философскими, культурными идеями начинают активно утверждать свою позицию.

Впрочем, в 1905 году о необходимости перемен в Церкви говорили очень многие, причем больше всего говорили о недостатках синодальной системы. И будущие обновленцы выступали одним фронтом в ряду будущих староцерковников с требованием созыва Поместного Собора. Тогда их объединяло стремление изменить церковную жизнь, но в вопро-

<sup>4</sup> Шаламов В.Т. Четвертая Вологда // Наше наследие. 1988. № 3. С. 54–77; № 4. С. 86–103.

се о том, как она должна изменяться, а церковные традиционалисты и модернисты стояли на различных позициях. Для одних отмена синодальной системы должна была означать возвращение к традиционным богословско-каноническим принципам церковной жизни, и таковых было тогда подавляющее большинство, для церковных модернистов отмена синодальной системы должна была обусловить кардинальные изменения в Церкви в соответствии с духом времени: демократизация Церкви, вовлечение ее в политическую жизнь, необходимость социально ориентировать Церковь в ее служении, изменить, как им казалось, во многом устаревшее православное богослужение.

В 1905 году в Петербурге организовалась так называемая «группа 32-х священников». По инициативе священника Петра Кремлевского в его квартире на Суворовском проспекте нелегально собирались эти «пионеры церковно-революционного движения»<sup>5</sup>. В группе работают священники Петербурга: И.Ф. Егоров, Г.С. Петров, П. В. Раевский и другие. «Оглядываясь назад,— вспоминает А. Введенский,— видишь всю безобидность этого освободительного движения. Это всего-навсего мечта о более каноничном устройстве Церкви, протест против бюрократического Синода, воззвание к нравственному сознанию верующих, а также тому подобные, очень благородные, но и очень невинные вещи»<sup>6</sup>.

В марте 1905 года «группа 32-х» молодых петербургских священников представила митрополиту Антонию (Вадковскому) записку «О неотложности восстановления канонической свободы Православной Церкви в России», в которой не только обосновывалась необходимость «полного обновления церковной жизни», но и излагался проект

<sup>5</sup> Введенский А.И., *прот.* Церковь и государство. Очерк взаимоотношений церкви и государства в России. 1918–1922 гг. М., 1923. С. 24.

<sup>6</sup> Там же.



программы такого обновления. Опираясь на каноны ранних соборов, они отвергали перемещаемость епископов, систему возвышения архиереев по службе с переводом из меньших в большие и более центральные епархии, выступали против наград и орденов для духовенства, добивались освобождения Православной Церкви от католического клерикализма путем введения соборности церковного делания на всех ступенях с соучастием мирян, выборности духовенства (и священников, и епископов). По их мнению, Церковь не должна была связываться ни с какой формой государства. «Эта связь кощунственна для Церкви и нередко ведет даже к связи с полицейским участком»<sup>7</sup>. Священник Георгий Ореханов, ссылаясь на обстоятельства, сопровождавшие появление в печати первой записки «32-х» (записка была получена редакцией «Церковного вестника» за 5 дней до обсуждения ее у митрополита Антония; анонимность авторов), высказывает предположение о том, что статья, выполненная в форме письма священников, была косвенно поддержана церковным руководством, старавшимся через «общественное мнение влиять на церковную общественность и светские круги, заинтересованные в реформе Церкви»<sup>8</sup>. Осенью 1905 года «группа 32-х» заявила в «Церковном вестнике» о создании Союза церковного обновления. В декабре 1905 года его членов, духовных и светских, насчитывалось 60 человек<sup>9</sup>.

Первая русская революция вызвала к жизни и левое крыло церковного обновления — русский христианский социализм. Одним из первых его пропагандистов был священник Михайловского артиллерийского училища Григорий Петров,

<sup>7</sup> *Поспеловский Д.* Русская Православная Церковь: испытания начала XX века // Вопросы истории. 1993. № 1. С. 45.

<sup>8</sup> *Ореханов Г., свящ.* Церковный собор и церковно-реформаторское движение // ЖМП. 2000. № 12. С. 74.

<sup>9</sup> См.: *Фирсов С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 333.

после поражения революции 1905 года ставший деятелем кадетской партии. Критикуя безжизненность и схоластичность современного Православия, он писал в «Письме свящ. Григория Петрова митр. Антонию», что «Евангелие с мирового пути устройства Царства Божия в обществах и государствах было сведено на узкую тропинку личных добродетелей, личного спасения»<sup>10</sup>. Священник Евгений Белков начинает издавать журнал «Красный звонарь». Журнал закрыли, но он стал выходить под новым названием. Снова закрыли. Придумали новое название, выпустили, и снова закрыли. В конце концов, Белкова привлекли к суду по обвинению в ниспровержении государственного строя. Кроме него каноническим прещением подверглись еще некоторые священники, члены Государственной Думы, с которых Синод снял сан за политическую деятельность, — Бриллиантов, Огнев и другие<sup>11</sup>.

Епископ Антонин (Грановский), в то время викарий Петербургской митрополии, в 1905 году произносит проповеди по поводу событий «кровавого воскресенья» и страшной гибели русского флота в водах Цусимского пролива, избличая в них грехи и недостатки самодержавного правления, откликается на происходящие события статьями на страницах газет. Так, например, в статье в газете «Слово» (№ 330 за 1905 год) он пишет, что «невольный грех Православия в том, что его доселе заставляли нести солдатскую охрану государственного режима... священное горение сердец и задушевность церковных молитв были культивируемы на пропаганду и защиту общественного строя, именуемого самодержавием... этот полицейский мотив убил церковную искренность и силу авторитета»<sup>12</sup>. Чашу терпения переполнил его отказ поминать

<sup>10</sup> *Курочкин П.К.* Эволюция современного Русского Православия. М., 1971. С. 60.

<sup>11</sup> См.: *Введенский А.И., прот.* Указ. соч. С. 25.

<sup>12</sup> Епископ Антонин (Грановский) (статьи о нем). б/м., б/г. Библиотека СПбДА. С. 3.

за богослужением императора Николая II самодержавнейшим после манифеста 17 октября. За это он был сослан в монастырь<sup>13</sup>.

В рамках христианского социализма возникла и стала развиваться идея «Христа — первого социалиста». Один воронежский священник, выступая на делегатском совещании Всероссийского крестьянского союза в ноябре 1905 года, утверждал: «Я думаю, что если бы Христос был жив, то Он был бы среди нас. Он всегда стоял за угнетенных. Он был первый социалист». В Баку, Тифлисе и других местах отмечены призывы совместить «служение Христу со служением революции»<sup>14</sup>. Программу русских христиан-социалистов составил архимандрит Михаил (Семенов), профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, участник «Религиозно-философских собраний».

Священник Михаил Чельцов пишет, что и в 1907 году модернистское движение в Церкви было крайне разнородным, включающим в себя и «бранящих, иногда даже по личным счетам, своего архиерея», и тех, кто «роднят обновление с эволюцией»<sup>15</sup>. «Исходный пункт свой, церковное обновление имеет в тупике, в который уперлась наша русская Церковь учением своим о христианстве в его отношении к общественной жизни. Отсюда целью своею оно поставляет раскрытие, выяснение христианства как абсолютной и универсальной религии, — как веры, проникающей, просвещающей все взаимоотношения общества, творящей здесь, на земле, в земных условиях бытия человеческого, Царство Божие. Христианская общественность, Царство Божие и на земле — вот что написано на стяге, под которым стоит церковное обновление»<sup>16</sup>.

Все это говорит о том, что после октября 1905 года внутрицерковная жизнь за бурлила. В ней появились признаки

<sup>13</sup> Введенский А.И., прот. Указ. соч. С. 30.

<sup>14</sup> Шахнович М.И. Ленин и проблемы атеизма. М., 1970. С. 368–369.

<sup>15</sup> Чельцов М., свящ. Сущность церковного обновления. СПб., 1907. С. 3.

<sup>16</sup> Чельцов М., свящ. Указ. соч. С. 9.

стремления к синтезу веры и цивилизации. Церковь ощутила в себе силы занять достойное место в новом государственном устройстве. И то, что многие священнослужители в это время активно вступали в черносотенные организации, не опровергает, а подтверждает этот вывод. Политические позиции были разные, но цель одна — стать незаменимой опорой православного государства, построенного на евангельских началах. «Историческая Церковь, — пишет священник Михаил Чельцов, — и по источнику бытия своего, и по своей внутренней природе есть Церковь Бога Живаго, но только отяжелевшая за массой несродных ей наслоений. <...> Отсюда задачей для церковного обновления является не пересоздание Церкви как божественного установления, а возрождение ее со стороны ее человеческого элемента. <...> Обновленцы стремятся к тому, чтобы христианство Христово, а не византийское, христианство евангельское, а не предания старцев, проявилось в жизни во всей присущей ему силе и блеске <...> объединило бы в единство бытия веру и жизнь и дало бы христианскую государственность, общественность, экономику, культуру, науку — словом, христианизировало бы жизнь во всех ее сторонах и проявлениях и вело бы к приближению Царства Божия и здесь, на земле»<sup>17</sup>.

После того как в 1907 году была свернута предсоборная работа, церковные модернисты уходят на второй план — кто увлекается политикой (священник Георгий Гапон), кто социальной проповедью (священник Александр Боярский), они малозаметны на общем горизонте русской церковной жизни.

Февральская революция принесла с собой обилие разного рода свобод, и 7 марта 1917 года в Петрограде создается «Всероссийский союз демократического православного духовенства и мирян». Его председателем оказывается священник Д. Попов, а секретарем молодой, еще не очень даже известный священник Александр Введенский. В эту организацию входят и такие известные сторонники церковного обновления

<sup>17</sup> Там же. С. 10.

в модернистском духе, как священники Александр Боярский и Иоанн Егоров (впрочем, отец Иоанн скончался в 1920 году и в обновленческом расколе себя не проявил), некоторые диаконы, а также ряд мирян — интеллигентов и рабочих. «Союз» объявил о своем переходе на позиции «социальной правды, объединяющей трудовые классы населения», и признал естественным стремление масс к социальным преобразованиям<sup>18</sup>.

«Союз» преследовал следующие цели:

- «Демократизация политической, социальной и экономической жизни. Союз определил и формально заявил о своем осуждении монархического порядка вещей, о губительности его и для народа, и для Церкви. Демократизацию политическую он понимал в форме полного народовластия, наилучшим выражением которого считал демократическую республику.

- Союз выдвигал принципы социально-экономические: борьба против капитализма, предоставление земли трудящимся и фабрик рабочим. В осуществлении социального равенства и братства и поддержке требований уничтожения сословий, равноправия женщин, абсолютной свободы мысли, слова и совести, обязательного бесплатного обучения в низшей школе и бесплатности школы средней и высшей, преподавания на родном языке.

- Союз выдвигал задачи специально церковные: реформу Церкви, а также отделение преподавания закона Божия от светского прохождения наук.

- Христианство не может быть равнодушно к социальному злу, оно требует полной христианизации всех человеческих отношений и с этой стороны освящает стремления к социальным преобразованиям социалистических партий — такова основная идея Союза демократического духовенства»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Курочкин П.К. Указ. соч. С. 64.

<sup>19</sup> Титлинов Б.В. Церковь во время революции. Петроград, 1924. С. 59; Введенский А.И., прот. Указ. соч. С. 32.

На пасхальной неделе 1917 года священник А. Введенский едет в Москву, где на квартире протоиерея Н. Цветкова выступает перед собранием духовенства. Выступление успеха не имело. Отделение «Союза» в Москве открыть не удалось. Тем временем в «Союз» вступил профессор Б.В. Титлинов. «С его помощью официальный орган при реорганизованном Синоде “Церковно-общественный вестник” удалось взять в свои руки. В этом “Вестнике” мы и повели всемерно пропаганду наших идей. Одновременно с этим мы начали и свою работу по организации публичных выступлений — лекций и диспутов. Первый такой диспут был устроен в Большой физической аудитории Петроградского университета. С речами о Церкви и революции выступили прот. Егоров и проф. Титлинов, с речью о христианстве и социализме выступил я»<sup>20</sup>.

Издается журнал «Соборный разум», который проповедует идею радикальной реформации Православной Церкви, возникает идея создать христианско-социалистическую партию. Ведь что такое социализм в то время, в сознании таких «передовых» священников? Это самая научно обоснованная, самая справедливая теория, которая позволяет решить веками не решавшиеся в мире проблемы социальной несправедливости и создать совершенные, идеальные условия для человеческой жизни. Конечно, Христос был бы социалистом, рассуждают они, живи Он сейчас. Конечно, историческое христианство во многом терпело поражение именно потому, что оно игнорировало социальную тему, так вот, мы попытаемся соединить христианство и социализм.

Обер-прокурор Синода В.Н. Львов покровительствует им, видя в них проводников той самой демократизации Церкви, о которой он говорит. Модернисты пытаются проявить свою активность на предсоборном совещании летом 1917 года и вот

<sup>20</sup> Введенский А.И., прот. Указ. соч. С. 33.

тут впервые начинают активно заявлять о себе уже перед лицом Церкви, ставя под сомнение вопрос о целесообразности возрождения патриаршества как архаичной формы правления («Союз» усматривал в возрождении патриаршества некий суррогат папства и предлагал взамен широкую децентрализацию Церкви с периодическими совещаниями епископов и т.п.)<sup>21</sup>.

На открывшемся 15 августа 1917 года в Москве Поместном соборе церковные модернисты (Н.П. Добронравов, П.П. Кудрявцев, Б.В. Титлинов и др.) выдвинули программу реформ в вероучительной и канонической областях, а также в сфере церковного управления и приходской жизни. Они провозгласили наступление «новой эпохи догматического творчества», которое духовенство должно осуществить в союзе с интеллигенцией<sup>22</sup>. Русская Православная Церковь в соответствии с соборными постановлениями отзывается на проблемы современной жизни, многое пересматривает в своей практике, но делает это, основываясь на строгом соблюдении канонов и вероучительных начал Церкви. Модернисты оказываются в меньшинстве. «Сначала прогрессисты,— писал Б.В. Титлинов,— еще обманывали себя надеждой, что им удастся повлиять на ход соборной деятельности и переубедить соборную массу, не считавшуюся с условиями революции. Но скоро они убедились в бесплодности таких попыток и примирились со своей единственной ролью — оппозиции»<sup>23</sup>.

Революция вызвала трещину и в рядах саратовского духовенства. Тлевшие разногласия разгорелись ярким пламенем. 10 января 1918 года Саратовский революционный трибунал разбирает едва ли не первый в стране публичный процесс над духовенством — священномучениками иереем

<sup>21</sup> *Поспеловский Д.* Указ. соч. С. 45.

<sup>22</sup> *Курочкин П.К.* Указ. соч. С. 65.

<sup>23</sup> *Титлинов Б.В.* Указ. соч. С. 69.

Михаилом Платоновым и епископом Германом (Косолаповым), обвиняемыми в «деяниях, имеющих целью возмущение народных масс против существующего Правительства Российской Республики». Свидетелем обвинения на процессе выступал священник Димитрий Крылов, будущий обновленческий архиепископ Курганский. Его трехчасовая речь сводилась к разъяснению принципиальной несовместимости мировоззренческих позиций «прогрессивного» саратовского духовенства, лидером которого он являлся, с позицией подсудимых: «Старый церковный строй был таков, что действовать нам не было никакой возможности. Была деятельность чисто религиозно-нравственного характера. Духовенство не проявляло никакой самостоятельности, а действовало под влиянием того или иного епископа. <...> Революция застала Церковь в глубоком параличе, и наше духовенство меньше всего ожидало той грозы, которая разразилась. И когда мы узнали о перевороте, то пользуясь неподготовленностью духовенства, пользуясь его растерянностью, нашим прогрессивным кружкам удалось захватить доминирующее влияние. В этот момент нужно искать исходные начала всего того, что было дальше. Руководителем наших кружков был я. За мной было всегда большинство голосов. Тогда только что родился молодой орган, “союз псаломщиков”, пошедший под знаком прогрессивным. Благодаря им наши голоса имели решающее значение. Основное положение наше было — это признание необходимости будущего отделения Церкви от государства. <...> Первым нашим требованием было устранение старого церковно-приказного строя: устранение благочинных; реформа консистории, которая у нас называлась “Пилатовой конторой”, устранение бюрократизма в церкви,— вообще должны быть приняты все меры, чтобы церковная жизнь пошла по руслу общественности. Это слово в нашей Церкви не было знакомо, и оно подменялось соборностью. <...> Таким образом,



та почва, на которую мы встали, должна была привести нас к борьбе с епископом. Она и началась — и прошла в тяжелых сценах, церковных волнениях — и в конечном счете разрешилась на нашем съезде 14 апреля 1917 года. К этому съезду, несмотря на противодействие епископа и других; несмотря на то, что наш народ никогда не был духовно просвещен; несмотря на известные трения и недоброжелательство со стороны народных масс — все-таки мы имели возможность представить подготовительную программу. Она была принята съездом — и плодом ее появился так называемый “епископский совет” или, говоря иначе — была создана церковная конституция, т. е. ограничение произвола епископа. <...> И на первом съезде рядом с увольнением епископа Палладия состоялось увольнение другого человека — епископа Леонтия. <...> Как только съезд разъехался, то приблизительно 28 апреля уже мы видим в Саратове определенную группу духовенства, так называемую “группу 31”. <...> Мы объединились в так называемое “Общество церковного возрождения”, или, иначе говоря, “Общество церковных реформ”. Но так как тогда еще не был взят отдельный курс церковной жизни, то нам нельзя было проводить сейчас же церковные реформы — и мы назывались обществом церковного возрождения. <...> Первого августа 1917 года открыло свою деятельность наше общество. Я тогда читал лекцию “Христианство и социализм”. И скажу, что я тогда провалился, потому что настроение было не в пользу этого. У нас до сих пор еще слово “социализм” не вышло из полосы бранного. Население не только слово “коммунист”, но и “социалист” еще не понимает так, как нужно. Я в лекции доказывал, что сущность Церкви — в примирении этих двух начал, если только мы устраним определенную марксистскую, чисто материалистическую точку зрения. <...> Тогда, после этого, я был у него (епископа Германа. — *К.К.*) как представитель части близких мне то-

варищей, верующих коммунистов, которые желали организовать христианскую коммунистическую ячейку. Я указывал на то, что в этом случае у нас единственная цель: пойти навстречу запросам современности. Владыка мне решительно и определенно заявил, что советское христианство в этом смысле он не признает и деятельность нашу не одобряет. С этого момента мои отношения как деяния известного направления кончились совершенно. И с этого момента, те, которые становились на путь широкой церковной реформации, мы увидели, что бороться за это можно только тем путем, когда церковная общественность будет построена на иных началах. И за это дело возьмется сам верующий народ. Вот почему я и был вынужден сказать, что может быть, я буду пристрастен в своих показаниях, потому что между нами и нашей старой бюрократической церковностью уже не может быть мира. Пока наш старый, самодурствующий епископат будет — до тех пор мы не видим конца этой борьбы»<sup>24</sup>.

После процесса, закончившегося длительными сроками тюремного заключения, а затем и смертными приговорами, отец Димитрий Крылов уехал из Саратова и состоял настоятелем разных церквей в разных городах Советского Союза. В 1922–1923 годах официально уклонился в обновленческий раскол. 30 ноября 1927 года хиротонисан во епископа Смоленского, сменил несколько кафедр и с апреля 1931 года назначен епископом Курганским с возведением в сан архиепископа. В 1932 году ему объявлен строгий выговор с предупреждением за нетрезвое и соблазнительное поведение, затем он был уволен за штат и назначен настоятелем собора. С сентября 1932 года за несоблюдение предупреждения освобожден от настоятельского места. В 1934 году по личному своему заявлению исключен из

<sup>24</sup> ГАСО. Ф. Р-507. Оп. 1. Д. 255. С. 112–119.



списков обновленческого клира и запрещен в священнослужении<sup>25</sup>.

В 1919–20 годах будущие обновленцы пытаются проводить в жизнь первые робкие реформы в своих приходах, что приводит к персональным запрещениям, например, протоиерей Иоанн Егоров лишается прихода и принужден для молитвенных собраний нанять залу на Верейской улице в Петрограде<sup>26</sup>.

Осенью 1921 года Святейший Патриарх Тихон подписывает указ, запрещающий новшества в Церкви под угрозой самых крайних мер церковного прещения. Почти поголовно этот указ духовенством приветствуется, но находятся и недовольные. В Москве в лицо самому Патриарху протестует священник Иоанн Борисов. В Петрограде к митрополиту Вениамину с протестом против действий Патриарха является депутация, состоящая из архимандрита Николая (Ярушевича), протоиереев Боярского, Сыренского, Белкова, Кремлевского и Введенского. Поддержки у митрополита Вениамина депутация не нашла, но все же получила его благословение служить и работать по-прежнему. По другим епархиям указ Патриарха принимается к сведению и исполнению<sup>27</sup>.

В 1919–21 годах представители уже по сути дела прекратившего свою деятельность «Союза демократического духовенства и мирян» пытаются наладить контакты с новой властью с тем, чтобы стать проводниками ее идей в церковной среде. Конечно, многих честных модернистов из «Союза» большевизм оттолкнул от себя своими методами, но, с другой

<sup>25</sup> См.: Мануил (Лемешевский), митр. Каталог русских архиереев-обновленцев. «Обновленческий» раскол. (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И.В. Соловьев. С. 739–740.

<sup>26</sup> См.: Введенский А.И., прот. Указ. соч. С. 241.

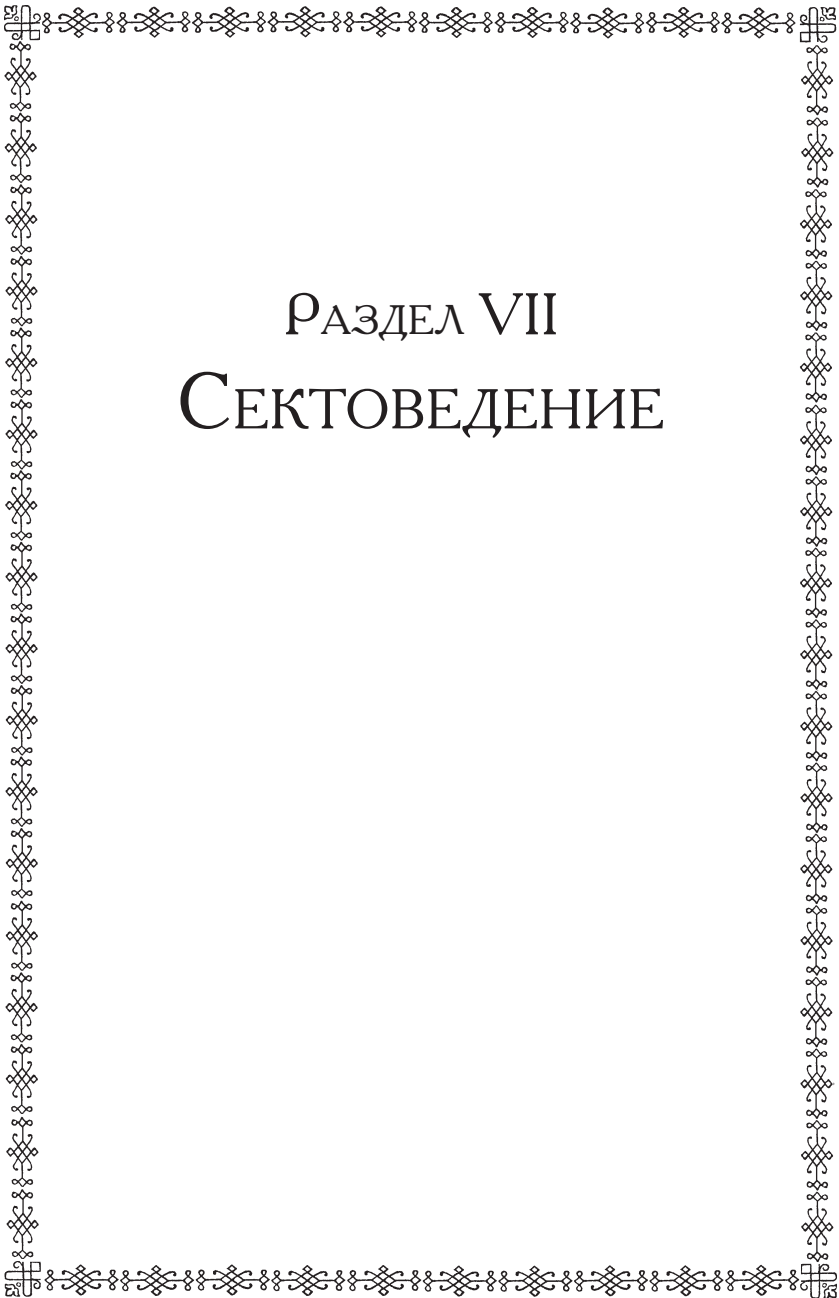
<sup>27</sup> Там же. С. 242.

