

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск VI


ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
САРАТОВ · 2012

ББК 86.372
Т78

*По благословению
Митрополита Саратовского и Вольского
ЛОНГИНА*

Главный редактор:

Митрополит Саратовский и Вольский ЛОНГИН

Редакционная коллегия:

протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО
протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ
игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов)
священник Александр СИРИН
доцент КАШКИН А.С.

Т78 **Труды Саратовской православной духовной семинарии:** Сборник. Вып. VI.— Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012.— 320 с.

ISBN 978-5-98599-129-1

Настоящее издание представляет собой шестой сборник богословских трудов преподавателей и студентов Саратовской православной духовной семинарии. В нем отражены результаты научной деятельности педагогов и воспитанников старейшей высшей духовной школы Саратова в 2011/2012 учебном году. Вниманию читателей предлагаются статьи по следующим разделам: апологетика, библеистика, богословие, литургия, история Церкви, религиозное искусство, философия и психология.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-129-1

© Издательство Саратовской митрополии, 2012



РАЗДЕЛ I АПОЛОГЕТИКА

НРАВСТВЕННЫЙ ОБЛИК МУХАММАДА И ЕГО ПРОРОЧЕСКИЕ ПРИТЯЗАНИЯ

Вопрос представляется интересным для рассмотрения по нескольким причинам. Во-первых, по утверждениям самих мусульман, нравственное совершенство Мухаммада есть последний критерий истинного пророка¹. Мусульмане всячески превозносят своего основателя, считают его самым совершенным и высоконравственным, Коран призывает брать пример с его жизни: «В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас» (К. 33, 21)². Во-вторых, существует определенный опыт анализа нравственности Мухаммада с православной точки зрения, который обычно используется в апологетических или миссионерских целях³, однако ему, на наш взгляд, не хватает более глубокого обращения к первоисточникам, что прибавило бы веса аргументам православных авторов.

Кроме этого, существуют определенные аргументы у мусульманских авторов в защиту нравственного облика Мухам-

¹ См.: Критерии настоящего пророка // <http://www.islamreligion.com/ru/articles/202/>

² Здесь и далее цитирование текста Корана приводится по: Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М., 2006. При ином цитировании автор перевода указан в тексте.

³ См.: *Питанов В.Ю.* Мухаммад или Иисус Христос: выбор нравственного авторитета // http://apologet.orthodox.ru/apologetika/text/tradic_religii/pitanov_muhammad.zip; *Максимов Ю.* Православие и ислам. М., 2008. С. 109–166. См. эл. вариант: <http://mission-center.com/islams/maximov2.htm>; *Сысоев Д., свящ.* Мухаммед. Кто он? [Электронный ресурс]. М., 2007. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

мада в ответ на критику со стороны православных христиан, на это также стоит обратить внимание при рассмотрении данной темы. К сожалению, в свое время представители ислама отказались под надуманными предлогами от третьего публичного диспута на тему «Мухаммед и Христос»⁴, поэтому для нас есть повод обратиться к рассмотрению заявленной темы, так как и сейчас она не потеряла своей актуальности.

Нравственный аргумент в пользу божественного происхождения того или иного вероучения представляется нам интересным, потому что в отличие от всех остальных доводов он наиболее понятен неискушенному в религиозных вопросах читателю. Для пророка или какой-либо личности, претендующей на роль основателя религиозного учения, важно показать не только на словах, но и на примере своей личной жизни, что за его проповедью скрываются не отвлеченные истины, а реальный опыт общения с Высшим Благом. Такой опыт неизбежно проявляется в нравственной красоте, совершенстве и подтверждается добродетельной жизнью самого основателя религии, на жизнь которого ориентируются его последователи. Действительно очень многое зависит не только от слов, но и от образа жизни религиозного лидера — того, кто претендует на особую близость к Богу, через кого подается Откровение Божие: *Если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви* (Рим. 11, 16).

Именно на такую роль претендует основатель исламской религии Мухаммад (Абу аль-Касим Мухаммад ибн 'Абд Аллах ибн Абд аль-Мутталиб). По свидетельству мусульман, «Пророк Мухаммад, мир Ему, — самое лучшее создание Всевышнего Аллаха. У нашего Пророка множество исключительных качеств, отличающих Его от других творений, но истинное превосходство Мухаммада, мир Ему, знает только Всевышний Аллах»⁵.

⁴ См.: *Сысоев Д., свящ.* Сплетни о исламо-христианском диспуте // <http://mission-center.com/islams/disput1.htm>

⁵ Мухаммад, мир ему, — печать пророков // http://religion-islam.narod.ru/pages/last_prorok/muhammad.htm

В официальном жизнеописании основателя ислама — «Сире» Ибн Хишама — арабский пророк называется «лучшим из лучших сынов Адама»⁶.

Тем не менее сам Мухаммад, по свидетельству исламских первоисточников, не претендовал на полное знание воли Божией и свою безгрешность и нравственное совершенство. Поэтому даже в исламской интерпретации критериев истинного пророка с Мухаммадом получается определенная проблема. Поэтому, чтобы не было лишних недоразумений, обратимся к свидетельству текстов исламских преданий и самого Корана.

Священная для мусульман книга свидетельствует, что своим сподвижникам Мухаммад отвечал, что он не знает, «что произойдет со мной и с вами» (К. 46, 9). Само отношение к получаемым откровениям у арабского пророка тоже было неоднозначное. Он заявлял, что не ведает сокровенного (см.: К. 6, 50), ставя себя, таким образом, в совсем неловкое положение, которое радикально удаляло его от ветхозаветных пророков. Такие обстоятельства сблизжали его более с аравийскими языческими шаманами-кахинами, знание которых тотально зависело от того, что они получали в данный момент в результате своих «пророческих» трансов⁷.

Достаточно привести здесь несколько примеров из жизнеописания основателя ислама — «Сире» Ибн Хишама. Например, известно о ложных надеждах Мухаммада перед битвой при Ухуде (625 г.), когда он «видел добрый сон»⁸, после чего мусульмане потерпели сокрушительное поражение и сам

⁶ *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М., 2005. С. 39.

⁷ См.: *Петров С.* Мухаммад и Коран с точки зрения христианского Божественного Откровения // <http://mission-center.com/islams/retrov.htm>. Возможно, поэтому Мухаммад часто молился о том, чтобы ему избежать огня ада и мучений могилы (Бухари 1989. Сахих аль-Бухари. С. 784–785).

⁸ *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 332.

исламский пророк получил ранение⁹. Также известно о страхе основателя ислама перед осадой Медины язычниками-мекканцами (битва у рва 627 г.), когда он был не уверен в победе своих сторонников и находился в страхе, однако благодаря укреплениям (это был вырытый ров) город так и не удалось взять¹⁰.

Такая ситуация с человеком, претендующим на звание пророка Божиего, однозначно ставит под сомнение его духовный опыт. Истинные пророки Божии, вдохновляемые свыше Святым Духом, знали волю Божию и доносили ее до своих слушателей, несмотря на обстоятельства, а также выгодность или невыгодность своего положения. Достаточно вспомнить историю