стороны, казалось, что большевики проповедуют все равно самую совершенную теорию своего времени — социализм. Да, они — атеисты, да, они ведут себя как политические разбойники, но это потому, что они не облагорожены христианством. Нужно вступить с ними в диалог, попытаться восполнить их религиозный вакуум христианством, и облагороженный христианский коммунизм утвердится в России и явит всему миру великую гармонию веры и разума, Церкви и коммунистического общества.

В 1922 году обстоятельства наконец-то сложились так, что и большевики оказались заинтересованными в союзниках из определенной части «передового» духовенства. Началась кампания по изъятию церковных ценностей, и обновленцы со своим романтизмом «христианского социализма» тут как раз и пригодились. В то же время социально-политические установки советских обновленцев-раскольников принципиально расходились с установками дореволюционной «группы 32-х» своей политической ангажированностью. В то время как «Союз обновления» 1905–1906 годов говорил о политическом нейтралитете и независимости от государственной политики, обновленцы 1920-х годов пели многолетия Совнаркому. Не отрицая определенной связи между дореволюционным модернистским движением за церковное обновление и обновленческим расколом, для нас представляется очевидным, что обновленческие лидеры, обличая на словах зависимость церковных властей дореволюционной России от самодержавного государства, создали гораздо худший альянс «обновленческой церкви» и атеистического государства, скомпрометировав тем самым любые попытки реформ.

Здесь мы согласны с выводами епископа Сергия (Ларина), отраженными в его диссертации: «Церковное обновление и обновленческий раскол не одно и то же. Если церковное обновление являлось идеей времени и идейно

оправдывалось стремлением к лучшей организации церковного общества, конечно, в строгих рамках святого Православия, то обновленческий раскол представлял из себя огромное сборище разнородных элементов, лишенных не только идеального чувства, но и чести, и совести, и ворвавшихся в ограду Церкви ради ее разрушения»<sup>28</sup>.



## РАЗДЕЛ VII СЕКТОВЕДЕНИЕ

<sup>28</sup> *Сергий (Ларин), еп.* Обновленческий раскол. Астрахань-Москва. 1953. Машинопись. Т. 1. С. 6. Библиотека СПбДА.

## ТОТАЛИТАРНЫЕ СЕКТЫ — ДУХОВНАЯ УГРОЗА XXI ВЕКА

В наш век часто приходится говорить о кризисе в жизни человека, семьи, общества, государства. Особенно ярко выразился в XX столетии кризис духовной жизни, вызванный отсутствием нормальной религиозной жизни, потребность в которой остается у каждого человека. Попытки заменить ее псевдорелигиозными суррогатами привели в конечном итоге к появлению угрожающего количества сект. Результатом их деятельности стало множество преступлений, направленных против личности, семьи, общества и государства. Но даже если мы не будем делать акцент на громких преступлениях, совершаемых адептами тоталитарных культов, а обратимся к будням сектантской жизни, то и здесь обнаружим весьма мрачную картину. Человек, попавший в секту, чаще всего теряет буквально все: близких, друзей, работу, учебу, семью, свободу. Не признавая государственной власти, отрицая государственные символы и обязательную службу в армии, секты ставят своих последователей вне общества, вне государства. В секте часто запрещают принимать необходимую медицинскую помощь, предлагая вместо нее оккультные способы лечения, провоцируют у адептов развитие психических отклонений и физических заболеваний. Особенной чертой сект, зародившихся в конце XIX века, стал тоталитаризм.

Исследователи отмечают, что любая тоталитарная группа обладает ярко выраженными религиозными при-

знаками, причем не только заявляющая о себе как о религиозной. Примером могут быть политические, коммерческие, педагогические, психологические и терапевтические секты, которые как божество почитают человеческую личность, богатство, здоровье и т.д. Самое главное, что почитание объекта возведено в культ<sup>1</sup>. Таким образом, в любой тоталитарной секте действуют закономерности религиозной жизни, а потому вербовку и эксплуатацию человека тоталитарной сектой необходимо рассматривать не просто как социально-психологическое явление, но как процесс духовный. Проявления тоталитаризма весьма сходны с демонским обольщением и развитием греха в человеке, которые подробно описаны в святоотеческой литературе.

Рассмотрим характерные черты, определяющие сущность тоталитарного культа. Психолог и исследователь тоталитарных культов Стивен Хассен предложил следующее определение термина «культ»: «Деструктивный культ — это любая авторитарная иерархическая организация, которая практикует: 1) обманную вербовку; 2) прибегает к использованию контроля сознания, чтобы сохранить своих последователей зависимыми и покорными лидеру и доктрине»<sup>2</sup>. Сравним это определение деструктивного культа с опытом духовного порабощения человека грехом. Святитель Феофан Затворник пишет: «(Искушение) начинается всегда с малости, и малости благовидной: враг знает, что грех в настоящем своем виде отвратителен, потому прямо и не влечет в него, а начинает издали, всегда почти прикрывая первые свои приращения под видом добра (т.е., по Хассену, **совершает обманную вербовку.** — А.А.). Потом уже мало-помалу всевает нечистоту помышлений и жар

<sup>1</sup> Культ (от лат. cultus) — 1) религиозное служение божеству; 2) чрезмерное почитание кого-либо, чего-либо.

<sup>2</sup> Хассен С. Освобождение от психологического насилия. СПб., 2001. С. 47.

желаний, колебля крепость противящейся ему воли и ослабляя опоры ее, пока не образует скрытого в сердце склонения на грех (т.е., языком современного психолога, **контролирует сознание человека.** — А.А.)»<sup>3</sup>. Тоталитарные культы представляют собой совершенно различные формы вероучений, чаще всего носящие синкретический характер, однако имеющие весьма схожие методы завлечения и контроля своих адептов для достижения абсолютной власти над ними. Вероучение же служит подчас лишь желаемым направлением для развития зависимости. Обман при вербовке в секту заключается в сознательном введении человека в заблуждение относительно того, во что его пытаются вовлечь.

Практически все исследователи отмечают, что использование обмана при вербовке в секту является характерным признаком деструктивности культа. «Обман, — пишет Хассен, — одно из основных средств, позволяющих культурам рекрутировать новых членов»<sup>4</sup>. В духовной жизни описываемый признак (обман) всегда предшествует проникновению греха в человека. Преподобный Антоний Великий в своих наставлениях пишет: «Должно вам знать, что враг искушает верных видом добра, и многих успеваает прельщать, оттого, что у них нет рассуждения и мудрости»<sup>5</sup>. А преподобный Симеон Новый Богослов подробно описывает сам процесс овладения: «Христианин должен знать, что искушения диавола бывают двух видов: первое — приманка сладью, какую кладет он перед помыслом, а другое — раздражение похотей, которым понуждает он душу пожелать сластей и склоняет ее на свою волю. Птицу сво-

<sup>3</sup> *Феофан Затворник, свт.* Слово в неделю Блудного сына // [http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print\\_page&pid=826](http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=print_page&pid=826)

<sup>4</sup> *Хассен С.* Указ. соч. С. 48.

<sup>5</sup> *Антоний Великий, прп.* Наставления // Добротолюбие. М.: ТСЛ, 1992. Т. 1. С. 38.

бодную, летающую, чтобы найти пищу, обманывает птицелов, расстелив на земле сети и положив поверх них приманку. Птица слетает вниз, чтобы поклевать, запутывается в сетях и попадает в плен. Приходит птицелов, берет ее в руки и делает с ней что хочет. Так и диавол: зная, что ум человеческий находится в непрестанном движении, невидимо подкрадывается к человеку, кладет перед помыслом его какую-нибудь сладью, как приманку, а под сладью простирает, как сеть, грех, который есть вместе и рука диавола, невидимая и скрытая (потому что без греха нельзя диаволу схватить душу человека). Когда же успеет он приманить душу приманкой сладости, тогда опутывает ее сетями и схватывает человека духовной прельстью»<sup>6</sup>. Подобным образом и секты для привлечения новых адептов используют различного рода приманки. Обычно такие приманки бывают двух видов:

1. Одни из них демонстрируют мнимую направленность секты на достижение каких-нибудь общечеловеческих ценностей, что, по словам преподобного Симеона Нового Богослова, есть **«приманка сладью»**. Такими приманками могут стать **здоровье**: вербовщики приглашают пройти диагностику состояния здоровья, курс лечения от алкогольной и наркотической зависимости, обещают исцеления буквально от всех болезней (к этим приманкам прибегают чаще других различные терапевтические культы и неопятидесятники); **экология**: секты заманивают своих адептов, живущих в загрязненных городах, близостью к природе, натуральными продуктами, чистой водой (секты Виссариона, анастасиевцы, некоторые неоязыческие культы); **семья**: сектанты говорят о ценностях брака, супружеских отношений, воспитании детей (например, секта

<sup>6</sup> Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Том 1. Слово 14 // <http://www.omolenko.com/biblio/simeon-tom1.htm?p=14>

Муна); **учеба и развлечения**: бесплатные курсы английского языка (чаще всего — мормоны), отдых в летних лагерях, единоборства, клубы, концерты национальной и современной музыки, семинары и прочее (неопятидесятники, неоязычники, кришнаиты и пр.).

2. Другие приманки стимулируют человеческие страсти, или, по словам преподобного Симеона Нового Богослова, **«раздражение похотей»**, например: **стремление к чрезмерному богатству** (коммерческие культы, неопятидесятники); разжигание человеческой **гордости и властолюбия**: обещание развить мнимые сверхспособности — телекинез, телепортацию, левитацию, способность управлять людьми (техника трансцендентальной медитации, сайентология и др.); некоторые секты предлагают **свободу нравов** (секта «Семья»), а в некоторых случаях — даже употребление наркотиков.

Это, безусловно, лишь небольшой перечень приманок, которые используются сектами для того, чтобы овладеть человеком.

Из духовного опыта отцов Церкви мы знаем о том, что для смущения помыслов человека духи злобы применяют **страхования** или **устрашения** — своего рода духовный террор. «Не должно нам бояться демонов, хотя, по-видимому, нападают на нас, даже угрожают нам смертью; потому что они бессильны и не могут ничего более сделать как только угрожать»<sup>7</sup>, — говорит святитель Афанасий Великий. Секты также употребляют запугивание своих адептов как способ привлечения и удерживание в секте. Страшно всё, что вне секты. Для устрашения в сектах пользуются нестабильностью в мире, как реальной, так и вымышленной: эколо-

<sup>7</sup> Житіє преподобнаго отца нашего Антонія, описанное святымъ Афанасіємъ въ посланіи къ инокамъ, пребывающимъ въ чужихъ странахъ // [http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.a\\_09\\_0027](http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.a_09_0027)

гическими катастрофами и катаклизмами, эпидемиями болезней и войнами, нашествиями инопланетян и падением метеоритов, предсказаниями Нострадамуса и завершением календаря майя. Создавая панику, секта возвещает близкий конец света, обещая спасение лишь вступившим в ряды сектантов. Проповедь близкого конца света гарантирует большое количество обращенных, а когда назначенный армагеддон не происходит, секты либо изменяют свое вероучение, как, например, адвентисты седьмого дня или свидетели Иеговы, либо искусственно создают конец света в границах отдельно взятой сектантской общины, совершая массовое самоубийство. Также запугивания служат для удержания человека в секте: предупреждение о том, что якобы демоны в лице родных и близких будут отвращать от секты, заставляет адептов отстраняться от тех, кто пытается помочь им выйти из секты.

После заманивания человека в секту новичка держат под постоянным контролем, ни на минуту не выпуская из-под надзора. Для этого к новичку обычно приставляют одного или двух опытных адептов-«наставников», обязанных постоянно следить за процессом вовлечения и пресекать едва возникающее сомнение. Человек оказывается в особой атмосфере группового психологического давления, задачей которого является изменение сознания вовлеченного. Секта старается подчинить себе все силы человека: ум, чувства, волю — обманывая, обольщая и подавляя. В святоотеческой литературе весьма схожим образом описывается овладение человека прелестью. Преподобный Григорий Синаит: «Ибо против трех сил души три князя злобы, борясь с подвижниками, делают нападения»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Григорий Синаит, свт. Стих 122 // Добротолюбие. М.: ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 210.



Святитель Игнатий Брянчанинов: «Прелесть действует первоначально на **образ мыслей**. Если она будет принята, то, извратив образ мыслей, она немедленно **сообщается сердцу**; извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на **всю деятельность** его, отравляет самое тело, как неразрывно связанное Творцом с душой»<sup>9</sup>.

Почему же человек, попавший в секту, практически никогда не ощущает давление и свою зависимость от нее, твердо считая свое участие в секте свободным волеизъявлением? Для ответа на этот вопрос вновь обратимся к духовному опыту святых отцов. Святитель Иннокентий Херсонский: «Почему же грешник, находясь в таком ужасном плену, не чувствует своего несчастья: ибо если б чувствовал, то не замедлил бы освободиться от него, имея на то всю возможность? <...> (Враг. — А.А.), по-тирански властвуя над грешником, в то же время старается держать его в том обольщении, якобы он действует сам по себе, и во всем совершенно свободен»<sup>10</sup>. Создание иллюзии свободного выбора и желание пребывать в секте есть род обольщения, имеющий полное сходство с состоянием духовной прелести. О прелести святитель Игнатий Брянчанинов пишет: «Прелесть есть повреждение естества человеческого ложью ... усвоение человеком лжи, принятой им за истину»<sup>11</sup>. Священное Писание показывает, что отцом лжи является диавол (см.: Ин 8, 44). Таким образом, исследуя сущность действия тоталитарных культов на душу человека, мы обнаруживаем его изначально демонскую природу, стрем-

<sup>9</sup> *Игнатий Брянчанинов, свт.* О прелести // <http://psylib.org.ua/books/ignbr01/txt01.htm>

<sup>10</sup> *Иннокентий Херсонский, свт.* О грехе и его последствиях // <http://www.wco.ru/biblio/books/innoken2/H10-T.htm>

<sup>11</sup> *Игнатий Брянчанинов, свт.* Указ. соч.

ление поработить себе человека, обольстив его ложными мечтаниями, лишив подлинного бытия, удалив человека от познания Истины. Угроза духовного заблуждения и есть главный вред, наносимый тоталитарными сектами, все остальное: лишение человека семьи, духовного и физического здоровья, имущества и прочего — является лишь побочным следствием, хотя для большинства и более показательно. Об этом воздействии сект Святейший Патриарх Кирилл, еще будучи митрополитом Смоленским и Калининградским, сказал: «Одним из самых существенных и опасных заблуждений сект и псевдорелигий является культивирование болезненного состояния человеческого духа, которое святые отцы и учителя Церкви именуют духовной прелестью. Впасть в прелесть — значит иметь похоть духа, в том числе пренебрегать изначальноными основами человеческого существования и наносить ущерб полноте своего физического бытия»<sup>12</sup>.

Наше поколение стало свидетелем разрушения коммунистической идеологии, ради которой множество людей отдали свои жизни, ради которой были загублены сотни тысяч ни в чем не повинных людей. Огромное количество жертв было принесено на алтарь фашистской идеологии. Сегодня жертвы тоталитарных сект продолжают умножать число погибших. Заблуждения в вере имеют не просто философское значение, религия всегда требует от человека практической жизни, соответствующего образа жизни. А заблуждения в вере губят жизнь человека и его бессмертную душу. В этом заключается самая большая опасность сект.

Единственный действенный способ защиты от прельщения (обмана) тоталитарных сект — духовная трезвость. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Все демоны

<sup>12</sup> *Кирилл (Гундяев), митр.* Слово пастыря: О двусоставной природе человека // <http://arhiv.smoleparh.ru/slovo/cap9.htm>

покушаются помрачить наш ум, а потом уже внушают, что им угодно. Ибо пока ум не смежит ока, не будет похищено сокровище»<sup>13</sup>. Духовная трезвость возможна лишь в том случае, если человек имеет опыт подлинно духовной жизни в Церкви Христовой. Распознать ложь можно только тогда, когда познается Истина, Которая есть Христос.



## РАЗДЕЛ VIII ПАТРОЛОГИЯ

<sup>13</sup> *Иоани Лествичник, прп.* Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 129.

## НАСТАВЛЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА САРОВСКОГО ИНОКАМ И МИРЯНАМ КАК ФЕНОМЕН РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Во времена оскудения у народа Божия духовности и благочестия, отклонения от истинного Богопочитания, Господь для укрепления верных всегда являл подвижников веры. *Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать* (Рим. 5, 20). Одним из таких подвижников был преподобный Серафим Саровский, истинный светильник веры. Господь призвал его на служение тогда, когда в наше Отечество проникли различные языческие и атеистические философские учения, когда в так называемых «просвещенных» слоях общества было в моде и считалось хорошим тоном вольнодумство и критика устоев Русского Православия.

Время правления императриц Анны Иоанновны и Екатерины II было особенно трудным в истории Русской Церкви. О гонениях на Церковь со стороны государства свидетельствуют архиепископ Амвросий Новгородский, митрополит Дмитрий (Сеченов). Правление императрицы Екатерины II было отмечено сокращением числа монастырей. И в противовес этой секулярной тенденции высших слоев общества из среды народа воссиял образ преподобного Серафима — образ истинного благочестия, пламенного служения Богу.

«Житие преподобного, — пишет известный религиозный философ В.Н. Ильин, — его житийный лик, икона, есть живой

ответ на столь многократно задававшийся вопрос — что такое Православие? — и неразрывно с ним связанный другой вопрос: что такое Россия, “русская идея”?»<sup>1</sup>. Саровский подвижник стал не только хранителем духовных ценностей, но и тем источником благодати, к которому желает приникнуть каждый.

Русский народ, всегда склонный к богомыслию и богоискательству, увидел в образе преподобного глубинные черты своего народного характера — кротость, смирение перед волей Божией и глубочайшую укорененность в жизни Церкви. Иконографические особенности изображения преподобного Серафима несут в себе символ этой благодатной кротости — мы видим старца согбенным, опирающимся на посох. Сам преподобный, как известно, подчеркивал это, именуя себя «убогим Серафимом». Для своих собеседников старец был простым и понятным, а ведь едва ли кто-либо из них восходил на те неизреченные высоты духа, где пребывал «убогий Серафим» — подвижник, тайнозритель, избранник и собеседник Самой Пречистой Богородицы! Кажущаяся телесная немощь оборачивалась колоссальной духовной силой. Как замечает В.Н. Ильин, «смирившегося и “нищего духом” подвижника Господь как бы делает созерцателем таин мироздания, соучастником в направлении Домостроительства по законам, которые “поглупевший” в грехе (гордыне) не понимает»<sup>2</sup>. Неисчислимы свидетельства прозорливости святого — его духовный взор ясно видел сокровенную душу человека. Искаженная грехом человеческая природа перерождалась, исправлялась в лучах благодатной святости: всякий, приходящий к преподобному, получал утешение, совет и силы для борьбы с греховными страстями. И не только. Как современники Саровского угодника, так и мы, отделенные от тех времен пятью поколениями, чувствуем при соприкосновении с образом преподобного Серафима некую «нездешнюю

<sup>1</sup> Ильин В.Н. Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1930. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 78.

новизну», нечто чудесное и невыразимое словами. «Радость моя, Христос Воскресе!» — так приветствовал преподобный всех, приходящих к нему. Эта пасхальная радость живет в сердце каждого человека как веяние «жизни будущего века», Царства Божия. Душа-христианка узнает своего Утешителя, Духа Истины, благовестителем Которого явился преподобный.

Говоря о наследии святого Серафима, мы опираемся прежде всего на два основных литературных источника — на «Духовные наставления преподобного Серафима мирянам и инокам» и беседу преподобного с Николаем Александровичем Мотовиловым, записанную им самим по настоянию старца. Первый из этих источников дошел до нас в сокращенном и значительно отредактированном виде, в качестве приложения к житию схимонаха Марка. В разных изданиях этот труд включает в себя от 33 до 43 кратких духовных наставлений, охватывающих разные сферы жизни ищущих спасения. С большой мудростью и человеколюбием преподобный рассуждает о страхе Божием, о хранении познанных истин, о многословии, о молитве, о слезах, о болезнях, о милостыне и о других предметах. Старец изъясняется просто, доступно и весьма образно — настолько, что митрополит Филарет (Дроздов), редактировавший «Наставления...», счел нужным умерить эту «пламенеющую» яркость. Преподобный, будучи высоким подвижником и аскетом (вспомним его тысячедневное стояние на камне, постничество, затвор и многое другое), снисходит к человеческим немощам, ратуя за мудрое чувство меры в духовных подвигах. Так, старец считает, что «и вериги наши <...> и власяница» — это безропотное перенесение находящихся скорбей<sup>3</sup>. Необходимым условием спасения преподобный Серафим полагает высшую добродетель смирения — «уже потому, что [она] неразрывно связана с любовью»<sup>4</sup>. Нуж-

<sup>3</sup> Там же. С. 44.

<sup>4</sup> Там же. С. 163.

но отметить, что поучения преподобного Серафима находятся строго в русле святоотеческих богословских традиций, хотя и несут на себе отпечаток индивидуальности автора. Все это придает «Наставлениям...» большую практическую ценность как руководству ко спасению.

Подвижнический путь преподобного Серафима интересен своей всеохватностью; говоря его же словами, он приобретает себе сокровище Царства Божия всеми возможными способами. Это и строгое постничество, и пустынножителство, и столпничество, и молчальничество, и затвор, и, наконец, старчество. Такая многогранность аскетической жизни, окрашенной глубочайшим смирением, являет преподобного наследником и продолжателем древнейших традиций национальной духовной культуры, у истоков которой стояли святые Киево-Печерские отцы (как мы помним, именно там, у святынь Киева, будущий угодник Божий, тогда еще Прохор Мошнин, получил благословение на свой монашеский подвиг). Среди них можно выделить первого русского митрополита Илариона Киевского, который, как и Саровский подвижник, сочетал в себе высокое благочестие и вдохновенный дар слова. Соратник и духовник великого князя Ярослава Мудрого, преподобный Иларион характеризуется в Повести временных лет как «муж благ, и книжник, и постник»<sup>5</sup>. Именно его перу принадлежит один из первых дошедших до нас памятников древнерусской литературы, написанный за полтора столетия до «Слова о полку Игореве». Это «Слово о Законе и Благодати», произнесенное как праздничная пасхальная проповедь в 1049 году. Дстойное по своему словесному совершенству начало одной из величайших литератур мира имеет ценность не только как литературный памятник. В своей проповеди преподобный Иларион поднимает главную духовную и политическую проблему того времени: противостояние Хазарского каганата и Руси, иудаизма и

<sup>5</sup> *Иларион Киевский, свт.* Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 6.

Православия, Закона и Благодати. Вдохновенная речь святого проповедника направлена в защиту политических и одновременно духовных идеалов Отечества — и это глубоко символично. Мы видим, что с самых первых лет Православия на Руси для лучших ее сынов «христианское и народное не существовало отдельно, но было слито в идею, обретшую со временем свое имя — Святая Русь»<sup>6</sup>. Несомненно, именно этой идеей были движимы и преподобный Сергей Радонежский, благословляющий на битву святого благоверного князя Дмитрия Донского, и Саровский угодник преподобный Серафим с его учением о цели христианской жизни.

Мысль о «стяжании Духа Божия как цели жизни всякого христианина, живущего духовно»<sup>7</sup>, является важнейшим моментом поучений, богословствования и наставлений святого Серафима. Особенно ярко она выражена в знаменитой беседе с Николаем Мотовиловым. Если продолжить аналогию с преподобным Сергием, то метафизический смысл этой беседы также можно определить как благословение на брань — брань духовную. Во времена преподобного Серафима, как во времена и митрополита Илариона, и Игумена Радонежского — да и во все дни до окончания века — Православие в лице его воинов подвергается нападкам со стороны агрессивных секулярных, языческих и оккультных сил (именно в правление Екатерины II в высших слоях общества проявляется духовная язва масонства). И Благодать Святого Духа есть утешение, ободрение и оружие в этой борьбе. Здесь нельзя еще раз не отметить присущие преподобному Серафиму необыкновенный дар слова и силу убеждения. Происходя по плоти из купеческого сословия и в то же время будучи напитан благодатной святоотеческой мыслью, старец облакает свои

<sup>6</sup> Там же. С. 9.

<sup>7</sup> К Свету. 2003. № 21. С. 14.

поучения в слова и понятия, близкие и знакомые его собеседнику: «Стяжание Духа Божия,— говорит он в беседе с Николаем Мотовиловым,— есть тоже капитал, но только благодатный и вечный, и он, как и денежный, чиновный и временный, приобретает почти одними и теми же путями»<sup>8</sup>. Исключительную важность приобретения такого «капитала» — Духа Божия — преподобный Серафим поясняет собеседнику на многочисленных примерах из Священного Писания и из современной жизни. Значение этой беседы, этого, по выражению Сергея Нилуса, «акта торжества Православия»<sup>9</sup>, выходит далеко за пределы обычного наставления старца своему духовному ученику. Уже не преподобный Серафим говорит со своим сотаинником Николаем Мотовиловым, но Сам Господь со Своими верными чадами. Поучение словесное дополняется чудесным свидетельством силы Божественной Благодати, которую собеседник преподобного Серафима ощущает как сияние светлее солнца, неземной аромат и неизреченный мир в душе.

Таким образом, наследием и наставлением для нас являются не только слова святого (дошедшие до наших дней не в полном объеме), но и сам образ великого подвижника — человека, при земной жизни находящегося в Царствии Божием, запечатленного Дарами Святого Духа. По евангельскому слову, *не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме* (Мф. 5, 14–15). Вот почему интерес к образу преподобного Серафима не угасал даже в самые сложные периоды нашей истории, и никогда не прерывалось молитвенное общение с этим любимейшим народом святым. Торжества, посвященные 300-летию со дня рождения и 100-летию прославления преподобного

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Нилус С.А. Великое в малом. М.: ТСЛ. С. 208.



Серафима Саровского, стали одним из важнейших событий в жизни Церкви и страны в целом, когда даже светская власть признала святого «общенациональной ценностью»<sup>10</sup>. В этом и состоит непреходящее значение преподобного Серафима Саровского как светильника веры и мощной объединяющей силы — не только для русской духовной культуры, но и для всего православного мира.

<sup>10</sup> *Петр (Пиголь), иг.* Духовное здоровье нации в свете учения преподобного Серафима // Доклад на конференции «Духовное здоровье нации». Саратов, 17 декабря 2004.



## РАЗДЕЛ IX ФИЛОСОФИЯ

## СПОР ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ<sup>1</sup>

Если софиологию создавали философы и богословы, и главной слабостью этой концепции был разрыв с духовным опытом, рационализация православного вероучения, то имяславие возникает из сердцевины этого опыта — исихазма, Иисусовой молитвы, умного делания. В софиологии тоже присутствует мистический опыт — видения В. Соловьева — но его никто не называет православным мистическим опытом, скорее прелестью, соблазном, эротизмом. Иное дело — призывание имени Божия и принятие Его за Самого Бога. Спор возникает не среди богословов, а среди афонских монахов. Как бы ни оценивать спор об Имени Божием, ясно пока что одно: если в софиологии есть богословие, но нет духовного опыта, то в имяславии, наоборот, есть духовный опыт (Иисусова молитва), но нет соответствующего богословия. И поэтому высказывания протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа о главном недуге Православия на современном этапе как разрыве между богословием и практикой, молитвой и деланием — не пустые слова. Результаты двух этих споров — наглядное тому подтверждение.

Если в теме по софиологии интерес вызывает обращение к аргументам за и против, к эволюции взглядов различных русских философов и богословов по данной проблематике, то отсутствие как такового философского и богословского

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)», проект № 2.1.3/6499.

спора об имяславии ставит перед исследователем трудную задачу. Однако эта задача значительно упрощается тем, что в отличие опять же от софиологии имяславие имеет достаточно бурный исторический подтекст, на который, собственно, и следует опираться в изложении данной темы.

К счастью, на сегодняшний момент имеется достаточно богатая историография данной темы, издаются и переиздаются первоисточники как сторонников, так и противников имяславия, выходят исследования богословов, философов, православных иерархов, при Московской Патриархии создана специальная постоянно действующая комиссия, занимающаяся исследованием вопроса. Недостатка в литературе нет, скорее, объем ее настолько велик (принимая во внимание тот факт, что публикации и первоисточников, и исследований интенсивно продолжаются), что достаточно сложно определиться с приоритетами при отборе наиболее значимых и ценных материалов для их представления в небольшом формате лекции или статьи<sup>2</sup>.

Отправной точкой имяславских споров считается публикация книги бывшего насельника Фиваидского скита Пантелеимонова монастыря на Афоне кавказского пустычника схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (полное название: «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву

<sup>2</sup> Укажем лишь некоторые последние публикации по предлагаемой теме: *Иларион (Алфеев), еп. Керченский*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. СПб., 2002; *Горбунов Д.А.* Краткая история имяславских споров в России начала XX века // Церковь и время. 2000. № 3 (12). С. 179–220; *Половинкин С.М.* Хроника Афонского дела // Начала. 1995. № 1–4 (15–18). С. 7–42; Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / Сост.: А.М. Хитров, О.Л. Соломина. М., 2001; *Лескин Д., свящ.* Спор об имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004.

Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынножителей»). Она впервые вышла в свет в 1907 году по благословию преподобного Варсонофия Оптинского; книга получила одобрение Цензурного комитета и активно рассылалась по монастырям. Второе издание осуществлялось на средства преподобномученицы великой княгини Елисаветы Феодоровны. Право на последнее, третье, издание было приобретено у автора Киево-Печерской Лаврой, и вслед за этим книга была напечатана небывалым для того времени тиражом — 10 тысяч экземпляров.

Схимонах Иларион (в миру Иван Иванович Домрачев) родился в 1848 году в Вятской губернии. Уйдя из духовной семинарии, два года работал учителем. Несколько лет он провёл в русском Свято-Пантелеимоновом монастыре на Афоне. Переселился на Кавказ вместе со своим духовным отцом старцем Дисидерием, чьи беседы об умной молитве и послужили основой книги «На горах Кавказа». После смерти старца отец Иларион продолжал путешествовать по Кавказу. Свою книгу начал писать в 1905 году. Сам пустынножитель позже в письме Л.З. Кунцевичу, вспоминая условия, в которых писалась книга, полагает, что она не могла быть написана без помощи Божией. У автора не было ни приличествующего литературному труду кабинета, ни необходимых источников: «Большую частью, особенно в летнее время, приходилось писать в лесу, как-нибудь пристроясь на упавшее от ветра дерево или на пне, или же просто лежа грудью на земле, я писал свои мысли карандашом»<sup>3</sup>.

В «Предисловии ко 2-му изданию» автор объясняет свое внимание к Иисусовой молитве тем, что это, действительно, молитва молитв, которая самым коротким образом соединяет верующего с Богом. Несмотря на заявление о том, что книга

<sup>3</sup> Кунцевич Л.З. Переписка с отшельником Иларионом // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. М., 2005. Т. 2. С. 207.

предназначается людям неученым, не богословам и не содержит развернутые теоретические рассуждения по ключевым проблемам имяславия, отец Иларион все же делает попытки их самого общего прояснения. Так, в самом начале своей книги он дает понять, что речь пойдет не о чисто интеллектуальном отождествлении Имени «Иисус» и Самого Бога. Как раз наоборот, усилия разума в этом вопросе должны быть вынесены за скобки. Подобное отождествление доступно лишь духовно, только человеку, прошедшему трудный и долгий путь умного делания. В начале же пути рассуждения о правильности или ложности чудесной силы Иисусовой молитвы бесполезны и даже вредны, ибо отвлекают от самого действия по произношению молитвенных слов.

Что же такое Иисусова молитва и каковы ее результаты? Необходимо заметить, что отец Иларион несколько раз в своем рассказе возвращается к трем главным темам: условия молитвы, основные стадии возрастания в процессе молитвы и благодатные дары, которые она приносит творящему ее. Условия, на которые обращает внимание отец Иларион, условно можно разделить на внешние и внутренние.

К внешним следует отнести, так сказать, качество общения с миром; здесь выделяются жизнь в миру, монастырь и отшельничество, уход от мира. Согласно мысли автора книги, лучшим и самым благоприятным условием для творения молитвы является полное удаление от мира, но в целом творить ее можно в любых жизненных условиях как мирянам, так и монахам.

Для новоначальных важно также наличие опытного наставника. Но и его отсутствие не должно становиться непреодолимой преградой. Ссылаясь на многочисленные авторитетные мнения святых угодников, отец Иларион в подобных случаях советует обращаться к святоотеческим источникам и там искать все необходимые наставления и следовать им.

Наконец, еще одним важнейшим условием является постепенность и последовательность в возрастании подвига умного делания. Автор книги предупреждает от чрезмерной поспешности в достижении цели, так как на этом пути человека ждут самые сложные испытания и самые изощренные искушения, которые неподготовленный соответствующим образом может не выдержать и впасть в уныние, а то и начать хулить саму молитву.

Наибольшего внимания в книге удостаиваются внутренние условия умного молитвенного подвига совсем неслучайно. Ведь именно внутренний человек прежде всего, его преобразование является целью молитвы. Отец Иларион выделяет четыре, как он выражается, столпа, на которых покоится Иисусова молитва. **«Во-первых** (выделено автором. — В.Б.), — подчеркивает отец Иларион, — на искреннем смирении: нужно испросить у Господа Бога дар узреть себя худшим всей твари, считая без исключения всякого человека лучшим себя; иметь с ним обращение дружелюбное, искреннее, откровенное, без всякия лести, коварства и притворства.

**Во-вторых:** на любви ко всякому брату — нелицемерной, всецелой, даже до положения за него своей души. Нужно любить его, как самого себя, чего желаешь себе, то сделай и ему. Или даже еще так, чтобы давать ему самонужнейшие свои вещи; словом — полагать душу свою за всякого близкаго своего.

**В-третьих:** необходимо нужно хранить себя в чистоте душевной и телесной. Здесь разумеется нечистота блудной страсти — во всех ея видах и проявлениях, начиная от помыслов и сердечных ощущений до страстных прикосновений...

Четвертый столп умного делания Иисусовой молитвы есть то, чтобы иметь сердце болезненное и печальное сокрушение о грехах своих и о великом своем греховном повреждении»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Изд. 4-е, испр. СПб., 1998. С. 90–91.

Центральное место среди внутренних условий автор книги отводит добродетели смирения, которая противостоит греху гордыни, матери всех человеческих пороков. Причем и степени смирения бывают разные. Пустынник полагает, что истинно смирившийся **«будет радоваться при мысли, что мучения его в будущем веке будут легче тех, что приготовлены сатане»**<sup>5</sup>.

Схимонах Иларион выделяет три степени Иисусовой молитвы. Первая, называемая им трудовой, делательной, устной, телесной, творится «телесными членами — устами и языком. Здесь не смотрится ни ум, ни сердце, а только одно произношение спасительнаго имени Иисус Христово». Старец также считает необходимым здесь добавить и то, «что при начале своем она (Иисусова молитва. — В.Б.) по большей части бывает чрезвычайно трудная; не раз, а многожды человек приходит в безнадёжие, что не в силах приобрести спасительнаго упражнения, которое по временам настолько же бывает трудно, как разбивать молотом камни. Сердце делается жестоким, вся душа поражается нечувствием, возстает страстность с необыкновенною силою, а духовная область жизни закрывается как бы каменную стеною. Состояние безотрадное, томительное, страдательное. И его необходимо пережить, потому что оно неизбежно бывает со всяким, приступающим к сему великому делу — всего более ненавистному сопротивной силе демонской»<sup>6</sup>.

«На второй степени, — продолжает отец Иларион, — молитва Иисусова называется умственной, или “умною” и, по действию своему, есть “душевная”, потому что действует с участием душевной силы разума или разсудка, называемого во всех отеческих писаниях умом. Способ ея производства тот же: она произносится устно, но только ум заключается или вмещается в слова молитвы. Это заключение ума в слова

<sup>5</sup> Там же. С. 108.

<sup>6</sup> Там же. С. 141.

молитвы имеет, в духовном деле, весьма великое значение, потому что оно удерживает ум от парения. Известно, что ума никаким другим способом удержать нельзя, как только всемогущим именем Иисус Христовым»<sup>7</sup>.

Третья степень молитвы, согласно кавказскому старцу, связана с ее действием на уровне духа человека, «который, проникая своим содержанием душевное чувство или сердце, делает всего человека духовным. От этого она и называется по преимуществу внутреннею молитвою и есть принадлежность далеко не многих людей.

Первые две степени молитвы не престают и здесь; но только их действие как бы подавляется, утончается и одуховляется. Молитва совлекается от своих внешних одежд — на **первой степени** от телесной (от разных занятий), **на второй** от душевной (помыслов), и чистою входит в духовный сердечный храм, для духовнаго служения Господу Богу...»<sup>8</sup>.

Плодами молитвы становятся добродетели, которые отмечены апостольским достоинством: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание. Кавказский пустынножитель особо подчеркивает здесь чувство всепоглощающей и всеобъемлющей любви, даруемое молящемуся и выводящее его за рамки обычных жизненно-коммуникативных дихотомий: свой — чужой, друг — враг. Кроме того, плодом молитвы будет и понимание текстов Священного Писания. Но самым главным результатом молитвы, по твердому убеждению старца, должно стать явственно ощущаемое чувство вечной жизни, «слышимое сердцем в Божественном Имени Господа Иисуса Христа — Спасителя мира»<sup>9</sup>.

В заключение беглого обзора книги нужно отметить обильное цитирование святых отцов, что выдает в авторе большого знатока традиции и несомненный поэтический дар,

<sup>7</sup> Там же. С. 142–143.

<sup>8</sup> Там же. С. 148–149.

<sup>9</sup> Там же. С. 84.

который проявляется у отца Илариона в описании им красот кавказской природы.

Интерес книга схимонаха Илариона вызвала небывалый и в целом одобрителный среди насельников монастырей, но сразу же вызвала и споры по поводу богословского обоснования изложенной в ней практики молитвенного делания. С одной стороны, книга и не претендовала на уровень богословского обоснования, о чем было заявлено самим автором. С другой стороны, необходимо согласиться с утверждением В. Лосского, который, характеризуя восточно-христианское вероучение, в качестве особенности указал на сращенность в его рамках практической и теоретической составляющих. И поэтому в самой установке автора только на практику и только на «людей простого состояния» уже закладывалась почва для сомнений и возражений. К тому же чисто практической направленности автору книги выдержать не удалось, в ней достаточно и богословских рассуждений, например, по поводу различий рассудочного и духовного знания, познания разумом и сердцем и т.п.

Другим, очевидно поверхностным и несодержательным замечанием, которое также может быть расценено как основание для возникновения спора и неоднозначных оценок, явилась апология Иисусовой молитвы в ущерб другим молитвенным практикам. Создавалось впечатление, что достаточно одной этой молитвы для спасения. Другие молитвы важны, но если человек концентрируется на Иисусовой, то остальные молитвенные практики и правила отходят на задний план или вовсе становятся излишними.

И, наконец, хотелось бы отметить характер самой полемики вокруг книги, которая очень быстро переросла рамки богословской, теоретической, уважительной, рамки спора аргументов и доказательств и превратилась в спор-обвинение, в брань и ругань, когда спорящие стороны не жалеют для своих оппонентов самых обидных эпитетов и доходят до



прямых оскорблений. Конечно, такая культура полемики могла привести и привела в конечном итоге лишь к привлечению административного ресурса для разрубания «гордиева узла», в который сплелись имяславские и имяборческие позиции. Это задействование административного ресурса привело в конце концов к печальным результатам: потерей влияния русского монашества на Афоне, разбродом в монастырской среде и в русском Православии в целом.

Что же касается богословского осмысления данной темы, то, по большому счету, оно еще не состоялось. Но нельзя, конечно, утверждать, что такового не было. Не претендуя на какую-то последовательность, а тем более законченность, попытаемся представить наиболее, на наш взгляд, интересные попытки апологетики сторонников имяславия и их противников. К первым относится работа Т. Сениной «Имяславцы или имябожники? Спор о природе Имени Божия», ко вторым — работа С. Хоружего «Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма».

Исследование Сениной привлекает тем, что автор пытается разрушить некоторые стереотипы, уже успевшие сложиться в восприятии «афонской смуты». Прежде всего, вину за возникший скандал в Русской Церкви она возлагает не на имяславцев, которые были, действительно, простыми монахами, «простецами» в богословии, а на имяборцев, начавших нападать на книгу отца Илариона «На горах Кавказа» и тем самым вызвавших возмущение непосредственных делателей Иисусовой молитвы. Автор верно подмечает факт вначале высочайшего одобрения книги, а потом гонения на ее почитателей и запрещение. Данную непоследовательность и желает отметить Сенина в качестве своего довода о том, что не книга отца Илариона, но отрицательная рецензия на нее инока одного из афонских монастырей Хрисанфа «положила начало смуте»<sup>10</sup> (не претендуя на оценку такого вывода, про-

<sup>10</sup> Сенина Т. Имяславцы или имябожники? // Имяславие... С. 999.

сто укажем на факт продолжительного признания произведений Оригена в качестве православных творений и последующее их осуждение в качестве еретических).

Но основная мысль Т. Сениной, на которой она настаивает на протяжении всей работы, — это достаточно сильное богословие, развитое в рамках имяславского учения иеросхимонахом Антонием (Булатовичем). Вторая, сопутствующая первой мысль автора состоит в разведении и даже противопоставлении богословия имяславия отца Антония и философии имяславия русских религиозных философов священника Павла Флоренского, С. Булгакова, В. Эрна, А. Лосева.

По убеждению Т. Сениной, имяславие, начинавшееся как движение необразованных иноков, приветствовавших действительную формулу молитвенного богообщения «Имя Бога есть сам Бог», приобрело реального богослова, сумевшего в своих апологетических сочинениях и многочисленных письмах и посланиях через ссылки на Библию и еще более на святоотеческое предание в точных мысленных формулировках выразить вековую тайну Православной Церкви о почитании Святого Имени «Иисус». «По моему убеждению, — пишет она, — о. Антоний был настолько великим воистину Богословом, что русское расцерковившееся вконец “богословие” просто не могло его вместить. Его полемика с богословами имяборческой партии наглядно свидетельствует об этом. Российские “ученые богословы”, воспитанные — одни на немецкой философии или на А.С. Хомякове, другие — на митр. Макарии Булгакове, который, по слову Хомякова, “провонял схоластикой”, — просто обломали зубы о сочинения о. Антония»<sup>11</sup>.

А вот где богословия реально, по мнению Сениной, не было, но было предостаточно политики, зависти, менторства, гордыни и других соблазнов и искушений, так это со стороны имяборцев. Ни позиция архиепископов Никона

<sup>11</sup> Там же. С. 1033.

(Рождественского) и Антония (Храповицкого), ни позиция богословов С.В. Троицкого и Халкинской школы по основательности в представлении своих аргументов и честности в представлении аргументов противоположной стороны не могут идти ни в какое сравнение с богословием иеросхимонаха Антония (Булатовича).

На основании докладов двух архиереев и отнюдь не самого сильного отечественного богослова С. Троицкого, как известно, было составлено Послание Российского Синода 1913 года — главный обвинительный документ имяславия. Автор статьи доказывает, что обвинять следует имяборцев, так как их обоснования как раз являются свидетельством впадения во всевозможные ереси, основные из которых — ересь иконоборства и ересь варлаамитская, то есть главные ереси христианства, противящиеся возможности тварного человека вступать в общение с Богом. Аналогии здесь, по мнению сторонников имяславия, вполне уместны: иконы, как и имена — суть производные человеческих усилий, но и святые иконы, и Имена — не простые вещи обыденной жизни, иконы и Имена, которые исцеляют, отводят беду, преобразуют человека. Святитель Григорий Палама богословски определил, как происходит общение человека с Богом: через Божественные энергии, которые в то же время являются самим Богом, но не Его сущностью. Следовательно, делают вывод имяславцы, иконы и Имена, через посредство которых происходит Богообщение, суть Божественные энергии. Именно поэтому противники имяславия, по мысли Сениной, могут быть обвинены в ереси. Согласно ее мнению, есть неопровержимое историческое свидетельство впадения в ересь иерархов Русской Православной Церкви — революция 1917 года, которая была предсказана отцом Антонием как наказание за грех имяборства<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Необходимо учитывать, что данное мнение Т. Сениной нужно рассматривать в контексте ее общего критического отношения как к дореволюционной, так и к современной Русской Церкви.

Другие исторические свидетельства и доказательства приводит уже с целью опровержения позиции имяславцев и их богословских оснований С. Хоружий. Не выделяя особо, он все же обращает внимание на тот факт, что в отличие от исихастских споров в Византии в XIV веке, во время имяславских споров подвижники в России и русские подвижники на Афоне отнюдь не однозначно поддержали сторонников иларионовской формулы «Имя Бога есть Сам Бог». Еще более поразительный факт, что таковых не нашлось в среде православных подвижников других стран. Отечественный исследователь пытается выяснить причины в том числе и такой национальной избирательности имяславского движения.

Основанием возникновения имяславской смуты Хоружий считает неверное, а именно — неоплатоническое, а не православное понимание соотношения сущности и энергии. «Корень состоит в том, — подчеркивает он, — что то неоплатоническое соотношение, которое ... неявно заключено в имяславии и довольно явно в его философских апологиях, — не совпадает с тем соотношением энергии и сущности, которое неявно заключено в исихастской практике и довольно явно в православном богословии энергий»<sup>13</sup>.

Суть различия неоплатонического и православного соотношения сущности и энергии, согласно отечественному исследователю, состоит в использовании различных дискурсов: эссенциального и энергийного соответственно. Эссенциальный дискурс предлагает рассматривать сущность и энергию Бога и человека как изначально соотносенные друг с другом, само соотнесение как изначально данное. Энергийный же дискурс полагает это соотношение более сложным со стороны человека.

И действительно, представляется, что прямое перенесение паламитского учения на молитвенное призывание Бога

<sup>13</sup> Хоружий С. Имяславие в культуре Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 296.

имеет под собой рецидив антропологизации. На это самым серьезным образом указывает и Хоружий. Если Божественные энергии есть Сама Божественная сущность как единица, единство, а не двоица, то для вхождения человека в Богообщение такой соотнесенности между его энергиями и сущностью нет, она не дана, но задана синергией Божественных и человеческих энергий. Но для того, чтобы эта синергия реально состоялась, необходимо изменение тварной сущности падшего человека.

Как раз это важнейшее звено человеческого Богообщения абсолютно выпало из поля зрения имяславцев. Исихастская практика получила, по мысли С. Хоружего, магическую «отмычку» для прямого доступа к Богу, произошло упрощение и извращение логики самой Иисусовой молитвы с ее сложным и многотрудным «лестничным» восхождением к искомой и чаемой синергии. «Итак,— делает вывод исследователь,— существует коренное различие между неоплатоническим и православным энергетизмом, и оно сказывается, в частности, в том, что паламитское богословие, в отличие от неоплатонической онтологии, не может служить обоснованием для имяславческих тезисов. Описанное понимание синергии, в противоположность неоплатонической трактовке синергии у Флоренского, никак не позволяет признать, что синергия достигается во всяком акте явления Имени Божия. Подобная трактовка есть космоизация и натурализация аскетического понятия, его неправомерное выведение из антропологического и личностного контекста»<sup>14</sup>.

Обращается С. Хоружий и к проблеме национального фактора имяславия, соглашаясь с оценкой богословов Халкинской школы, которые в своем отзыве указывали на очевидный разрыв в имяславии чувственного фактора и умной зоркости. Монашеское имяславие России и Афона опиралось «скорее на внушение сердца и непосредственного чувства, чем

<sup>14</sup> Там же. С. 298.

ума»<sup>15</sup>, в чем отечественный исследователь видит проявление особенностей архаической религиозности, а именно в возврате к магизму слова, опирающегося на архаические пласты языкового и религиозного сознания.

Представленные позиции, конечно, не могут и не должны расставить все точки над «i» в таком сложном догматическом вопросе, как вопрос о почитании Имени Бога. Но с другой стороны, представление различных позиций должно способствовать лучшему осмыслению данного вопроса. Тем более что столь важный богословский спор требует однозначного и скорейшего решения.

<sup>15</sup> Там же.

## ФИЛОСОФИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

В XX веке одной из центральных проблем философии, социологии и психологии стала проблема идентичности. Философы, социологи и психологи подходили к решению этой проблемы с разных позиций, соглашаясь в том, что произошел серьезный кризис идентичности<sup>1</sup>. Попробуем рассмотреть идентичность как антропологический феномен. Антропологический подход позволяет изучить феноменологический и метафизический аспекты идентичности, исследовать онтологические позиции, которые может занимать человек, и проанализировать соответствующие методологические модели, рассмотреть различные антропологические тактики и метафизические стратегии.

Проблема идентичности тесно связана с темой субъекта, личности, проблемой границ и пределов человеческого Я. Проблема идентичности соотносится с вопросами о сущности человека, его природе и свободе, о возможном и невозможном для него, об основаниях и пределах человеческого бы-

<sup>1</sup> См.: Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996; Рикер П. Повествовательная идентичность // www.philosophy.ru/library,2000; Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108–113; Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты. Ростов н/Д., 1999; Павлова О.Н. Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности // http://ravalga.narod.ru/identity.html; Воронай Т.С. В поисках себя: Идентичность и дискурс. Харьков, 1999; Антонова Н.В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // www.voppsy.ru/journals\_all/issues/1996/961/961131.htm.

тия, о границах человеческого и нечеловеческого, о смысле и целях существования человека.

Идентичность (от лат. *identificare* — отождествлять; *identicus* — тождественный, одинаковый) — отождествление, тождество, тождественность, точное соответствие, полное совпадение. Для идентичности должна быть пара объектов и некий субъект, который устанавливает, удостоверяет, подтверждает или опровергает идентичность этих вещей. Возможна постановка вопроса об идентичности вещи своему образцу, предназначению, некой сущности. Здесь реальный объект сравнивается с идеальным, и роль субъекта в процедуре идентификации еще более возрастает.

Самым сложным является вопрос об идентичности субъекта, его самоидентичности. Субъект может обладать идентичностью, а может ее только мыслить, представлять, воображать. Однако для полноты самоидентичности субъект должен и обладать идентичностью, и правильно ее осознавать. Можно выделить несколько этапов, уровней осознания и реализации субъектом своей идентичности: самоопределение личности, ее самореализация и самопревосхождение (самопреодоление).

Идентичность можно понимать как **самоопределение личности**, самопознание и опознание себя как некоторой определенности, конкретности. Человек пытается узнать, понять себя, найти себя, обнаружить самого себя среди множества образов, которые существуют в сознании его и окружающих людей.

Идентичность предстает как отражение окружающего мира, подражание внешним объектам. Это отражение становится активным, в значительной степени осознанным и является способом адаптации, приспособления к реальности. Идентичность — это моделирование, человек моделирует себя и реальность в упрощенном виде, представляет ее в некотором

приемлемом варианте, чтобы суметь справиться с жизненной ситуацией.

Человек задает себе и другим вопросы: кто я? я — кто? Чтобы на них ответить, нужно задать еще один вопрос: на кого я похож? Так происходит идентификация — опознание, распознавание через сличение, сравнение, сопоставление себя с другими людьми. Сначала совершается соотношение с чем-то внешним, с некой данностью, с чем-то объективным, конкретным, реально существующим рядом с человеком (например, ребенок сравнивает себя с отцом). Затем происходит сравнение с каким-то образцом, с идеалом, с чем-то абстрактным, предельным (например, с героем или святым).

Это *идентичность внешняя*, во многом случайная, произвольная. Субъект определяется чем-то внешним по отношению к нему, это может быть социальная группа, нация, класс. Установленное тождество может как соответствовать, так и не соответствовать настоящей сущности человека.

Такая идентичность основывается на внешнем подобии, наружном сходстве, видимой тождественности. Совпадение по виду, по форме может определяться различными причинами. Это может быть реальное родство, но также и случайное совпадение или целенаправленное подражание. Но чаще всего идентичность оказывается лишь внешним соответствием, подобием по виду, по форме. Главное — быть похожим, похожим на нечто конкретное, определенное, известное, то, что является значимым, кажется правильным. Человек пытается достичь внешнего подобия с тем, что дано, показано, передано традицией.

Происходит идентификация с полом, семьей, племенем, нацией, религией (причем реального соответствия может и не быть, пример — янычары). Тождественность может устанавливаться как внешнее соответствие с моделью, идеалом, образцом, с чем-то должным, установленным традицией и

предписанным законом. В одном случае имеется некая данность (пол, нация, язык, культура), нечто реально существующее, пришедшее из прошлого, усвоенное, присвоенное или навязанное. В другом случае имеет место заданность, задание, цель, нечто из будущего.

Однако и в том и в другом варианте установленное соответствие однозначно и необратимо. Здесь идентичность предстает как константа, нечто статичное, фиксированное, постоянное и неизменное. Главной процедурой в таком процессе идентификации является отражение, отображение, повторение формы. Соответственно основными категориями для осмысления идентичности будут категории визуальные: изображение, представление, имидж, видимость, иллюзия. Для идентичности в таком понимании характерны мимикрия, имитация и симуляция. Главное — казаться, а не быть.

Такая идентичность реализуется в соответствующих социальных практиках (ритуал, обряд, церемония), которым свойственны повторение одних и тех же действий, отказ от выбора, от поиска нового. Человек хочет быть именно таким, этим и никем другим. Все иные варианты, любые другие образцы и стандарты будут неприемлемыми, так как они предстают чужими, враждебными, антагонистическими. Для внешней идентичности характерно резкое противопоставление своего и чужого, все непохожее вообще не считается человеческим.

Таким образом, идентичность как похожесть, схожесть может оказаться неустойчивой, иллюзорной, ложной, так как основывается на внешнем отождествлении, уподоблении, подражании, не затрагивая вопроса о внутреннем сходстве, единой сущности. Идентичность может быть навязана, внушена, принята для каких-либо целей. И тогда возникает несоответствие внешнего и внутреннего, формы и содержания, проявления и сущности. Идентичность



нарушается, образ себя разрушается, происходит кризис идентичности.

Внешняя идентичность может быть оправдана в ситуации подражания (имитации) ради приспособления (адаптации), если существо принимает вид, форму, соответствующие более сильному или опасному существу. Имеет смысл имитировать нечто существенное, значимое. Однако процесс симуляции, доведенный до предела, превращается в противоположность идентичности.

Нужно быть уверенным в реальности и значимости того, что изображается, имитируется. Может быть, оно в свою очередь тоже является симуляцией чего-то еще, отражением отражения, симулякр, который уже не отражает и не выражает ничего существующего в реальности. И поэтому в системе отсчета постмодерна любая идентичность невозможна, ибо невозможна финальная идентификация.

Идентичность как внешнее подобие, сходство, видимость, имидж должна соответствовать внутренней идентичности, основанной на взаимной причастности, родстве, общем происхождении, едином основании, общем начале. Такая идентичность есть выражение сущности, проявление природы вещи или человека. Неоднократно ставился вопрос об основаниях идентичности, ее определении через категории субстанции, сущности, структуры или функции.

**Внутренняя идентичность** предполагает соотносительность с единой основой, причастность к общему основанию, совпадение по сути, по природе, по сущности. Более существенной, чем внешняя идентичность, является схожесть по некоторым внутренним свойствам, по функциям, по действиям. Если некие объекты не только похожи внешне, но и выполняют одинаковые функции, то это, скорее всего, одно и то же. «Если нечто похоже на собаку и лает как собака, то это и есть собака» (китайская поговорка).

Хотя и здесь появляется проблема аутентичной идентичности, подлинного соответствия. Особенно в современных условиях возможна ситуация подмены чего-либо настоящего его копией, моделью, клоном. Развитие робототехники и технологий клонирования постепенно размывает границы между человеком и его двойником, искусственным существом, которое не только похоже внешне, иногда до полной неразличимости, но и выполняет многие функции человека. Робот или клон, имея совершенно другую природу, нечеловеческую сущность, в перспективе могут заменить, подменить человека, занять его место, разрушить антропологическое пространство.

Таким образом, подлинная идентичность подразумевает еще и внутреннее соответствие, сущностную тождественность, одинаковое происхождение. В этом смысле идентичность понимается как близость, родственность, сродство, общая основа, единое начало, тождественность по происхождению. Именно так человек отождествляет себя с некоторой группой людей, семьей, народом.

Традиционное представление об идентичности полагало ее основу в виде *субстанции*. «Субстанция — автономное бытие, пребывающее, самодовлеющее, самотождественное; и из всех философских начал она тесней всего связана с самоидентичностью»<sup>2</sup>. Однако в XX веке стало ясно, что понимание идентичности как субстанции годится только для объектов, вещей, предметов и неприемлемо для субъектов. Субстанциальная идентичность предполагает отождествление человека с природными объектами, такими как физическое тело, семья, нация, общая кровь и т.п.

Но в идентичности преобладает не натуралистическая составляющая, а ценностная. Человек отождествляет себя с другими людьми в контексте каких-либо идей, религии, языка.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания. М., 2002 // [www.wco.ru/biblio/author21.htm](http://www.wco.ru/biblio/author21.htm)

Субъект определяет себя через имя, символ, книгу. **Субстанциальная идентичность** опирается на нечто данное, наличное, заложенное в человека. Однако не меньшее значение имеет нечто возможное, должное, желаемое. Человек никогда не совпадает полностью ни с одним объектом или классом объектов и не является простой суммой, совокупностью своих природных свойств и качеств или социальных функций и ролей.

Субъект не может быть сведен к субстанции, он всегда больше своей телесности и социальности. «Идентичность — это метафизический факт самосознания Я себя как такового вне зависимости от социально-культурного контекста»<sup>3</sup>. Для субъекта характерно самопознание, отражение себя в самом себе, поиск собственной подлинности, аутентичности. Субъект не столько отождествляет себя с другим человеком, сколько соотносит другого человека с собой, сравнивая и себя и другого с внутренним образом себя, с идеальным Я.

Идентичность включает в себя два слагаемых, имеющих различную природу: данность и выбор. Данность — это то, что дано, предзадано человеку: его тело, место и время рождения, начальные условия жизни. Данность выражает определенность, конкретность, локальность и темпоральность человеческого существования. Она соответствует понятию субстанции и соотносится с топологическими характеристиками бытия человека, такими как место, ландшафт, центр, граница, горизонт. Кроме того, можно использовать понятие человеческой природы как системы свойств и качеств, обязательных для человека как такового.

Но человеку также дано быть не объектом, а субъектом. Он может осознать эту данность и распорядиться своим наследством. Человек совершает выбор, принимает решение: принять свою природу и реализовать ее возможности, согла-

<sup>3</sup> Тульчинский Г. Постчеловеческая персонология. СПб., 2002. С. 218.

сившись на ограничения, которые она накладывает, или противостоять ей, отвергая и отрицая свою зависимость. Человек может выбрать различные тактики и стратегии поведения, но всегда присутствует желание, активность, воля, самоопределение, деятельность.

Идентичность реализуется в психологических и экзистенциальных измерениях человеческого бытия. Человек обнаруживает различные аспекты своего бытия и создает, конструирует образ самого себя. Идентичность определяет, задает контекст существования человека, горизонт его самосознания. Можно сказать, что идентичность — это различные способы проведения новых границ своего мира и самого себя. Идентичность — это обнаружение своих границ, осознание и определение границ Своего и Чужого, реального и нереального, возможного и невозможного.

В этом смысле самоидентичность может пониматься как **экзистенциальная идентичность**, самоотжественность субъекта в ситуации выбора, в напряжении и усилении, в пространстве свободы. Теряя идентичность внешнего мира, человек создает идентичность мира внутреннего. Идентичность есть нечто глубоко внутреннее, интимно переживаемое. Идентичность является результатом самоопределения, выбора, действия. Человек обеспечивает собственную идентичность активными действиями по установлению подобия с кем-то или избавляясь от идентичностей, которыми общество снабжает своих членов ради контроля над ними.

Идентичность должна быть обнаружена самим субъектом, принята и осознана им самим. «Идентичность самосознющего существа есть идентичность, устанавливаемая не внешней инстанцией, но исключительно им самим, лишь сам человек способен удостоверить собственную (само)идентичность»<sup>4</sup>. Даже если человек меняет свою идентичность, то все

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Указ. соч.

равно остается тот, кто ее меняет, кто сохраняет во всех изменениях преемственность и непрерывность самосознания.

Идентичность нужно рассматривать в динамике, в движении, как изменение и становление, как процесс. Такую идентичность можно представить как некую переменную. В *динамической идентичности* определяющим является не какая-то субстанция и не состояние, в котором находится человек. В первую очередь, это некий сценарий, выбираемый субъектом, роль, которую он принимает, проект, который он реализует. Причем образ себя неизбежно трансформируется в процессе реализации проекта, меняются и цели, могут случиться неожиданные изменения и непредсказуемые повороты. Идентичность — это скорее некоторая траектория в антропологическом пространстве, которую описывает человек за свою жизнь.

«Я — это не то бытие, что всегда остается одним и тем же; я — это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретении своей идентичности при любых обстоятельствах»<sup>5</sup>. В поисках идентичности человек не только ищет себя, но и ставит себя под вопрос, осуществляет испытание себя. Это становится возможным в пограничной ситуации, во время пребывания на границе, в пограничной зоне, в состоянии неопределенности, двойственности, амбивалентности. Здесь возможны различные последствия, можно ожидать чего угодно, все судьбоносные события происходят только на границе.

Идентичность есть попытка дополнить себя до полноты, собрать себя до целого, но эта цель никогда не достигается полностью и окончательно. Происходит разрыв самотождественности, человек вдруг обнаруживает свои границы и пределы, познает свою ограниченность и историчность. Чтобы

<sup>5</sup> Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 76.

познать собственные возможности и слабые места, человеку нужен Иной. Переход от «своего» к «иному» — это выход за пределы привычных и постижимых образов, идей и установок. «Фундамент философского подхода к проблеме идентичности доставляет универсальная логика или диалектика Одного и Иного: любое сущее получает свое определение, подтверждение, удостоверение — от Иного себе, из своего отношения к Иному»<sup>6</sup>. В опыте Иного встречается нечто новое и неизвестное, открываются перспективы становления и развития Я.

Итак, внешняя и внутренняя идентичность как процесс самоопределения, самопознания личности предполагает обнаружение человеком своей сущности, понимание человеческой природы, возможность выбора способов и путей реализации своих способностей. И тогда в идентичности на первый план выходит проблема самовыражения, *самореализации*, самоутверждения личности.

Если идентичность понимать как всего лишь субстанцию, если все существо человека сводить к его природному носителю, биологическому началу, психофизическому субстрату, то человеку ничего не остается, как осознать это и соответствовать своей природе, реализовать себя как биологическую особь, как животное. Если идентичность понимать как соответствие человека своему месту в группе, положению в обществе, то личность редуцируется до социальной функции, и лучшее, что может сделать человек, — это достойно сыграть свою роль.

Если идентичность понимать как самосознание, самопознание автономного субъекта, способ отношения человека к самому себе и другим людям, то личность реализует свой статус мыслящего и свободного существа, определяющего самого себя. Но даже при таком разном понимании идентичности в любом случае человек пытается проявить себя,

<sup>6</sup> Хоружий С.С. Указ. соч.

выразить свою сущность, раскрыть природу, реализовать возможности, исполнить свое предназначение. Обнаружив свою идентичность, осознав или поверив, что «я есть то», человек пытается воплотить это представление в действительность, осуществить его в реальности, утвердить всем своим образом жизни.

Тогда внешняя идентичность как подобие по виду, по форме будет проявлением внутренней идентичности как соответствия человека своей сущности, природе. Человек пытается раскрыть все разнообразие своих свойств и возможностей. Природа человека как данность разворачивается, раскрывается, оказывается представленной всем людям и самому человеку. Идентичность — это *представление, изображение, спектакль, показ* человеком своего внутреннего мира. Утверждение человеком своей самости, своего эго выражается в размыкании и расширении границ бытия личности и приобретении своего индивидуального опыта.

В конкретной ситуации живой встречи с бытием происходит сотворение субъектом самого себя соразмерно со смыслом бытия. В сдвиге идентичности человек открывается навстречу бытию. «Подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собой, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие»<sup>7</sup>. Только так он способен воспринять нечто новое, готов к пониманию неизвестного.

При этом задается такой масштаб и разнообразие возможностей, что возникает угроза потери человеческого в человеке: самообожествление, с одной стороны, и потеря, забвение себя, самоуничтожение, с другой. И поэтому требуется некоторый критерий истинности всего происходящего. Человек нуждается в Другом. Человек пытается найти нечто непохожее на себя. Наличие Другого дает первичную бинарную

<sup>7</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

структуриацию мира на пространство Своего — доступного и находящегося во владении — и пространство Чужого — недоступного и не находящегося во владении.

Идентичность — это еще и *коммуникация* (лат. *communico* — делать общим, со-общать, со-единять), нечто, происходящее в общем месте, в едином пространстве, в коллективном бытии. Совершается выход субъекта за пределы Себя, вовне Своего к Другому, соединения Себя с Другим. Другой устанавливает пределы Своего, границы того, чем Свое обладает. Я раздвигает собственные границы благодаря Другому и за счет его. Другой — это способ нашего присутствия в мире<sup>8</sup>. Идентичность — это поиск Другого и встреча с Другим; это переход, пересечение границы, преодоление границы (подвиг), нарушение границ (преступление), переступание и разрыв границ, разрушение и превосхождение границ, расширение границ человеческого.

Другой не есть моя копия или двойник, как в случае с Иным. Другой отличен от меня принципиально, радикально. Чужое является не просто неизвестным, а непонятым, непостижимым. В опыте Другого обнаруживается нечто непознаваемое. Однако принципиально недоступное в моем опыте становится доступным для меня через опыт «Чуждости». Свое, Собственное, Внутреннее осознается и проявляется только через встречу с Чужим и Внешним.

Встретиться с Другим — это значит принять его, согласиться с ним, т.е. самому стать немного другим, преодолеть свои границы, превзойти свои пределы. Если опыт Иного показывает мои границы, то опыт Другого указывает за мои границы. Более того, опыт Другого указывает еще и за свои границы, отсылает к трансцендентному. Так становится возможным обретение Чужого, но того Чужого, которое совершеннее наличного Собственного.

<sup>8</sup> См.: Шукуров Р. Введение, или предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыт преодоления. М., 1999. С. 10–11.

Такой опыт не обязательно будет легким и приятным. Опыт Другого — это травматический опыт для человека. Страшно оказаться в чужом, непонятном мире, который угрожает самоидентичности человека, может его переделать, превратить во что-то другое. Что будет впоследствии — внутреннее, духовное обогащение или раздвоение, потеря себя, своей сущности?

Идентичность — это *освоение* Чужого, принятие Чуждости. Человек имеет заинтересованность в Чужом, чувствует притягательность Чужого. Нейтральный обозреватель мира не имел бы ни собственного, ни чужого опыта, он не имел бы вообще никакого опыта. Идентичность — это попытка человека выступить из своей замкнутости в открытость, навстречу новому и неизвестному. «Для обретения самоидентификации, самоощущения субъект должен идентифицироваться с воображаемым другим — должен подвергнуть себя отчуждению, вынести свою идентичность вовне себя...»<sup>9</sup>.

Идентичность — это попытка вопрошания бытия. Это беседа, диалог в ситуации «Я — Ты». Это вслушивание в ответ, внимание бытию. «Чужое» — это то, на что мы отвечаем и неизбежно должны ответить, т.е. это требование, вызов, побуждение, оклик, притязание. То, чем является «Собственное» и «Чужое», определяется в событии ответа<sup>10</sup>. Ответ определяется соотношением, онтологическим напряжением между «Я» и «не-Я» и может оказаться самым неожиданным. Другой требует от нас необратимого изменения нас самих. Так свершается *самопревосхождение*.

Идентичность предстает как *саморазвитие, совершенствование* человека, когда в нем открывается до сих пор скрытое, появляется нечто новое, познается неизвестное.

<sup>9</sup> Жижек С. Возвышенный субъект идеологии. М., 1999. С. 110.

<sup>10</sup> См.: Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. № 6. С. 90.

Идентичность должна пониматься как *изменение* личности, *преодоление* своей ограниченности, локальности и конечности, *превосхождение* человеческой природы, *трансцендирование*. Идентичность как самосовершенствование — это освобождение от принудительных законов реальности, избавление от границ, выход в пространство свободы, прорыв в царство духа.

Причиной выбора является не внешняя необходимость, не принуждение, а желание, внутренняя потребность. Поэтому осознать и реализовать свою идентичность может только личность, личность свободная, имеющая возможность выйти за рамки необходимости, преодолевающая природный детерминизм и совершающая трансцендирование. Только личность, обладающая сознанием, волей и свободой выбора, имеющая собственные цели и ценности.

В самоидентичности происходит двукратное восхождение, двойной рывок человека к свободе. Сначала субъект восходит от следования внешней необходимости к реализации внутренней потребности, проявлению скрытых внутренних причин, т.е. к самораскрытию своей сущности, воплощению человеческой природы. А затем совершается преодоление субъектом зависимости от своей внутренней природы и начинается идентичность чистого желания, совершенное проявление свободы воли и творчества. Субъект испытывается свободой, которая может оказаться искушением, соблазном, человек может заиграться, заблудиться в лабиринтах свободы. Именно поэтому свобода человека должна ограничиваться, уравниваться принятием человеком некоторой иерархии ценностей, согласием с аксиологической системой. Ценность предстает как предел изменчивости и граница воли, мера свободы. В идентичности необходимость уступает место целесообразности, а затем ценности. Категория смысла оказывается более значимой, чем «закон». «Причина» заменяется «целью», «возможное» — «должным».



Характеристикой субъекта является свобода выбора, способность выбирать свое будущее и самого себя. Этот выбор совершенно непредсказуем, он может оказаться неожиданным даже для самого субъекта. Тогда реализуется спонтанность сознания, свободного, автономного, проектирование субъектом себя и проецирование вовне. Происходит преобразование, перекодирование смыслов, утверждение своих ценностей.

Остается нерешенным вопрос — с чего начинается личность, что является основанием для этого первоначально выбора, который затем определяет все остальное? Это не может быть предопределенность, заданность Богом или природой человека. Для объяснения этого феномена лучше всего подходит понятие спонтанности, непредсказуемости первого шага. Именно здесь проявляется чистая свобода, самопроизвольное действие, ничем не обусловленный выбор.

Спонтанность предстает как *экзистенция*, первозданность, стихийность, подлинность, естественность. В жизни человека важнейшее место занимают экстремальные ситуации и пограничные состояния, когда мгновенно, внерационально совершается некий выбор, определяющий судьбу. При этом обнаруживается предел индивидуальных возможностей, радикальный опыт показывает масштаб человеческого в человеке, эти события указывают на нечто Иное, могут стать местом встречи с принципиально Другим.

Спонтанность проявляется как *воля*, способная к самознанию, самовыражению и самореализации. Это не абстрактная мировая воля, а воля конкретного человека, центрированная в субъекте. Личность является источником воли и свободы. Небытие не может быть основанием свободы. Только Божественное сверхбытие за счет своей полноты и неисчерпаемости может отпустить человека в пространство свободы и потом принять его обратно, покрыв все издержки.

Подобие человеческой личности Божественной, возможность преображения и обожения человека придает свободе позитивный смысл, подлинный масштаб и перспективу.

Свобода личности распространяется даже на саму личность, ее самоидентичность. Субъект может выбирать, изменять самого себя, осуществлять тот или иной проект, стать иным, другим. Личность всегда больше, шире человеческой природы.

Именно в личности добавляются новые степени свободы, преодолевается природная ограниченность и обусловленность человека, происходит выход за пределы определенной сущности, совершается прорыв в другие измерения бытия. Идентичность разрывает границы локального бытия и дает возможность преодоления любых пределов и приобщения к абсолютному бытию. «Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо с нами, при нас и для нас <...> мы сами есмь в этом бытии, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя лишь через его собственное самооткровение в нас»<sup>11</sup>.

В идентичности происходит выход человека из себя, за собственные пределы, трансцендирование к новым смыслам и ценностям. Открывается возможность стать другим, стать чем-то большим, чем есть. Это восполнение человека, дополнение его до универсума, восхождение к абсолютному. «Самодентификация — не что иное, как один из модусов существования и проявления абсолютного»<sup>12</sup>. Суть идентичности состоит в трансценденции, т.е. в постоянном преодолении любых форм предметно сущего, любых границ.

Идентичность предстает как *трансцендирование*, выход человека за пределы самого себя, проявление трансцендентного, высшего, Абсолюта, открытости человеческой природы и ее причастности Абсолюту. Трансцендирование — это выход в необусловленность, необусловленное. Как писал

<sup>11</sup> Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 285.

<sup>12</sup> Тульчинский Г. Указ. соч. С. 218.

Делез: «Где человек в отсутствие Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности?»<sup>13</sup>.

Подлинная идентичность трансцендентна, так как выходит за пределы всякого возможного в сущем опыта. Неверно считать, что человек есть то, что он есть. Человек всегда есть то, что он не есть, но чем он может стать. И, более того, человек есть то, чем он стать не может. Только сверхбытие открывает перед человеком возможность невозможного при условии взаимного встречного движения личности и Личности. Идентичность должна быть соотнесена с такими феноменами полного трансцендирования, как преображение, спасение и обожение, которые могут быть реализованы только в контексте христианства.

<sup>13</sup> Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 168.



## РАЗДЕЛ X ПЕДАГОГИКА

## МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫХ ДИСЦИПЛИН СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ФАДДЕЯ (УСПЕНСКОГО), АРХИЕПИСКОПА ТВЕРСКОГО

Возрождение активной миссионерской деятельности Церкви и системы катехизации требует переосмысления и использования традиций православной педагогической мысли. В свете этих задач важное значение имеет педагогический опыт, методические указания и разработки «учителя учителей»<sup>1</sup> священномученика Фаддея (Успенского), архиепископа Тверского.

Священномученик Фаддей (в миру Иван Васильевич Успенский; 1872–1937) сумел совместить два трудно соединяемых пути, став выдающимся учителем-архипастырем. Много лет занимался он педагогической деятельностью. С 1987 года в Смоленской духовной семинарии он преподавал логику, психологию, философию, дидактику; с 1898 года в Минской духовной семинарии был преподавателем Священного Писания; в 1902 году в Уфимской духовной семинарии — преподавателем, а затем инспектором (уже в сане архимандрита); в конце 1902 года стал ректором Оленецкой духовной семинарии<sup>2</sup>. Он преподавал также на педагогических курсах для учителей церковноприходских школ (Смоленск (1898), Минск (1899–1900),

<sup>1</sup> Егорова М.А. Учитель учителей. Педагогические идеи священномученика Фаддея (Успенского), архиепископа Тверского // Вестник ПСТГУ. Педагогика. Психология. Вып. 2. С. 179.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 183.

Уфа (1901)). Плодом этой деятельности явились «Записки по дидактике» — главный труд по педагогике и воспитанию, изданный в Уфе в 1902 году. Опираясь на труды святителя Феофана Затворника, К.Д. Ушинского и других представителей отечественной педагогической мысли, священномученик Фаддей разъяснял и развивал задачи и смысл духовно-нравственного воспитания и образования. «Записки» не представляют собой цельного курса педагогики и дидактики, но в них затронуты наиболее важные вопросы учебно-воспитательной деятельности в церковно-приходской школе, методика преподавания Закона Божия и церковнославянского языка. Эта методика имеет особую актуальность для возрождающейся системы религиозного образования сегодня.

Большое значение в учебно-воспитательном процессе принадлежит личности учителя. Указывая на необходимость, кроме профессиональных, еще и нравственных качеств, архиепископ Фаддей раскрывает нравственный идеал учителя. Учителство — это призвание, требующее самоотверженного служения, огромной любви к детям. Любовь — великая побеждающая сила, сущность христианства. Святой характеризует ее не как минутное влечение сердца, а как постоянное настроение и рассматривает ее в контексте гимна любви, который дал апостол Павел в Первом послании к Коринфянам (см.: 1 Кор. 13, 4–8): «...она (любовь) долготерпит, не смущается детским непостоянством и слабостью воли, она милосердствует, т.е. во всем снисходит и все переносит, чем, наконец, смягчает самые огрубелые сердца, Она не ищет своего, т.е. заботится только о благе других, не прекращается в учителе даже в тех случаях, когда ученики за расположение и любовь учителя отплачивают неблагодарностью, нисколько не ценят и даже злоупотребляют любовью учителя. Она не раздражается, потому что слово, произносимое спокойно, без тени гнева и раздражения, всегда действует успешнее. Она не превозносится, не гордится и не мыслит зла, проникнутая истинным смирением, охотнее

винит не ученика, а себя — отыскивая причину недостатков ученика в себе самой: в недостаточно кротком обращении с учеником, в неумении высказать ему вину так, чтобы подействовать на его сердце, в собственной непредусмотрительности, о которой ученик не был предупрежден. Она *всему верит, всего надеется*, т.е. не теряет надежды на исправление детей, которых считает неисправимыми, потому что верит, что и в них сохранилась какая-либо искра добра, которая может воспламениться...»<sup>3</sup>.

Важное качество, неотделимое от любви, — справедливость. Нужна равномерность в отношении к детям. Не должно быть любимых детей, к которым учитель относился бы снисходительно, и нелюбимых, с которыми был бы очень строг. Любовь к детям должна быть разумной: она не покрывает недостатки учеников, а способствует их искоренению.

Еще одно качество учителя по призванию — добросовестность. Он должен относиться к своему служению как к долгу, тщательно готовиться к каждому уроку, стремиться сделать его интересным, учитывая особенности восприятия детей. Ему необходимы и такие качества, как твердость и последовательность. Учителю с твердым характером не надо тратить время, убеждая учеников в том, что они должны слушаться, и повторять свои требования. Учитель, обладающий твердостью и последовательностью характера в соединении с любовью и справедливостью к детям, приобретает в глазах детей уважение и авторитет.

«Все перечисленные качества, венцом которых служит любовь, этот, по выражению апостола, “союз совершенства”, истинное, последнее свое основание и как бы корень находит в вере...»<sup>4</sup>. Вера как живое общение с Богом проявляется, поддерживается и питается молитвой. Служение свое учитель

<sup>3</sup> Фаддей (Успенский), *свщмч.* Творения. Тверь: Булат, 2003. Книга 2. Записки по дидактике. С. 59–60.

<sup>4</sup> Там же. С. 63.

должен воспринимать как призвание Божие, и потому в вере и молитве должен искать утешение и укрепление своего духа.

Архиепископ Фаддей сравнивает учителя с земледельцем, который с молитвой бросает семя в землю, потому что не знает, прорастет ли оно. Так и учитель, бросая семя слова Божия в душу детей, не знает, даст ли оно плод. Учитель должен помнить, что только насаждает, возвращает же один лишь только Бог.

В своей педагогической концепции архиепископ Фаддей исходит из того, что учитель должен не только учить, но и воспитывать детей, и потому «Закон Божий есть главный предмет в школе и средоточие всего школьного обучения...»<sup>5</sup>. Святой видит отличие Закона Божия от других школьных предметов в том, что он развивает не только ум, но и все силы души.

Придавая воспитанию исключительно важное место в системе образования, архиепископ Фаддей подчеркивает мысль о том, что оно дается в семье. Стремление к Богу, добру — врожденные стремления человека, они естественны для него и коренятся в душе, которая, по выражению Тертуллиана, христианка, а значит, и истины христианской веры и нравственности не могут быть чуждыми для детей. Эти истины и являются основой религиозного обучения.

К предметам Закона Божия автор «Записок по дидактике» относит молитву, Священную Историю, катехизис и богослужение. Самое сильное природное влечение к Богу проявляется в молитве, и потому именно с молитвы должно начинаться религиозное обучение.

Чтобы сформировать в детях сознание необходимости молитвы и подготовить их к урокам Закона Божия, необходимы вступительные беседы, в которых учитель должен подвести детей к мысли о том, что окружающий нас мир — творение Божие, в котором проявляется Его воля, всемогущество, премудрость и благость, возбудить в детях чувство благодарности и

<sup>5</sup> Там же. С. 93.

любви ко Господу, желание чаще к Нему обращаться. Вступительные беседы необходимы и потому, что помогают выяснить, какими религиозными понятиями владеют дети, дают возможность дополнить или исправить неверно понятое. Во вступительных беседах дети должны усвоить основные понятия о Боге, без которых нельзя объяснять молитвы и изучать Священную Историю. Архиепископ Фаддей предлагает дать представление о следующих важных понятиях: «...о Боге Творце Промыслителе, Которым все создано, Который о всем заботится и в руках Которого вся наша жизнь: затем понятие о Троичности Лиц в Боге, о том, что Второе Лицо Пресвятой Троицы, Господь Иисус Христос, будучи Богом, сделался человеком, сошел на землю для спасения людей и родился на земле от Пресвятой Девы Марии, Которая, как Мать Божия называется Богородицею, что Он пострадал и умер на Кресте для нашего спасения. Сообщив подобные основные понятия во вступительных беседах, законоучитель может многие из основных истин сообщить постепенно при изучении молитв и Священной Истории...»<sup>6</sup>.

Раскрывая понятие молитвы, законоучитель должен дать представление и о внешних действиях, которыми она сопровождается: о крестном знамении, поклонах, коленопреклонениях, о том, как и когда их совершать, как принимать благословение. Эти видимые знаки молитвы будут возбуждать желание молиться и воспитывать благочестивое настроение души. В то же время архиепископ Фаддей рекомендует рассказывать об иконах, о том, зачем они нужны при молитве. Разъяснить значение крестного знамения он рекомендует после того, как дети узнают основные понятия о Боге и Лицах Святой Троицы. Методически важным является замечание о том, что вступительные беседы — не учебный урок, а живой разговор, в процессе которого дети должны показать свои познания о Боге, а задача учителя — исправить, уточнить и дополнить их.

<sup>6</sup> Там же. С. 97.

Архиепископ Фаддей дает советы о приемах и способах преподавания. Он обращает особое внимание на то, что изучение молитв должно носить практический характер. Молитва не только должна быть понятна для ума, но должна «...возбудить в детях соответствующие словам молитвы чувства, образовать в них навык к молитве, привить сознательную и живую потребность в ней...»<sup>7</sup>.

Рассматривая практические средства обучения молитве, архиепископ Фаддей основывается на особенностях детского восприятия, в котором преобладает не рассудок, а воображение и чувства, и потому необходимо, чтобы это были впечатления, питающие религиозные чувства. Дети склонны к подражанию, и еще одним средством обучения молитве является личный пример учителя. Задача наставника заключается в том, чтобы молитвенное подражание взрослым не было просто механическим копированием их действий, а прививалось к сердцу как осознанное и добровольное чувство.

Необходимо, чтобы молитва стала ежедневным, неопустительным жизненным правилом, воспринималась как долг, не исполнив который ребенок не мог бы чувствовать себя спокойно. В подтверждение этой мысли он приводит слова святителя Иннокентия, митрополита Московского: «...молитвою и непрерывным исполнением ее в назначенное время детям внушается, что они не животные (вольные), но чем-то обязаны, что есть Кто-то, Кому они должны поклоняться и кланяться иначе, нежели людям»<sup>8</sup>.

Молитвенное делание — путь долгий и трудный. Подчеркивая его последовательно усложняющийся характер, архиепископ Фаддей, опираясь на слова святителя Феофана Затворника, показывает, что нужно «всегда начинать с молитвы деятельной (т.е. чтения положенного правила, поклонов, стояния и т.п.); с нею должна быть умная (совершаемая с полным

<sup>7</sup> Там же. С. 98.

<sup>8</sup> Там же. С. 99.



вниманием к каждому слову молитвы), а за ней придет и сердечная». Но это не начало, а «предел молитвенного правила»<sup>9</sup>.

Архиепископ Фаддей рассматривает и сравнивает два различных взгляда на изучение молитвы. Сторонники одного из них, получившего распространение в 60-е годы XIX века, обращали особое внимание на то, чтобы молитва была понятна для ума, и потому, прежде чем изучать ее по-церковнославянски, раскрывалось ее содержание на основании соответствующих событий Священной Истории и давался русский перевод. Затем прочитывался церковнославянский вариант текста молитвы, рассматривались непонятные слова, делался перевод всей молитвы с русского на славянский и она выучивалась наизусть. Таким образом, в соответствии с данным способом, славянский текст молитвы, как непонятный детям, давался лишь в самом конце ее изучения.

Сторонники другого взгляда считали, что главная цель изучения молитв заключается не в том, чтобы сделать их понятной для ума, а в том, чтобы «возбудить в детях соответствующие словам молитвы религиозные чувства, ... заучивание значения непонятных слов только препятствует возбуждению религиозного чувства, ... в минуты действительного молитвенного восторга, например, во дни Пасхи, никому не будут приходить в голову подобные объяснения»<sup>10</sup>. В русском переводе молитва, считают они, теряет свое благодатное, священное значение.

Архиепископ Фаддей дает сравнительную оценку этим различным приемам и отвергает, как методически неправильный, путь изучения молитвы по церковнославянскому тексту без объяснений. В подтверждение этой мысли он приводит слова апостола Павла: *Стоящий на месте простолюдин как скажет: «аминь» при твоем благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь. Ты хорошо благодаришь, но другой не назидается* (1 Кор. 14. 16–17). Важно, чтобы объяснения

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 101.

были краткими и доступными для понимания детей, только тогда их смогут не только запомнить, но и понять. Святой соглашается с представителями второго взгляда и рекомендует начинать изучение молитвы со славянского текста: «Неужели славянский текст есть что-то совершенно непонятное и недоступное для детей, что совершенно невозможно давать его прежде русского?»<sup>11</sup>. После прочтения молитвы следует объяснить непонятные церковнославянские слова и, если необходимо, рассказать соответствующие события Священной Истории.

Каким же образом должен идти процесс изучения молитвы? Сначала она прочитывается четко, внятно объясняются отдельные слова и выражения, указывается главная мысль. Заучивание рекомендуется вести хором, сначала по малым частям, а затем по большим — до тех пор, пока не будет произноситься вся молитва. Для того чтобы усилить работу памяти, можно, считает архиепископ Фаддей, предложить повторить часть молитвы одной группе учеников, затем — другой, пока текст не запомнят все.

Священномученик Фадеей рассматривает вопрос о порядке, в котором должен идти процесс изучения молитв. И здесь существуют различные мнения: изучать молитвы сначала утренние, а затем вечерние, совместно ли со Священной Историей (это делает их более понятными для детей)? Целесообразным, «естественным» называет он тот порядок, когда изучение молитв начинается от наиболее кратких и простых к более обширным и сложным. Не следует откладывать изучение таких важных молитв, как «Царю Небесный» и «Отче наш».

Методические рекомендации касаются преподавания и Священной Истории. Начинать изучение данного предмета архиепископ Фаддей советует с первого года обучения в школе — он легче других, в процессе изучения закладываются основы для понимания молитв, катехизиса и богослужения.

<sup>11</sup> Там же. С. 102.

Самым главным и простым средством для преподавания Священной Истории является рассказ, который должен отличаться живостью и наглядностью, сохранять последовательность событий.

К рассказу из Священной Истории необходимо применять особое требование — назидательность, которая проявляется не в отвлеченном рассуждении о добродетелях, а в воздействии на сердце. Рассказ должен служить источником знаний, обогащать нравственный опыт детей, выполняя функции положительного примера в воспитании. Святой Фаддей указывает на педагогический прием Иисуса Христа — выявление нравственного смысла притчи с помощью вопроса: «Он, сказав притчу, спрашивал слушателей, чтобы они сами сделали вывод из притчи — ясный и неотразимый. Например, рассказав притчу о милосердном самарянине, Господь довел Своим вопросом законника до сознания, что ближний — всякий человек, нуждающийся в милости с нашей стороны; то же самое в притчах о двух должниках на вечере у Симона и т.д...»<sup>12</sup>.

Наглядность рассказа зависит от умения учителя ясно и четко показать те черты в жизни праведника, которые делают его великим и должны быть примером для подражания (например, кротость и любовь Моисея к своему народу, ревность пророка Илии). Назидательность рассказа зависит также от собственного настроения законоучителя, от его способности эмоционально, живо передать соответствующие события и подчеркнуть их воспитательное значение. Речь рассказчика должна соответствовать возвышенному содержанию рассказа: быть простой, без сокращенных слов и оборотов речи, с собственными словами действующих лиц.

Наиболее «понятной и занимательной» для восприятия детей является Священная История Ветхого Завета. Архиепископ Фаддей аргументирует это положение словами Льва Толстого: «Ветхий Завет запоминался и рассказывался

<sup>12</sup> Там же. С. 107.

страстно, с восторгом и в классе, и дома и запоминался так, что через два месяца после рассказа дети из головы писали Священную Историю в тетрадях с весьма незначительными пропусками»<sup>13</sup>. Но Толстой, считает он, говорит об увлекательности ветхозаветных рассказов и не видит главного — их назидательного, нравственно-воспитательного значения.

При преподавании Священной Истории Ветхого Завета необходимо, указывает автор «Записок», обращать особое внимание на простоту жизни патриархов. В связи с этим должны рассматриваться такие примеры из жизни патриархальных времен, которые учат почитать родителей (история Исаака), взаимоотношениям в семье (история Иосифа). Из Священной Истории Ветхого Завета дети увидят, как возникли многие обычаи (например, обычай погребать покойных в семейных могилах), как возникла власть вождей и царская власть, как Сам Господь избрал в вожди Моисея, в первосвященники Аарона и наказал восставших против этой власти Корея, Дафана и Авирона с сообщниками, как Он избрал Саула на царство. Ветхозаветная история особенно ясно показывает, как Бог управляет историей еврейского народа, а это укрепляет в детях веру в то, что миром управляет Воля Всевышнего.

Особое внимание учитель должен обращать на прообразовательное значение ветхозаветных повествований: жертвоприношение Исаака, таинственная лестница Иакова, Непалимая Купина, медный змей, спасение пророка Ионы — всё это сделает понятными для детей чтения из Ветхого Завета во время богослужения и глубже поможет понять иконописные изображения. Важно раскрыть детям сущность пророчеств Моисея, Давида о Спасителе, пророчество Исаии о Мессии, например, о рождении от Девы Эммануила, пророчество Даниила о семидесяти седмицах, об истукане, знаменовавшем царства мира, о Камне, который, оторвавшись от горы, наполнил Вселенную, т.е. о Царстве Христовом.

<sup>13</sup> Там же. С. 109.

Изучение Священной Истории Нового Завета должно показать детям, что Господь наш Иисус Христос пришел в мир ради нашего спасения. Особенно важно, считает архиепископ Фаддей, раскрыть сущность Его учения, излагать которое рекомендуется ближе к тексту, иногда читая непосредственно сам текст Евангелия: «Слова Спасителя нельзя заменить никакими человеческими словами»<sup>14</sup>.

Изучение Священной Истории необходимо дополнять некоторыми сведениями из общецерковной истории (двенадцатые праздники, Вселенские Соборы и т.д.) и из истории Русской Церкви (зарождение христианства на Руси, происхождение раскола, святые места и т.д.).

Для лучшего восприятия архиепископ Фаддей рекомендует в процессе обучения использовать картины и другие наглядные пособия, но предостерегает, что делать это нужно с осторожностью: картины не должны содержать свободных интерпретаций художника, нарушать благоговейные чувства детей, должны основываться на Библии. Можно, считает он, использовать картины, которые закрепляют прочитанное с помощью образного восприятия и дают возможность, например, представить ту местность, в которой происходят события, упоминаемые в Библии, зрительно воспринимать священнические одежды того времени, чертежи скинии и храма, карту Палестины, с помощью которой дети могут наглядно следить за путешествием израильтян в Землю Обетованную или Господа Иисуса Христа и Его апостолов по городам и селениям. Все это помогает лучше понять и закрепить в сознании детей содержание рассказа.

Методические советы и рекомендации касаются и преподавания катехизиса. Основой для его изучения служит «Пространный православный катехизис» святителя Московского Филарета (Дроздова). Главный упор делается на изучение «Символа веры», объясняющего, во что нужно верить

<sup>14</sup> Там же. С. 111.

православному христианину, молитвы «Отче наш», в которой содержится учение о молитве, десяти заповедей как учения о том, как нужно жить и каковы христианские обязанности. Заповеди блаженств рекомендуется рассматривать в процессе изучения Священной Истории Нового Завета.

Архиепископ Фаддей подчеркивает, что катехизис является наиболее трудным из всех предметов Закона Божия. При его изучении дети должны, основываясь на знаниях, полученных по Священной Истории, учиться самостоятельно рассуждать, вникать в сущность христианского вероучения. Он не соглашается с мнением, что катехизис следует изучать совместно со Священной Историей и что именно катехизис (а не Священная История) должен быть положен в основу изучения Закона Божия, и считает более естественным порядок, в соответствии с которым выводы должны следовать за событиями, на которых они основаны.

Преподавание катехизиса не должно быть формальным, сухим и безынтересным, включающим только одни определения, информация должна быть преподнесена доступно и интересно: «Догматы веры христианской суть живые истины, близкие и дорогие сердцу человека. Что, например, должно быть ближе сердцу христианина, как не мысль о крестных страданиях Христовых, которыми они избавлены от греха, проклятия, тяготевшего над ними, и вечной смерти? На эту близость сердцу истин христианской веры, на жизненное их значение и следует постоянно указывать детям...»<sup>15</sup>. Важно показать также, что истины веры тесно связаны с жизнью, при рассмотрении их обращаться к личному опыту детей, например, напомнить о чувствах благодарности и любви к Спасителю в дни Страстной седмицы, чувствах, которые возникают после исповеди и Причастия.

Для более живого изложения уроков по катехизису учитель может опираться на знания детей по Священной Истории,

<sup>15</sup> Там же. С. 115.

например, при объяснении догматов, связанных с земной жизнью Иисуса Христа. Можно связать уроки катехизации с уроками богослужения: объяснение 4-го члена Символа веры — с Литургией верных, 9-го — с уроком о храме, в котором собираются верующие для молитвы, и т.д.

Говоря о характере преподавания значения богослужения, архиепископ Фаддей основывается на объяснительной записке к программе церковноприходских школ и подчеркивает, что «оно должно иметь характер практический, должно помочь детям понимать язык Церкви, значение ее священнодействий и через это удобнее воспринимать то воспитательное влияние Церкви, которое по выходе из школы будет продолжаться всю жизнь»<sup>16</sup>.

Особого объяснения требуют различные священнодействия и обряды, совершаемые в процессе богослужения. Для более глубокого их понимания автор «Записок» советует посещать богослужения, а затем обсуждать увиденное. При этом, считает он, не следует вдаваться в подробности Устава, давать исторические сведения об обрядах, таинственное истолкование их значения, а дать их доступное и простое объяснение. Следует указать на общее значение службы и некоторых песнопений и особо остановиться на Божественной литургии, которая «совершается на земле, но чинопоследование имеет вещей небесных»<sup>17</sup>, объяснить всю ее важность и значение. Кроме объяснения смысла отдельных церковных служб полезно, считает архиепископ Фаддей, объяснять детям чтения из Евангелия, а также изучать тропари воскресных праздников. Все это поможет воспринять детям красоту христианского богослужения.

Архиепископ Фаддей рассматривает различные системы преподавания Закона Божия: совместную, последовательную и концентрическую. При совместной системе основным пред-

<sup>16</sup> Там же. С. 11.

<sup>17</sup> Там же.

метом является Священная История и в процессе ее изучения должны быть рассмотрены истины веры, основы христианской нравственности, входящие в состав катехизиса. При изложении событий Священной Истории можно объяснить соответствующие молитвы и в богослужении. Многое становится понятным благодаря изучению Священной Истории, например, устройство храма, употребление ветхозаветных книг, пения при богослужении, установление таинств. Но эта система имеет и ряд недостатков. Только Священная История при этом имеет вид цельного предмета, другие же изучаются без определенного порядка и представления о них отрывочны. Сторонники системы совместного обучения считают, что все знания по различным предметам Закона Божия усваиваются в живой связи между собой и таким образом лучше воспринимаются, но того же можно достигнуть и при последовательном обучении, если знания, полученные на уроках изучения молитв, Священной Истории, катехизиса и богослужения рассматривать во взаимной связи друг с другом. Удобнее изучать предметы Закона Божия последовательно.

Концентрическая система преподавания Закона Божия состоит в том, что каждый год дети приобретают законченный круг знаний, который в каждом следующем году расширяется. Но и при этой системе, отмечает святой Фаддей, нет цельности предметов, и приходится сокращать курс, чтобы сообщить сведения по другим предметам. Удобнее пользоваться, считает он, только преимуществами этой системы при последовательном прохождении Закона Божия: «Например, если дети среднего и младшего отделений изучают молитвы и Священную Историю вместе, то от первых можно требовать усвоения большего числа сведений, чем от вторых; одних заставить связно передать все, других только ответить на более важные вопросы и т.д.»<sup>18</sup>. Для лучшего усвоения и закрепления материала по Закону Божию архиепископ Фаддей рекомендует соединять

<sup>18</sup> Там же. С. 13.

два класса: например, младшие изучают молитвы со средними, а средние со старшими при изучении богослужения.

Священномученик Фаддей, архиепископ Тверской, много лет занимался педагогической деятельностью и являл собой образец учителя, о чем свидетельствует синодальный ревизор, помощник имперского наблюдателя церковных школ, действительный статский советник В.Т. Георгиевский. В своей записке на имя архиепископа Волынского Антония он пишет: «Давно не переживал таких светлых минут, какие <...> пережил в течение трех дней пребывания на учительских курсах в Житомире! Что за человек этот кристально чистый как драгоценнейший сосуд из горного хрусталя, Владыка Фаддей! Как из усердно воззженной лампы, струится от него теплый, мягкий свет. Как ласково греет и затем воспаляет сердечные чувства, увлекая на все чистое, светлое и доброе. Его лекции, полные эрудиции, новых и интересных доводов в защиту и уважение идеалов церковной школы, доставили мне много истинных наслаждений...»<sup>19</sup>.

«Записки по дидактике» архиепископа Фаддея содержат не только вопросы общей дидактики: о задачах начальной школы, о воспитании, о требованиях к учителю, о процессе обучения, о дисциплине и других учебно-воспитательных средствах, но и ценнейший методический материал с приложением конспектов практических уроков по Закону Божию и церковнославянскому языку.

Преемственность — важнейший показатель духовного здоровья человека и общества. Педагогический опыт священномученика Фаддея (Успенского) есть живая нить, связывающая святоотеческую педагогику с современностью. Духовное наследие святого мало изучено, но востребовано сегодня и ждет своих почитателей и продолжателей в лице, прежде всего, преподавателей воскресных школ. Оно окажет благотворное влияние на систему не только религиозного, но и светского воспитания.

<sup>19</sup> Фаддей (Успенский), *свщмч.* Радуйтесь! М., 1998. С. 4.



## РАЗДЕЛ XI ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА



## АГИОГРАФИЯ КАК ЖАНР РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XIX—XX ВЕКОВ

XX век ознаменовался в истории Русской Православной Церкви событиями, значение которых еще предстоит осознать. Небывало жестокие гонения, сравнимые с гонениями первых веков христианства, сонм мучеников и исповедников, положивших свои жизни за веру Христову, явили миру новую эпоху русской святости. Осознать произошедшее, извлечь из него исторические и нравственные уроки — важнейшие задачи для нас, их потомков и наследников в вере.

Вместе с канонизацией святых возрождается и отечественная агиография. Важной задачей становится написание житий святых, прославленных Церковью в XX веке, а также тех, прославление которых — дело ближайшего будущего. Русская Православная Церковь уже приступила к ее решению. Таким образом, в последние десятилетия произошел небывалый всплеск в развитии агиографической литературы. Если в XIX веке было написано всего несколько житий святых, прославленных в течение столетия, то в последнее время количество новопрославленных святых исчисляется сотнями. Все это заставляет с особым вниманием отнестись к проблемам современной агиографии.

Особым обстоятельством является то, что подавляющее большинство новопрославленных святых — мученики, а именно этот род святых до начала XX века не имел большого значения в истории Русской Церкви и, соответственно, в русской агиографии. Совершенно иная картина открыва-

ется перед нами в новейшей истории Русской Церкви, когда мученичество и исповедничество становятся лицом русской святости в XX веке.

Сам по себе жанр жития — явление очень устойчивое и традиционное, формировавшееся на протяжении сотен лет и мало изменившееся за время, предшествующее рассматриваемому периоду. При этом современная культура, в том числе и литературная, коренным образом отличается от культуры, органической частью которой являлся житийный жанр. В эпоху, в которой даже классический литературный язык Пушкина и Достоевского с трудом воспринимается иными современными читателями, житийный канон, отражающий литературные нормы и мировоззрение средних веков христианства, часто бывает непонятен даже верующему человеку.

Житийный жанр возник в Древней Руси вместе с письменностью. Возникновение древнерусской письменной культуры носило особый характер, она возникла в результате трансплантации на Русь византийской культуры. В отношении русской литературы, как убедительно показал Д.С. Лихачев, можно говорить не о влиянии, а о переносе византийской литературы на русскую почву. Оно не изменило, не преобразовало язычества — оно его заменило и, в конечном счете, уничтожило. Также и византийская литература не могла повлиять на русскую литературу, так как последней по существу не было — на Руси не знали письменных произведений до появления переводной литературы<sup>1</sup>.

XIX век был для России временем продолжающейся секуляризации культуры и общества. К этому времени история секуляризации в России насчитывала уже не одно столетие. Процесс отхода от целостной церковности и создание нового стиля «мирской» жизни начался приблизительно уже с конца XV века. С самого начала этот процесс был осложнен

<sup>1</sup> См.: Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 1. Развитие русской литературы X—XVII веков. С. 37–45.

тем, что новый стиль жизни формировался под влиянием западной светской жизни, притягательность которой для русских людей была чрезвычайно сильна. Процесс секуляризации принимает острые формы после Смутного времени, т.е. с половины XVII века. С начала XVIII столетия под прямым наблюдением и по строгому приказу государственной власти насаждаются формы западного быта. Эти перемены отвечали, конечно, внутренним сдвигам, происходившим в русской душе, — и прежде всего внутренней секуляризации, которая создавала потребность и внешнего своего выражения<sup>2</sup>.

С начала преобразований Петра I новый стиль жизни формируется в верхних слоях русского общества с такой быстротой, что уже через несколько десятилетий старый быт сохранился в целостности лишь в провинции — у простого народа и старообрядцев. В это время возникает самостоятельная светская культура, уже не имеющая связи с церковным сознанием. Процесс создания светской культуры идет вне Церкви и независимо от нее, а иногда даже и в сознательном противопоставлении себя церковному сознанию: рождается светская культура, открывающая простор для «мирских» интересов и развлечений<sup>3</sup>.

Как отмечает протоиерей Василий Зеньковский, светская культура в России есть явление распада предшествовавшей ей церковной культуры. Это происхождение светской культуры из религиозного корня дает себя знать в том, что в светской культуре всегда есть своя религиозная стихия, свой внецерковный мистицизм. Идеал, одушевляющий светскую культуру, есть не что иное, как христианское учение о Царстве Божиим — но уже всецело земном и созидаемом людьми без Бога. Деятели культуры обычно настолько внецерковны в самых основах и глубинах своей творческой жизни, что сре-

<sup>2</sup> См.: *Зеньковский В.В., прот.* История русской философии. Л., 1991. Т. I. Ч. 1. С. 83.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 55–56.

ди них одинаково возможны и дружелюбное и враждебное отношение к Церкви. Но в обоих случаях светская культура стихийно движется в сторону вытеснения Церкви из жизни<sup>4</sup>.

Древнерусская литература неотделима от церковнославянского языка. Этот язык во многом определяет литературный облик древнерусских произведений. До конца XVII века позиции церковнославянского языка в языковом, а значит, и в культурном сознании были чрезвычайно прочны. С началом секуляризации его твердое положение ослабевает, он начинает вытесняться из центра языковой жизни. Сотворенная по воле Петра I «новая культура должна была создать для себя новый язык, отличный от традиционного»<sup>5</sup>.

Языковое родство между голосом Церкви и голосом государства оказалось нарушенным. Литература и Церковь предстали как разные языковые субъекты. Церковнославянский язык начал ощущаться отчасти чужим, и вследствие этого причастная ему церковная литература воспринималась как что-то удаленное от центра культурной жизни. Более того, к ней нередко относились как к литературе на другом языке, языке «семинарском».

Можно констатировать, что даже для церковных писателей изменилось то место, которое занимала в их самосознании церковнославянская литературно-языковая традиция. Она перестает ощущаться как фундамент, лежащий в основе культуры, становится чем-то маргинальным. А в центр однозначно выходит светский язык, созданный с опорой на естественное словоупотребление и возникший вне церковных стен. Именно с его позиций теперь оценивается все происходящее в словесности, в том числе — и духовной<sup>6</sup>.

Это приводит к тому, что церковная литература все больше подпадает под влияние секуляризованной светской

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 82–83.

<sup>5</sup> *Живов В.М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 73.

<sup>6</sup> См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 82–83.

литературы. В XIX веке практически вся церковная литература, в том числе и жития святых, пишется уже не на славянском, а на русском языке. Со сменой языка происходит и коренная перестройка всех жанров церковной словесности. Теперь она живет и развивается не по родным для нее правилам древнерусской литературы, а по общим законам русской, а теперь уже, значит, и европейской литературы, что явилось ознаменованием конца всей предшествующей литературной эпохи, возникновением постриторической культуры.

XIX век не дал обильного материала для русской агиографии. В течение всего столетия произошли только четыре общецерковные канонизации, причем все новопрославленные святые принадлежали к святительскому чину. Первым святым, канонизированным в XIX веке, был Иннокентий, первый епископ Иркутский, скончавшийся в 1731 году. Вторым святым был Митрофан, епископ Воронежский, скончавшийся в 1703 году. Почти через тридцать лет после святителя Митрофана был канонизован другой Воронежский епископ, Тихон. Четвертым и последним святым, канонизованным в XIX веке, был Феодосий Угличский, архиепископ Черниговский.

В XIX веке начинается научное изучение истории русской литературы. В этой связи достаточно назвать имена С.П. Шевырева и А.П. Пыпина; древнерусскую литературу и культуру исследуют Ф.И. Буслаев, М.И. Сухомлинов и многие другие. В течение XIX столетия создается целый ряд исследовательских работ по русской агиологии.

С этого момента агиографический канон существует не только в литературной традиции — отныне он четко описан и зафиксирован в научно-исследовательской литературе. Автор, пишущий в агиографическом жанре, имеет возможность не только равняться на своих предшественников, подражать известной ему литературной традиции, но может непосредственно выяснить для себя, что такое житийный ка-

нон вообще и каковы его основные законы и особенности. Взгляду писателя открывается история развития агиографии, ее место и значение для русской литературы в целом. Таким образом, в XIX веке впервые происходит самоосознание жития как литературного жанра.

По сравнению с описанным веком, в XX столетии сложилась принципиально иная историческая ситуация. В течение этого века произошли глобальные потрясения, коренным образом изменившие весь ход истории России и Русской Православной Церкви. Эти потрясения не могли не отразиться самым серьезным образом на всей церковной жизни и, в частности, на судьбе житийного жанра.

Агиографический жанр в конце XX века находится в стадии своего возрождения. Среди авторов житий нет единства в понимании целей и задач, в выборе литературных средств. Тем не менее, просматриваются некоторые общие тенденции, свойственные большинству агиографических произведений.

В первую очередь это тенденция к беллетризации жития, стремление сделать этот жанр более художественным, тем самым облегчив его восприятие для современного читателя. Авторы, сохраняя точность в передаче исторических событий, описывают их в достаточно яркой, непосредственной художественной манере. Живость литературных образов, динамика развития событий создают значительный контраст с историческим житием XIX века. В то же время эти особенности в некоторой степени сближают современное житие с образцами древнерусской литературы. В древнерусской агиографии сюжетные и художественно-изобразительные качества произведения также имели большое значение. Они иногда даже становились важнее, чем точность передачи исторических событий. Разница между древнерусским и современным подходом к написанию жития заключается в том, что древнерусский книжник руководствовался при этом нормами сложившейся жанровой традиции, а современный

писатель — своим пониманием литературных задач жанра и, во многом, нормами современной светской литературы.

В то же время многие современные агиографы отказываются от собственного разъяснения излагаемых фактов. В произведении отсутствует голос автора, рассказчик все события выносит непосредственно на суд самого читателя. Автор стремится донести до читателя голос самого подвижника, не внося в его звучание своих собственных комментариев.

Все сказанное свидетельствует о переосмыслении задач агиографического жанра в новейшее время. Традиционной целью написания жития было прославление святого через раскрытие соответствия его жизни идеалу святости, при этом основной задачей жития было наставить читателя в христианских добродетелях, ведущих к достижению этого идеала. В новейшее время такое дидактическое понимание агиографического жанра отходит на второй план. Гораздо больше современного писателя и читателя волнует возможность достижения святости в наше конкретное время, условия жизни в котором столь сильно отличаются от условий жизни древних подвижников. Какие они — святые современной эпохи, внешне живущие среди нас, но не принадлежащие к этому миру? — вот вопрос, который более всего волнует читателей агиографической литературы.

Это приводит к значительному усилению личностного начала и психологизма в современном житии. В нем теперь изображается не абстрактный идеал святости, а конкретная человеческая личность, стремящаяся и достигающая спасения, со всеми ее переживаниями, искушениями и неизбежными ошибками, совершаемыми ею на этом пути. Такое житие драматично, полно сложных перипетий и коллизий и лишено абсолютной однозначности, как и сама современная жизнь. Все эти изменения свидетельствуют об изменении самого типа современного читателя и автора агиографического произведения. Органическое сочетание такого понима-

ния жития с традициями этого древнего церковного жанра представляется достаточно проблематичным, оно еще не нашло своего однозначного воплощения в современной агиографической литературе.

Сравнение житий нового времени с древнерусским житийным канонem, а также исследование развития агиографии XIX–XX веков позволяют выявить магистральную тенденцию, определяющую движение житий. С выпадением жития из богослужения Православной Церкви его развитие во многом подчиняется общим закономерностям литературного процесса. Житие изменяется параллельно с другими литературными речевыми жанрами. При этом крайне существенно, что вся литература нового времени развивается в направлении все большей секуляризации, что определяет и возрастающую секуляризацию агиографического жанра.

## ВОСПРИЯТИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ «ЦЕРКОВНЫМИ» ЖИТЕЛЯМИ СЕЛА БЕЛОГОРНОЕ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ: ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Лингвокультурология как одно из направлений современной лингвистики является дисциплиной синтезирующего типа, изучающей язык и культуру в их совокупности и взаимодействии; таким образом, «структура языка и системная семантика его единиц коррелируют со структурой мышления и способом познания внешнего мира у того или иного народа»<sup>1</sup>. К способу мышления и познания внешнего, а также и внутреннего мира человека относится и религия (или религиозные направления). Выражение религиозного миропонимания активно изучается в социологическом, культурологическом, философском, а также лингвистическом аспектах. К последнему аспекту мы и обратимся в данном исследовании.

В Саратовской области много сел, в которых сосуществуют два религиозных направления — Православие и старообрядчество. К числу таких сел относится село Белогорное (некогда Самодуровка) Вольского района Саратовской области.

Ежегодно, в течение многих лет, в село Белогорное учеными СГУ имени Н.Г. Чернышевского организуются экспедиции с целью изучения лингвокультуры жителей: собираются материалы об истории села, языковых особенностях,

<sup>1</sup> Воробьев В.В. Лингвокультурология. М., 2008. С. 4–5.

создается диалектный текстовый корпус, материалы которого исследуются в статье.

Население села Белогорное сформировалось в основном из староверов, однако жителями деревни являются и люди, исповедующие православную веру. Нередко старообрядцы называют Самодуровку «старым Иерусалимом»: «с. Самодуровка есть начало и источник многих сел и городов, оно есть нравственная охрана и поддержка их»<sup>2</sup>, в Самодуровку обращались за настоятелем из разных городов (Новокузнецка, Вольска, Хвалынска, Сызрани и др.). На сегодняшний момент в Белогорном (Самодуровке) есть церковь и настоятель, которые поддерживают православных христиан — «церковных», или «мирских», как их называют старообрядцы.

Старообрядцы позиционируются как «истинно православные христиане», «поборники истинной веры». За долгие годы сложилась традиция старообрядческих богослужений, которые проводятся в молельной избе. Как отмечает священник Владислав Чернец, «самоуверенность старообрядцев была настолько велика, что выходило за пределы здравого смысла. Только себя они считали во всем правыми, а на остальных же смотрели сверху вниз, почитая себя спасшимися и святыми, знающими достижения Царствия Небесного»<sup>3</sup>. Такое отношение в среде старообрядцев существует и сейчас. К лингвистическому выражению культуры старообрядцев мы и обратимся.

В силу сложившейся ситуации религиозная тематика в селе Белогорном особенно актуальна (О.Ю. Крючкова)<sup>4</sup>, для

<sup>2</sup> Миссионерские сведения о расколе. Исторический очерк раскола о селе Самодуровка Хвалынского уезда в связи с развитием православия. Саратов, 1936.

<sup>3</sup> Чернец В., священник. Православная миссия среди старообрядцев Саратовского Поволжья в XIX в. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. 2. Саратов, 2008. С. 144.

<sup>4</sup> См.: Крючкова О.Ю. Христианское и языческое в русской народной традиционной культуре (на материале текстового корпуса говора с. Белогорное Саратовской области) // Известия Саратовского ун-та. Серия «Филология. Журналистика». 2008. Т. 8.



жителей села «Православие — это образ жизни»<sup>5</sup>. По мнению С.Е. Никитиной, «если религиозное учение регулярно реализуется в богослужении, если есть интерпретаторы этого учения, своей деятельностью заслуживающие уважение членов группы, если не только в богослужебной, но и в бытовой сферах (в том числе в сфере устной фольклорной традиции) действуют релевантные для этой группы запреты и регламентации, а связь письменной и устной традиций и умозрительна и очевидна, то можно говорить о живой конфессиональной традиции, которая накладывает печать на многие проявления жизненного уклада, в том числе на состав и функционирование устных текстов, а также на взаимоотношения с иноконфессиональными соседями»<sup>6</sup>. В разговоре многие жители так или иначе касаются темы религии и веры.

Так, жительница села Белогорное Мария Павловна Пухова относит себя к «церковным», но дружит со старообрядцами (кулугурами, как их называют в селе). Об истории названия села она говорит следующее: *а/ Самодуровка!?!// вот там/ вон там/ туда дальше// Климов дол есть за этими/ за кладбищами// там был родничок/ на них поселились// сделали там землянку// ну и это/ кулугурье поселилось// они отщепились от церкви// вот неправильно крест/ у нас вот так/ в церкви/ а у них вот так// а у нас только этим благословляет священник// вот этим вот// ну вот они и раскололись и стали сюда ближе// здесь тоже уже вселились/ а это село было мордовское// мордва сюда поселилась/ мы значит от мордвов// вот и когда/ вот значит они там поселились/ их обозвали самодуры/ и стали село называть Самодуровка/. Многие жители села поддерживают эту концепцию возникновения названия «Самодуровка».*

<sup>5</sup> Бойко Е.С. Тексты-апокрифы в социуме староверов на Енисее // Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты: Матер. межд. науч. конф. (Чита, ЗабГГПУ, 30–31 октября 2009 г.). Чита, 2009.

<sup>6</sup> Никитина С.Е. Голоса Самодуровки // Живая старина. 2007. № 3.

Православная вера противопоставляется старообрядческой по нескольким признакам:

1) **по признаку наличия/отсутствия креста.** У старообрядцев, как утверждают «церковные», креста нет: *а какая разница/ крест не разделился//нет// если староверы я считаю так/ если староверы/ там у них в Кривом Долу стоит крест/ если они такие набожные/ к вере это больно уж приравняются/ почему от этого креста нет исцеления?// правильно я говорю?// правильно// вот где-то есть источники какие-то образует Господь/ там исцеляется народ/ а вон это/ ну пускай может (нрзб) они причастия не принимают// понимаешь?// и у них вот где/ вот/ там/ где это/ крест стоит на сельсовете/ там все-таки крест стоит / а здесь вот они / монашки молятся/ у них креста нет/ и у них на кадилънице крест обломленный/.*

2) **по признаку наличия/отсутствия Святого Причастия.** Причащение Святых Христовых Таин существует только у «церковных», у старообрядцев его нет. По этой причине некоторые старообрядцы переходили в веру православную. Таким образом поступил дед Марии Павловны: *а он (дедушка. — Т.Б.) был тоже кулугурин// и вот он дочитался/ у него книг было... в сенях чуланчик был/ и вот эти вот книги у них были/ и он дочитался до того/ что без святого причастия спастись нельзя/ и он перешел в наше/ церковное// а мама вышла тоже за церковного// а бабушка уж очень долго/ жена его/ мамина мать/ долго не переходила в церковь// она была монашкой/ а монахи/ у них вот эти книги как церковь тоже// и он ее все-таки так и перетянул в церковь// а тут и стали кулугуры/ это его купили!// а тебе-то что?/ а двоюродный дедушка по папиной// да по папиной родне/ был дедушка Яша/ он мне двоюродный брат// двоюродный брат моего дедушки по папе// так и его/ он тоже был священник/ вот так они жили/.*

3) **по внешнему виду.** Старообрядцы обязательно должны молиться в черном платке «под булавочку»: *а вот чтоб прийти молиться у них (старообрядцев. — Т.Б.) обязательно*

*надо платье/ и вот под булавочку// платок черный/ ну цветной бывает/ и сарафан длинный/ а у нас в чем пришел/ только чтоб платочком прикрыть и коротким рукавом не велит тоже такие// вот и отличия все//.*

4) **по поведению.** Старообрядцы не дают пить из своей посуды чужим людям: *Вот самодуры были/ от зелени чего-то// С кружки не давали/ из ковша чего-то... или: Мы ничего/ Они (старообрядцы.— Т.Б.)ничего/ Даже молиться когда приглашают/ Так/ Они, раз предки у них такой религии/ так/ Прежде/ раньше/ правильно мне пить не дадут/ они так не садут туда/ Сейчас вот другую посуду дадут, пить/.*

Пение и чтение молитв различается, что нередко отмечают жители села: *И чем они отличаются, не знаете?/ — Да вот разны голоса! Они дети/ а вот на разны голоса! Мы по-своему они по-своему// Мы по-церковному а они/ по своему мотиву/.*

«Церковные» отмечают «вымирание» старообрядческой веры, ее растворение: *ну они уже сейчас все и в церковь некоторые стали ходить // ладан тоже там берут / ну а где им больше брать/ а это они вот сейчас// уже поколение уже уходит все / а молодежь/ большинство сейчас в церковь// большинство/.* Процесс «вымирания» выражается и в отсутствии единства, в наличии нескольких разновидностей старообрядческой веры: *У них видишь что/ у них все разделяется на десять еще вер и на пятнадцать/ А у нас/ ну вот одна...// Они разделяются/ И у каждого свой устав/ У одной веры такая/ монашки там/ и верховы и так/ То нижние/ то верховы/ то Совмины/ (последние названы по фамилии лидера одной разновидности старообрядческой веры.— Т.Б.).*

Таким образом, восприятие старообрядцев «церковными» отмечено на нескольких уровнях: внешний вид, поведение, религиозные обряды, которые в синтезе дают представление о культуре и существовании старообрядцев в современном мире.

**ГЕРАСИМОВА Л.Е.,**  
*кандидат филологических наук,*  
**профессор (Саратовский**  
**государственный университет)**

## **ДУХОВНЫЙ ОПЫТ РУССКОГО XX ВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ А.И. СОЛЖЕНИЦЫНА**

Духовный опыт XX века А.И. Солженицын впитывал из вспышек «зэческих памятей» в ГУЛаге, из общения со священниками и мирянами эмиграции, из книг религиозных философов, из страдальческих писем со всей страны и многочисленных встреч с русскими людьми 90-х годов. Неповторимый личный опыт «одного из свидетелей и страдателей бесконечно жестокого века России»<sup>1</sup> был и материалом, и критерием, и вопрошанием. В «Архипелаге ГУЛаге», в «Красном Колесе», в мемуарных книгах и публицистике запечатлены не только личный духовный опыт писателя, но и трудный процесс освоения им коллективного опыта, «глубины духовных опасностей, оскалившихся на наш век и на наш народ»<sup>2</sup>. В «Архипелаге» мы видим цепь духовных потрясений, отчаяний, обнадеживающих открытий автора. Например, после встречи в Бутырской тюрьме с Борисом Гаммеровым и разговора с ним о Боге: «... а тут еще одна молодежь выросла и тронулась! Да не туда ли тронулась? Не туда ли, куда мы не могли б и осмелиться? — не так были воспитаны»<sup>3</sup>. В публицистике Солженицын не раз говорит о постепенности

<sup>1</sup> Солженицын А.И. Россия в обвале. М., 1998. С. 3.

<sup>2</sup> Солженицын А.И. Третьему Собору Зарубежной Русской Церкви // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. М., 2001. Т. 7: В Советском Союзе. 1967–1974; На Западе. 1974–1989. С. 164.

<sup>3</sup> Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛаг. 1918–1956. Опыт художественного исследования // Солженицын А.И. Малое собр. соч.: В 7 т. М., 1991. Т. 5. С. 424.

прозрения. В 1974 году он признается: «Это *теперь* мы обучились, да и то не все, что людовраждебной силе, впервые вообще узнанной в XX веке и первыми нами, в России, недопустимо духовно подчиняться никогда ни на вершок: всегда — гибель»<sup>4</sup>.

Реконструируемая из всего творчества А.И. Солженицына его духовная позиция близка к тому «внутреннему устройению», о котором писал в своем дневнике замечательный проповедник и богослов XX века протопресвитер Александр Шмеман как о «триединой» интуиции, о «постоянном хранении даже не сознанием, а именно нутром, душой следующих “отнесенностей”»: “Космическая” — это само чувство *жизни* *hinc et nunc*, это хранение душой общения с космосом: природа, “это” время, свет, сам во всем этом. <...> Мир — как постоянно даруемый и постоянно принимаемый дар. Благодарность. Радость. И в этом смысле — сама жизнь как молитва.

“Историческая”. Это — внутренняя отнесенность к своему *делу, месту, призванию*. <...> Тут молитва о помощи, молитва-экзорцизм, молитва-прояснение (“дай силу принять...”).

И, наконец, “эсхатологическая”. Отнесенность к последнему, к взыскуемому и ожидаемому: “Да придет Царствие Твое...”<sup>5</sup>.

Через всю жизнь, все произведения А.И. Солженицына проходит его убеждение: «... в этот страшный Двадцатый век нам открыт путь большого духовного возвышения»<sup>6</sup>. Путь этот видится в контексте Большого времени: «тысячелетнего духовного устояния». Солженицыну важно восстановить

<sup>4</sup> *Солженицын А.И.* Третьему Собору Зарубежной Русской Церкви... С. 160.

<sup>5</sup> *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983 / Сост., подгот. текста У.С. Шмеман, Н.А. Струве, Е.Ю. Дорман; предисл. С.А. Шмемана; прим. Е.Ю. Дорман. М., 2005. С. 219.

<sup>6</sup> *Солженицын А.И.* Интервью с Бернаром Пиво для французского телевидения // *Солженицын А.И.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 7... С. 367.

«потерянную мерку»: «высокой стойкости тех людей, которые прежде нас говорили и писали по-русски»<sup>7</sup>. В оборванных смертях замечательный писатель снова возвращается к мыслям о национальном и мировом духовном опыте<sup>8</sup>.

Книги Солженицына обогащают этот опыт, «трансцендируют свою эпоху» (Н. Струве) потому, что счастливо сошлись: особый дар избранника (Александр Исаевич говорил о своем физическом ощущении присутствия Божия, о «духовной поддержке») и сосредоточенность на судьбе России. Сосредоточенность абсолютная, вызывающая споры даже с близкими по духу людьми. Н. Струве, вспомнив слова Гоголя о пророчествующей России, отнес их к Солженицыну: «... он из тех редких избранных, которые сильнее других слышат Божью руку в истории, да и саму историю измеряют мерою иного царства»<sup>9</sup>.

Чтобы понять суть исторических процессов в духовной глубине, Солженицыну прежде всего надо было расчистить русскую историю от «завалов лжи». Это определяло и художественные приемы (видеть! слышать! убрать встроенную в слово идеологическую фальшь), и нравственную непреклонность (жить не по лжи!). Надо было дойти до dna и истории, и человеческого сознания, прожигая все чужеродные напластования. Одной из первых задач стала деконструкция марксистской идеологии с ее «почти мистическим влиянием» на людей в Советском Союзе и на Западе. Споря с А.Д. Сахаровым, утверждавшим, что марксистская идеология для правителей лишь «удобный фасад», а общество вообще «идеологически индифферентно», лишь «лицемерная болтовня заменяет присягу на верность», Солженицын негодует: «Идеология

<sup>7</sup> *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛаг. 1918–1956. Опыт художественного исследования // *Солженицын А.И.* Малое собр. соч.: В 7 т. М., 1991. Т. 5. С. 137.

<sup>8</sup> См.: Российская газета. 2008. 11 декабря (№ 4810).

<sup>9</sup> *Струве Н.А.* Православие и культура. 2-е изд., испр. и доп. М., 2000. С. 529–530.

выкручивает наши души как поломоиные тряпки, она расклеивает нас, наших детей, опускает нас ниже животного состояния — и она “не имеет значения”?» И дальше в ответе Сахарову (1974) Солженицын дает ключ к пониманию «потерь во взаимоотношениях людей, в их душах»: «Если *все не верят* и все подчиняются — это указывает не на слабость Идеологии, но на страшную злую силу ее»<sup>10</sup>. От «Архипелага» до двучастных рассказов не устает писатель анализировать самые тайные пути проникновения идеологической порчи в человеческую душу. И источники сопротивления этой порче, узнавания ее. В «Архипелаге» автор признается в своем открытии после одного из трудных разговоров с сокамерниками: «... живет в нас отдельно от убеждений какое-то чистое чувство, и оно мне осветило, что я сейчас не убеждение свое проговорил, а это в меня со стороны вложено»<sup>11</sup>.

Принципиальный антиидеологизм Солженицына — результат духовного постижения самой природы царствования идеологии в XX веке. Одним из первых об этом сказал отец А. Шмеман в статьях начала 70-х: «... от всякой “идеологии” и свободен как раз Солженицын и нас может освободить <...> в том и праздничная сила его творчества, что берет он слова: Россия, вера, народ — слова, давно уже переставшие быть словами, а превратившиеся в “лозунги” и “проблемы”, наполненные идеологической узости и ненависти, пропитавшиеся злобой, ставшие только разделять и мучить, берет и, омыв своей зрячей любовью, возвращает нам, ничего как будто и не объяснив — новыми, цельными, правдивыми и жизнеспособными»<sup>12</sup>. Это об «Августе Четырнадцатого». После прочтения «Архипелага» отец А. Шмеман записал в своем дневнике: «Для меня — потрясающей и глубочайшей правдой “Ар-

<sup>10</sup> Солженицын А.И. Сахаров и критика «Письма вождям» // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 7. С. 171–172.

<sup>11</sup> Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛаг... Т. 5. С. 422.

<sup>12</sup> Шмеман А., прот. Зрячая любовь // Вестник РСХД. 1971. № 2 (100). С. 148.

хипелага” было (и остается) обличение и изобличение *идеологизма* как основного, дьявольского зла современного мира»<sup>13</sup>. «Пророческим разрушителем» (Шмеман) идола идеологизма явил себя Солженицын и в «Красном Колесе». Мощью художественного исследования он развивает, перепроверяет, подтверждает всем историческим опытом XX века выводы русских религиозных философов об истоках и природе радикальной идеологии. Анализируя «несостоятельность мировоззрения и всего духовного склада русской интеллигенции», С.Л. Франк отмечал «противоречие между морализмом и нигилизмом, между общеобязательным, религиозно-абсолютным *характером* интеллигентской веры и нигилистически-беспринципным ее *содержанием*», видел, что «это противоречие имеет отнюдь не одно лишь теоретическое или отвлеченное значение, а приносит реальные и жизненно-гибельные плоды. Непризнание абсолютных и действительно общеобязательных ценностей, культ материальной пользы большинства обосновывают примат силы над правом, догмат о верховенстве классово-борьбы и “классового интереса пролетариата”, что на практике тождественно с идолопоклонническим обоготворением интересов партии...»<sup>14</sup>. Заданный «Вехами», «Из глубины», духовный уровень анализа мировоззрения радикальной интеллигенции Солженицын распространяет на все формы идеологии, выявленные и развитые Февральской революцией. Он идет дальше Бердяева, обличавшего национальные пороки там, где необходимо было «различение духов»; показывает бессилие, идеологическую ограниченность и Гучкова, и Милюкова, и других деятелей Февраля; видит, как в ходе «крушения кумиров» (Франк) возникают новые; прогнозирует возможность политического повтора Февраля. События августа 1991 года, обострив читательское зрение,

<sup>13</sup> Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983... С. 192.

<sup>14</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 194–195.



прояснили не только аналогии между историческими ситуациями, но и глубину солженицынского антиидеологизма. И.Б. Роднянская писала: «Я бы решилась сказать, что в “Апреле Семнадцатого” нет ни одного лица, попадающего под прямой идеологический удар, под исключительный идеологический суд, — а между тем нарастает ощущение всепроникающей духовной болезни, и содрогаешься от явственного присутствия жуткой силы, толкающей Россию в пропасть.

Эту зловещую силу, эту губительную аномалию духа несет в себе сама *аура политической революции*<sup>15</sup>. «Дьявольски значительный», по словам критика, словарь революции Солженицын анализирует на метафизическом уровне.

Главный нерв солженицынской прозы (историософский, религиозный, эстетический — все вместе) удивительно точно увидел еще отец Александр Шмеман. Об «Августе Четырнадцатого» он писал: «... эта техническая книга о генералах, окружениях и прорывах есть снова и по-новому глубоко христианская книга. Ибо нет в христианской вере более важного и нужного призыва, чем призыв различать духов — от Бога ли они, нет более губительной опасности, чем подмена, подделка и ложь»<sup>16</sup>. Шмеман предсказал, что суждено автору «Августа» «занять трагическое по своему одиночеству место в современной русской литературе: место *экзорциста* русского сознания, освободителя его от всех идолов, пленявших и пленивших его»<sup>17</sup>. Начатая отцом Александром история разрушения Солженицыным мифов о России (как дореволюционных — псевдомессианских, псевдомистических, — так и послереволюционных — и советских, и эмигрантских) может быть продолжена вплоть до наших дней (полемика с «пере-

<sup>15</sup> Роднянская И.Б. Уроки четвертого узла // Роднянская И.Б. Движение литературы. М., 2006. Т. 1. С. 664.

<sup>16</sup> Шмеман А., прот. Зрячая любовь... С. 147.

<sup>17</sup> Там же. С. 146–147.

строечными» и «постперестроечными» мифами, с установкой на конструирование национальной идеи).

Для осмысления духовного опыта России в XX веке важно проследить ту динамику смещения и подмен, «антихристовых соблазнов», которая отмечена уже русскими религиозными философами. Но у них речь шла о революционной морали русской интеллигенции. Солженицыну было дано увидеть *плоды* подмен и подстановок революционной морали в самосознании народа, в утопиях «шестидесятников», в мировоззрении «наших плюралистов». Пневматологический дар Солженицына (дар «духоведения», «различения духов»), о котором писал архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской)<sup>18</sup>, органически соединен в творчестве писателя с историческим опытом.

Один из самых устойчивых мифов, структурировавших психологию интеллигенции в конце XIX и в течение всего XX века, не изжитый даже В.Т. Шаламовым, возобновляемый современными историками, — миф об освящающем жизнь подвиге революционеров-террористов, боровшихся с самодержавием, о высшей их нравственности. В.Т. Шаламов в рассказе «Золотая медаль» писал: «Все, что накопил великий XIX век нравственно важного, сильного, — все было превращено в живое дело, в живую жизнь, в живой пример и брошено в последний бой против самодержавия. Жертвенность, самоотречение до безымянности — сколько террористов погибло, и никто не узнал их имена. Жертвенность столетия, нашедшего в сочетании слова и дела высшую свободу, высшую силу»<sup>19</sup>.

Шаламов рассказывает о реальном историческом лице — Наталье Климовой, участвовавшей в подготовке взрыва на

<sup>18</sup> Иоанн, архиепископ Сан-Францисский. Избранное / Сост., авт. вступ. ст. Ю. Линник. Петрозаводск, 1992.

<sup>19</sup> Шаламов В.Т. Золотая медаль // Шаламов В.Т. Собр. соч.: В 6 т. / Сост., подгот. текста, прим. И. Сиротинской. М., 2004. Т. 2. С. 206–207.



даче Столыпина, приговоренной к смерти (казнь была заменена пожизненной каторгой), бежавшей из тюрьмы, активной сотруднице максималиста Михаила Соколова, потом Савинкова: «Климова была человеком девятого вала»; «и на подвиг, и на жертву она смотрела как на самые большие, самые желанные радости бытия»<sup>20</sup>. Неожиданно для стиля автора «Колымских рассказов» звучат восторженные оценки: «На алтарь победы приносят детей. Такова древняя традиция. Климовой был 21 год, когда ее осудили»; «судьба Климовой — это бессмертие и символ»; «...богатая натура Натали Климовой дала повод поставить ее сразу в ряд самых выдающихся женщин России»<sup>21</sup>.

О Наталье Климовой и других женщинах-террористках идет речь и в «Августе Четырнадцатого». В главах 59–62 Солженицын блестяще анализирует, как проникают идеологические мифы в самые глубины психологии интеллигенции. Тетушки Адалия и Агнесса восторженно рассказывают племяннице Вероне о подвигах юных террористок, пытаюсь «разрыхлить почву», пробудить в девушке жажду свободолюбия, борьбы с властью, выхватить ее из «ренегатской, безгоризонтной, рептильной эпохи»<sup>22</sup>. Пафос тетушек, из которых одна — Адалия — была «народницей вообще», а другая — Агнесса — «то анархисткой, то максималисткой», побывавшей и в тюрьме, и в Сибири, поразительно близок к пафосу автора «Золотой медали»; сходятся и оценки «подвига» террористок. «А Наташа Климова? — восклицают тетушки, — этот цветок среди максималистов. <...> Сперва она тоже, вот как и вы, искала правду в красоте, потом в служении людям — и так пошла в террор. Да без истинного яркого действия — разве может быть в жизни счастье, Вероня?..»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Там же. С. 212, 214.

<sup>21</sup> Там же. С. 206, 222, 207.

<sup>22</sup> Солженицын А.И. Красное Колесо. Узел I. Август Четырнадцатого. Кн. 2 // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 2006. Т. 8. С. 61.

<sup>23</sup> Там же. С. 77.

Жертвенность, готовность к смерти завораживают ум и совесть: все освящается, что заканчивается «героической смертью». В письме к дочери Климовой — Н.И. Столяровой, прошедшей ГУЛаг, — В.Т. Шаламов, говоря о «безымянных героях подполья», бросивших бомбу на Аптекарском острове, замечает: «Впрочем, чем-то напоминает Могила Неизвестного Солдата»<sup>24</sup>. О безымянности героя как о высшей форме жертвенности говорят и наставницы Верони: «... революционер — человек обреченный, у него нет своих интересов, своих привязанностей, не бывает имущества, а иногда он лишен даже имени»<sup>25</sup>. «Высшая» нравственность революционера — мерило всех ценностей и источник самоутверждения интеллигенции. «Да вся наша русская интеллигенция, с ее безошибочной чуткостью, всегда это понимала! всегда принимала! Не террорист бессердечен! — бессердечны те, кто осмеливается потом казнить этих светлых людей!»<sup>26</sup>. Что это — восторженность бывших народоволок? Перехлестывающий пафос воспитательной беседы? Воздух времени? Но вот Шаламов: «Еще и сейчас, в 1966 году, как ни разорвана связь времен, имя Климовой сразу находит отклик в сердцах и памяти русских интеллигентов. — Ах, Климова! Это — письмо перед казнью... Да. Да. Да». Сам автор рассказа сожалеет, что «лучшие люди русской революции» — единомышленники его героини — «принесли такие жертвы, что в момент революции у этой партии не осталось сил, не осталось людей, чтобы повести Россию за собой»<sup>27</sup>.

Поражает «безошибочная чуткость», с которой русская интеллигенция — даже в лице автора «Колымских рассказов» — не улавливает духовную связь между «героизмом»

<sup>24</sup> Шаламов В.Т. — Н.И. Столяровой // Шаламов В.Т. Собр. соч.: В 6 т. / Сост., подгот. текста, прим. И. Сиротинской. М., 2005. Т. 6. С. 387.

<sup>25</sup> Солженицын А.И. Август Четырнадцатого... С. 71.

<sup>26</sup> Там же. С. 87.

<sup>27</sup> Шаламов В.Т. Золотая медаль... С. 209, 221.

индивидуального террора предшествующих революции десятилетий и массовым *государственным* террором последующего полувека.

Солженицын *художественными* средствами подводит читателя к пониманию решающей подмены. Нравственные идеалы любви к людям, служения, жертвы, сама лексика и пафос народничества обнаруживают связь с архетипом христианского сознания. Потому, наверное, так и захватывают они самых чистых и самоотверженных людей. Но из этой парадигмы выпадает ее основа — искупительная жертва Христа. Без понимания онтологической сущности этой жертвы всякая «аналогия» ведет к губительной подмене: к восприятию жизни только в земных горизонтах, к присвоению *себе* права высшего суда, к «хирургическим» методам устранения зла без понимания его метафизической природы. Отрицание *единственного* пути победы над злом неизбежно ведет к пленению злом. И как следствие — относительность революционной морали, «убийство во имя любви», ГУЛаг.

Духовный слух А.И. Солженицына уловил раньше, чем это поняли многие, родственную связь философских, политических течений, казавшихся антагонистическими, опасность нового тоталитарного тупика для сознания, преодолевшего коммунистический тупик. Опыт России и опыт Запада приводит писателя к неотстранимым выводам: «Из века Просвещения — равно потянулись корни и либерализма, и социализма, и коммунизма <...> либералы всюду и всегда проявляли робость перед коммунизмом: общность идейных — секулярных корней»; «рационалистический Гуманизм, то есть упорный секулярный антропоцентризм, — должен был войти в неизбежный для себя кризис»<sup>28</sup>. Наблюдая перерождение гуманизма («гуманизм переродился в глобализм худше-

<sup>28</sup> Солженицын А.И. Перерождение гуманизма // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. М., 2005. Т. 8: Публицистика: На Западе. 1990–1994; В России. 1994–2003. С. 513, 512.

го вида. <...> И это — трагедия гуманизма, это главное содержание перехода в XXI век и Третье тысячелетие»<sup>29</sup>), Солженицын предостерегает от опасности погружения современного российского сознания в долгожданный западный гуманизм, в новейший либерализм. На большой духовной глубине ведет писатель спор с современными либералами о свободе человека, о юридическом ее понимании, о расвобождении как утрате всех норм и ограничений.

«Подлинно человеческая свобода — есть от Бога нам данная свобода *внутренняя*, свобода определения своих поступков, но и духовная ответственность за них»<sup>30</sup>, — не отступает Солженицын от открывшегося ему в опыте покаяния, молитвы, всей жизни.

Публицистику писателя 90-х годов можно назвать «текущей пневматологией» (выражение Р.А. Гальцевой). Обращаясь к разным областям современной жизни, Солженицын остро ощущает «сквозники для зла», оставленные гедонистическим сознанием, «игру на струнах пустоты» в искусстве, «онемение личности», «потерю духовной сосредоточенности», «оскудение» русского языка; бескомпромиссно анализирует падение культуры, «выдохшейся из-за своей секуляризации». «Затмилась духовная ось мировой жизни»<sup>31</sup>. Увиденные в таком масштабе события, явления, тенденции последних двух десятилетий из хаоса — политического, нравственного, бытового — складываются в единую картину, противостоящую раздерганному, релятивистскому сознанию, постмодернистскому восприятию мира, парализующему волю человека. Анализируя сегодняшний ценностный плюрализм с его претензией на духовный поворот, упразднение

<sup>29</sup> Солженицын А.И. Беседа с Витторио Страда // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8... С. 507.

<sup>30</sup> Солженицын А.И. Слово при получении премии «Фонда свободы» // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 7... С. 232.

<sup>31</sup> Солженицын А.И. Игра на струнах пустоты // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8... С. 93.

критерия истинности как такового, современный философ, исследователь идейных течений XX века Р.А. Гальцева пишет: «...борясь с неустранимым из человеческой души запросом на смысловую истину универсального приложения, плюралисты вступают на дорогу всех утопических реорганизаторов мира и предлагают переделать по мерке своих требований самую человеческую природу. Человека отучают от постановки “проклятых вопросов”, от исканий смысла жизни, ибо ему предписано отныне не принимать свои убеждения всерьез. Разве это не насильственная программа по формированию радикально “нового человека”?!»<sup>32</sup>.

Отвергая безграничный плюрализм, опустошающий человеческую душу, безграничный культ свободы от всех норм и запретов, Солженицын вновь, как и в 70-е годы, поднимает читателя от безответственных споров разных по видимости, но единых в духовной сущности «тоталитаризмов» XX века к духовно ответственному и действенному постижению уроков столетия — и исторических, и антропологических. Выход России из «обвала» — и экономического, и культурного, и духовного — видится писателю прежде всего в целостном, последовательном осознании «ответственности за сокрушительное историческое поражение русского народа, испытанное и испытываемое им в Двадцатом веке»<sup>33</sup>.

Одна из первоочередных задач современного прочтения творчества Солженицына — воспринять открывшуюся его духовному зрению и чувству суть исторических процессов XX века. Не восхищаться «пророчеством», не уличать в тактических ошибках, не сводить к политическим спорам — а понять.

<sup>32</sup> Гальцева Р.А. Знаки эпохи. Философская полемика. М., 2008. С. 180.

<sup>33</sup> Солженицын А.И. Доклад на IV Рождественских образовательных чтениях при Московской Патриархии // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8... С. 334.

А.И. Солженицын — прежде всего художник. «Посредством искусства иногда посылаются нам, смутно, коротко, — такие откровения, каких не выработать рассудочному мышлению»<sup>34</sup> — эти слова из Нобелевской лекции высвечивают важную составляющую художественного метода, поэтики прозы писателя: «пневматологичность», о которой писал архиепископ Иоанн (Шаховской). Это можно сказать о всех жанрах — от «художественного исследования» («Архипелаг ГУЛаг»), «повествования в отмеренных сроках» («Красное Колесо») до рассказов и крохоток.

Антропологический опыт «трагического и несчастного», как сказал Александр Исаевич в Темплтоновской лекции, XX века не будет до конца понят без особого *психологизма* в художественном творчестве Солженицына. Писатель сосредоточен на психологических ситуациях, психологической динамике, связанных с законами «невидимой брани». В некоторых случаях психологизм Солженицына напоминает психологизм святоотеческой аскетической литературы.

Во многих главах «Архипелага» (например, в главах части четвертой «Душа и колючая проволока») мы видим не только соединение всенародного и личного, но и постоянную, влияющую на внутреннюю композицию, борьбу «общечеловеческого» взгляда и выстраданного лагерем опыта христианского. Это не диалог, это самоанализ. «Но угрызений совести не знает Архипелаг ГУЛаг!» — восклицает автор. «Это было чувство всеобщей правоты. Это было ощущение народного испытания — подобного татарскому игу»<sup>35</sup>. «Но если не в чем раскаиваться — о чем, о чем все время думает арестант?» Вся книга направлена против государственной системы — мясорубки, перемалывающей человека. Но: «Пусть захлопнет

<sup>34</sup> Солженицын А.И. Нобелевская лекция // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 7... С. 18.

<sup>35</sup> Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛаг... // Солженицын А.И. Малое собр. соч.: В 7 т. М., 1991. Т. 6. С. 375.

здесь книгу тот читатель, кто ждет, что она будет политическим обличением»<sup>36</sup>. — «И перед ямой, в которую мы уже собрались толкать наших обидчиков, мы останавливаемся оторопев: да ведь это только сложилось так, что палачами были не мы, а они»<sup>37</sup>. Солженицын не снимает ответственности с человека, с себя.

Все силы лагерной системы направлены на разрушение человека. «Самоприказ “дожить!” — естественный всплеск живого. Кому не хочется дожить? Кто не имеет права дожить? Напряжение всех сил нашего тела!»<sup>38</sup> И дальше в главе «Восхождение» Солженицын показывает, как зарок «дожить любой ценой» разрушает человека. «Любой ценой — это значит ценой другого. Это — великий развилка лагерной жизни. <...> Пойдешь направо — жизнь потеряешь, пойдешь налево — потеряешь совесть»<sup>39</sup>. Судьбы, судьбы и через все: «Не результат важен, а дух. <...> Не что достигнуто, но — какой ценой»<sup>40</sup>.

Но есть и другая трудность. В условиях тотального подавления личности у человека возникает естественное стремление — сохранить (также любой ценой) свое «я», свою аутентичность. Человек цепляется за свое «я», как за жизнь, и в этом — его противостояние системе. Но в этом же — и препятствие к раскаянию. Человек неверующий, находящий укрепление только в своей личности или в своей идее, боится разрушить самоанализом константу своего «я», так как для него это равносильно уходу в небытие. Он пытается оправдывать себя безвыходными обстоятельствами или выводить самооправдание из своей идеи. Солженицын безоглядно честным анализом не боится разрушить свое «я». Подвергнуть себя такому анализу может только тот, кто чувствует над собой и за собой Высшую силу, кто не боится поколебать свою

<sup>36</sup> Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛлаг. Т. 5... С. 124.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛлаг. Т. 6... С. 376.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 380.

целостность — «потерять свою душу», — понимая, что это, по слову Христа, путь ее обретения: *Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее* (Мф. 16, 25). Солженицын, вспоминая попытку завербовать его, развращение властью в армии, гордость свою, случай, когда заставил пленного немца нести свой чемодан, и многое другое, отмечает все возможные оправдания, выговаривает греховную основу поступков и помыслов, обозначает ее безжалостной формулой: «Я приписывал себе бескорыстную самоотверженность. А между тем был — вполне подготовленный палач»<sup>41</sup>. Лагерный опыт покаяния, духовного самоанализа укрепил душу автора «Архипелага»; лег в основу одного из ключевых для XX века призывов — «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни» (1973); способствовал углублению художественного психологизма.

Читатель «Архипелага» убеждается и в том, что собственные падения учат человека не обольщаться никакими утешающими идеями, но учат и прощению других, терпению, «все понимающей мягкости» некатегорических суждений, любви к ближним. О ступенях восхождения («ты подымаешься») автор «Архипелага» говорит как о психологических изменениях характера зэка.

Христианское умонастроение позволяет увидеть то, что сокрыто от других: «Да, ты посажен в тюрьму зряшно, перед государством и его законами тебе раскаиваться не в чем. Но — перед отдельными другими людьми?..»<sup>42</sup>. Беседа в хирургической палате с доктором Борисом Корнфельдом, который наутро будет убит. «Но если перебрать жизнь и вдуматься глубоко — мы всегда отыщем то наше преступление, за которое теперь нас настиг удар», — говорит доктор. «Я и сам к тому времени уже дорос до сходной мысли», — вспоминает автор и сам себе возражает: почему не наказывает судьба мучителей?

<sup>41</sup> Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛлаг. Т. 5... С. 124.

<sup>42</sup> Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛлаг. Т. 6... С. 382.

почему они благоденствуют? И новое самовозражение: «Это решилось бы только тем, что смысл земного существования — не в благоденствии, как все мы привыкли считать, а — в развитии души. С *такой* точки зрения наши мучители наказаны всего страшней: они свинеют, они уходят из человечества вниз. С такой точки зрения наказание постигает тех, чье развитие — *обещает*»<sup>43</sup>.

Вовлекая в психологический анализ суждения лагерников, события, судьбы, перепроверя себя, прослеживая, как развивается от страдания душа и начинает человек свое восхождение, Солженицын постоянно чувствует, что дана была ему Божья поддержка. Оттого он и смиренен перед погибшими: «Благословение тебе, тюрьма, что ты была в моей жизни! (А из могил мне отвечают: — Хорошо тебе говорить, когда ты жив остался!)»<sup>44</sup>. Незавершенный спор о растлении и восхождении в лагере продолжается как спор о столкновении — на последней глубине человеческой души — добра и зла. Спор Солженицына с теми, кто хочет понять лагерь с позиций рационального гуманизма. Духовный анализ Солженицыным истории и человеческой души — это освобождение от идолов сознания, от страха метафизического одиночества, обретение опоры. Вектор восхождения.

Двучастные рассказы и публицистика Солженицына 90-х годов — активное включение не только в исторические, но и в антропологические споры об итогах XX века. «Великая Русская Катастрофа 90-х годов XX века» тем опаснее в глазах Солженицына, что сам русский характер «угнетался, омрачался и изламывался во весь советский период. Большевики издергали, искрутили и изожгли наш характер — более всего выжигали сострадательность, готовность помогать другим, чувство братства...»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Там же. С. 383.

<sup>44</sup> Там же. С. 385.

<sup>45</sup> Солженицын А.И. «Русский вопрос» к концу XX века // Солженицын А.И. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8... С. 204.

Идеология наживы «густо дохнула распадом в народный характер», она «обрушно» меняет и сознание, и язык народа. И это все в контексте мирового сознания с его притяжением к бездне пустоты, с захватным распространением аномального, аморального в культуре. Солженицын — художник и публицист — обнаруживает поворотные точки, в которых человек отходит от работы над собой, от несения своего креста ради иных «вдохновений», иных радостей — «не в рост, а под уклон». То, что плюралистам кажется «морализаторством», на самом деле — опыт страдания и любви к человеку: «художнику дано лишь острее других ощутить гармонию мира, красоту и безобразие человеческого вклада в него — и остро передать это людям»<sup>46</sup>.

Все творчество Солженицына несет людям, по глубокому замечанию О. Седаковой, «знание силы воскресения, его “непобедимой победы”»<sup>47</sup>.

Это чувство пасхальной победы, прошедшей через смерть к Воскресению, удерживает А.И. Солженицына от горестного отчаяния при подведении итогов русского XX века. Только человек «высокого мирочувствия» и «духовной укрепы от Православия» не побоится, не уклонится осознать страшное: «Русский народ в целом потерпел в долготе XX века — историческое поражение, и духовное, и материальное»<sup>48</sup>; «Россия — дотла разорена и отравлена, народ в невиданном моральном унижении и едва не гибнет физически и даже биологически»<sup>49</sup>. Но для Солженицына «осознать — не значит принять и покориться. Но значит: опомниться, пока еще не истекли все сроки. Успеть найти направление выхода и направить силы к нему»<sup>50</sup>. В 1994 году он говорил в Государственной

<sup>46</sup> Солженицын А.И. Нобелевская лекция... С. 18.

<sup>47</sup> Седакова О. Сила, которая нас не оставит // Фома. 2008. № 12. С. 31.

<sup>48</sup> Солженицын А.И. Россия в обвале... С. 200.

<sup>49</sup> Солженицын А.И. Игра на струнах пустоты... С. 91.

<sup>50</sup> Солженицын А.И. Россия в обвале... С. 201.



Думе: «Я, однако, сохраняю веру, что путь к исцелению России не закрыт, и через все развращения, и через все уничтожения, пережитые нами за 70 лет, наш народ еще удивительно сохранил и разнообразный, и богатый духовный потенциал»<sup>51</sup>.

Через все сомнения 2000-х годов пронес великий писатель свое самое большое желание, высказанное в одном из последних интервью: «Чтобы русский народ <...> не пал бы духом, не пресекался в существовании на Земле — но сумел бы воспрянуть. Чтобы в мире сохранились русский язык и культура»<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> *Солженицын А.И.* Речь в Государственной Думе // *Солженицын А.И.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 8... С. 266.

<sup>52</sup> *Солженицын А.И.* Интервью с Питером Холенштейном // Между двумя юбилеями (1998–2003): Писатели, критики и литературоведы о творчестве А.И. Солженицына: Альманах / Сост. Н.А. Струве, В.А. Москвин. М., 2005. С. 56.

**ТАТАРНИКОВ Д.Г.,**  
кандидат исторических наук  
(Саратовский государственный  
университет)

## ХРИСТИАНСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В ПОСЛАНИЯХ ИВАНА IV К КНЯЗЮ АНДРЕЮ КУРЬСКОМУ

Разбирая послания Ивана IV с тем, чтобы увидеть христианское обоснование царской власти именно так, как понимал его Грозный царь, постараемся интерпретировать находящийся в нашем распоряжении источник, исходя не только из его текста, но и учитывая тот политический контекст, в рамках которого он был создан.

Ко времени воцарения Ивана IV в России сложилась своеобразная политическая система — по выражению В.О. Ключевского, «абсолютная монархия, но с аристократическим управлением, т. е. правительственным персоналом»<sup>1</sup>. Под этим персоналом следует понимать бояр, в большинстве своем тех потомков прежних владетельных князей, которые, собравшись в Москве, возомнили себя властными советниками государя. Они представляли себе, что их прежняя власть, унаследованная от предков, из одиночной, личной и местной превратилась теперь в собирательную, сословную и всеземскую<sup>2</sup>. Государь же, хотя и признавал даже аристократическую организацию московского боярства — местничество, однако воспринимал бояр только как своих дворовых слуг, которых он пожаловал в звание холопов государевых<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ключевский В.О.* Курс русской истории. М., 1987. Т. 2. Ч. 2. С. 170.

<sup>2</sup> Там же. С. 135.

<sup>3</sup> Там же. С. 170.

Противоречие царской власти и боярства, конечно, является вопросом дискуссионным. Впрочем, главной причиной этой дискуссионности стало то, что некоторые советские историки несколько исказили тезис В.О. Ключевского, заключив его в рамки марксистского подхода. Считалось, что боярство отстаивало порядки феодальной раздробленности, а самодержавие, борясь с ним и опираясь в своей борьбе на дворянство, было носителем идеи государственного единства. Именно подобная концепция и вызывала возражение у многих исследователей.

К примеру, В.Б. Кобрин вообще считал борьбу боярства и дворянства мифом, говоря, что опричнина не была направлена против крупного феодального землевладения и не изменила структуры феодальной собственности в стране<sup>4</sup>.

По мнению А.А. Зимина, опричнина была направлена не столько против боярства, сколько против удельной системы<sup>5</sup>. Между тем, исследователь все же приходит к выводу, что основной задачей центральной власти в XVI веке являлось не только окончательное уничтожение удельной системы, но и *политическое возвышение дворянства* как опоры самодержавия<sup>6</sup>.

Тезис о непримиримой борьбе бояр со всякой политической централизацией вызывал справедливые возражения у Н.Е. Носова и А.М. Сахарова. Исследователи полагали, что бояре боролись не вообще против всякой централизации,

<sup>4</sup> См.: Кобрин В.Б. Власть и собственность в средневековой России. М., 1985; *Он же*. Иван Грозный. М., 1989.

<sup>5</sup> См.: Зимин А.А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. Того же мнения придерживался и другой видный советский историк — Р.Г. Скрынников (см.: Скрынников Р.Г. Начало опричнины. Л., 1966; *Он же*. Опричный террор. Л., 1969; *Он же*. Иван Грозный. М., 1975. *Он же*. Царство террора. СПб., 1992).

<sup>6</sup> См.: Зимин А.А. Россия на пороге нового времени: Очерки политической истории России первой трети XVI в. М., 1972; Зимин А.А., Хорошкевич А.Л. Россия времени Ивана Грозного. М., 1982.

а лишь за такую централизацию, которая в наибольшей степени соответствовала бы их интересам<sup>7</sup>.

Эта точка зрения кажется наиболее справедливой. Однако если не считать, что бояре боролись вообще против всякой централизации, то в качестве основной причины противоречий царской власти и боярства следует рассматривать указанное В.О. Ключевским своеобразие политической системы, которое определило разные политические настроения сторон.

Особенность же переписки Ивана IV с князем А.М. Курбским и заключается в том, что царь и его бывший боярин открыто высказывают друг другу свои политические настроения. Обстоятельства ее возникновения оставим за рамками статьи и перейдем непосредственно к ее содержанию.

Главный упрек, который беглый боярин бросает прежнему государю, заключен в вопросе: «Зачем, царь сильных во Израиле истребил, и воевод дарованных тебе Богом для борьбы с врагами, различным казням предал, и святую кровь их победоносную в церквах божьих пролил, и кровью мученическую обагрив церковные пороги, и на доброхотов твоих, душу свою за тебя положивших, неслыханные от начала мира муки и смерти, и притеснения измыслил, оболгав православных в изменах и чародействе и в ином непотребстве и с усердием тщась свет во тьму обратить и сладкое назвать горьким?»<sup>8</sup>.

Сразу обращает на себя внимание то, что Курбский обвиняет Ивана IV прежде всего с позиций христианской нравственности и морали. Именно с ними он соотносит все поступки царя. Беглый боярин не просто говорит о казнях, он, главным образом, обвиняет Грозного в грехах и подчеркивает,

<sup>7</sup> См.: Носов Н.Е. Становление сословно-представительных учреждений в России: Изыскания о земской реформе Ивана Грозного. Л., 1969; см.: Сахаров А.М. Образование и развитие Российского государства в XV–XVI вв. М., 1969.

<sup>8</sup> Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным / Подгот. текста Ю.Д. Рыкова; пер. О.В. Творогова; ком. Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыкова // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XIV века. М., 1986. С. 17.

что царь имеет «совесть прокаженную». В глаза бросается также и язык посланий. Он содержит множество перифраз на Священное Писание и вызывает аналогии с событиями библейской истории, для того чтобы еще больше усилить выдвинутые против царя обвинения.

Под «сильными во Израиле» Курбский понимает всех сподвижников Ивана IV в первые годы его правления, в том числе и не принадлежавших боярству Сильвестра и А. Адашева. Однако весьма показательно, что родовитый потомок прежних владетельных смоленских князей недоволен, главным образом, царскими казнями «единоплеменных княжат, восходящих к роду великого Владимира». В третьем послании Курбский особенно ярко проявляет это «сословное» недовольство. Он бросает Грозному «классический» для представителя знатного княжеского рода упрек: «Из рода я великого князя смоленского Федора Ростиславовича... князя того рода не привыкли тело собственное терзать и кровь братии своей пить, как у некоторых издавна вошло в обычай: ибо первый дерзнул так сделать Юрий Московский... а потом и прочие, чьи дела еще свежи в памяти и были на наших глазах»<sup>9</sup>. Род же Ивана Калиты Курбский характеризует в своем послании как «издавна кровопийственный род»<sup>10</sup>.

Итак, Курбский недоволен политическим образом действий царя, больше всего — его казнями «единоплеменных княжат», которые, по мнению беглого боярина, и составляют большинство «сильных во Израиле». Впрочем, свое недовольство князь облакает в форму христианского диспута и обвиняет царя не как государственный деятель, но прежде всего как церковный проповедник.

В своих посланиях Иван IV принимает предложенную ему форму христианского диспута и также использует соответствующий этой форме язык. Впрочем, язык Грозного на-

<sup>9</sup> Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным... С. 93.

<sup>10</sup> Там же.

много живей и ярче, а его послания содержат не только большое количество перифраз и прямых цитат из Священного Писания, но и множество примеров из всеобщей и русской истории.

По средствам выбранного им языка и стиля Иван IV выражает свои политические настроения, которые сводятся у него к идее самодержавной власти, а ей самой дается Божественное происхождение. Самодержавие для Грозного — это установленный богом государственный порядок, царь пишет: «Богом нашим Иисусом Христом дана была едиnorodного слова Божия победоносная и вовеки непобедимая хоругвь — крест честной первому из благочестивых царю Константину и всем православным царям и хранителям православия»<sup>11</sup>. Для Грозного «исполненное истинного православия самодержавство Российского царства» к тому же еще и исконный факт русской истории, поскольку оно «началось по Божьему изволению от Великого царя Владимира... и великого царя Владимира Мономаха и до нас пребывает»<sup>12</sup>.

Согласно Ивану IV, быть самодержцем значит «держатъ свое царство в своих руках, а своим рабам не давать господствовать»<sup>13</sup>. «Зачем же и самодержцем называется, если сам не управляет?» — риторически вопрошает Грозный<sup>14</sup>.

Иван IV был первым из русских правителей, кто воспринимал самодержавие как внутреннюю сторону верховной власти. До него титул «самодержца» был всего лишь переводом византийского императорского титула *αὐτοκράτορ* и наряду с титулом «царь» означал властителя, не зависящего ни от какой сторонней внешней власти, никому не платящего дани.

Грозный же в своих посланиях воспринимает себя прежде всего как государя с неограниченной внутренней властью,

<sup>11</sup> Там же. С. 23.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 31.

<sup>14</sup> Там же. С. 35.

царскую власть определяет как самодержавие и именно в таком виде дает ей Божественное происхождение. Если же царская власть теряет свой самодержавный характер, то вместе с ним она, по мнению Грозного, лишается Божественного освящения. Сопоставляя «исполненное истинного православия самодержавство Российского царства» с царской властью в других странах, Иван IV замечает: «А о безбожных народах что и говорить! Там ведь у них цари своим царством не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют»<sup>15</sup>.

Итак, Грозный сначала излагает теорию самодержавной власти и лишь затем, опираясь на нее, отвечает на упреки Курбского. Царь тонко чувствует политические настроения боярства, сквозящие в упреках беглеца. Он на множестве примеров и может быть даже чересчур подробно желает продемонстрировать оппоненту пагубность боярского управления и его вред для государства.

Однако наилучшим образом Иван IV отмел боярское притязание на власть, политические стремления этих «сильных во Израиле», опираясь на свою теорию. Отвечая на упреки Курбского, царь говорит: «А сильных во Израиле мы не убивали, и не знаю я, кто это сильнейший во Израиле, потому что Русская земля держится Божьим милосердием, и милостью пречистой Богородицы, и молитвами всех святых, и благословением наших родителей, и, наконец, нами своими государями, а не судьями и воеводами, а тем более не ипатами и стратигами»<sup>16</sup>. Очевидно, что в понимании Грозного самодержец, власть которого дана от Бога, не нуждается в каких бы то ни было властных советниках. Божьим произволением самодержец возвышается над всеми общественными сословиями, и все они в политическом отношении являются его холопами, которых он волен казнить и миловать по своему усмотрению.

<sup>15</sup> Там же. С. 31.

<sup>16</sup> Там же. С. 41.

Итак, теория самодержавной власти была высказана Иваном IV в ответ на политические настроения боярства, которые в достаточной степени проявляются в посланиях князя Курбского. Своей теории Иван IV придавал исключительно христианское обоснование. Он определяет царскую власть только как самодержавную и дает ей Божественное происхождение. Противостоящий же воле царя или покушающийся на полноту его власти совершает, таким образом, грех перед Богом.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
<b>Раздел I. Апологетика</b>	
<i>Прот. Владимир ПАРХОМЕНКО.</i> Христианское учение о любви и представление о ней в этологии .....	6
<i>ПЕТРОВИЧ К.Г.</i> Роль религии в происхождении и развитии науки .....	19
<b>Раздел II. Аскетика</b>	
<i>Игумен. ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ).</i> Формы христианского аскетизма до зарождения монашества .....	30
<b>Раздел III. Библиистика</b>	
<i>Прот. Анатолий СТРАХОВ.</i> Божественное Откровение как основание христианской духовности .....	40
<i>Свящ. Александр СИРИН.</i> Второе послание к Коринфянам апостола Павла: существует ли целостность? .....	47
<i>КАШКИН А.С.</i> «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (вопрос о разводе в Священном Писании) .....	73
<b>Раздел IV. Богословие</b>	
<i>Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.</i> Православное понимание нравственности .....	110
<b>Раздел V. Литургика</b>	
<i>Свящ. Феодор ЛЮДОГОВСКИЙ, диак. Максим ПЛЯКИН.</i> Обзор акафистов в честь святых Бесплотных Сил .....	160
<b>Раздел VI. История Церкви</b>	
<i>Свящ. Кирилл КРАШНОЩЁКОВ.</i> Модернистские тенденции в Русской Православной Церкви в начале XX века .....	178

## Раздел VII. Сектоведение

<i>Прот. Алексей АБРАМОВ.</i> Тоталитарные секты — духовная угроза XXI века .....	198
---	-----

## Раздел VIII. Патрология

<i>Прот. Димитрий УСОЛЬЦЕВ.</i> Наставления преподобного Серафима Саровского инокам и мирянам как феномен русской духовной культуры .....	208
---	-----

## Раздел IX. Философия

<i>БЕЛОВ В.Н.</i> Спор об Имени Божиим .....	216
<i>ГУРИН С.П.</i> Философия идентичности .....	230

## Раздел X. Педагогика

<i>НОВОПОЛЬЦЕВА Е.М.</i> Методика преподавания вероучительных дисциплин священномученика Фаддея (Успенского), архиепископа Тверского .....	248
--	-----

## Раздел XI. Христианство и литература

<i>Свящ. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ.</i> Агиография как жанр русской духовной литературы XIX–XX веков .....	264
<i>БЕРДНИКОВА Т.В.</i> Восприятие старообрядцев «церковными» жителями села Белогорное Саратовской области: лингвокультурологический аспект .....	272
<i>ГЕРАСИМОВА Л.Е.</i> Духовный опыт русского XX века в творчестве А.И. Солженицына .....	277
<i>ТАТАРНИКОВ Д.Г.</i> Христианское обоснование царской власти в посланиях Ивана IV к князю Андрею Курбскому .....	295



Труды  
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ  
*Выпуск 4*

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*  
Корректоры *Елена Шароварникова, Марина Новакова*  
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 06.09.2010.  
Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.  
Объем 19 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № .

Издательство Саратовской епархии  
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в полиграфической компании «Эль-Принт»  
410004, Саратов, ул. Чернышевского, 60/62, оф. 304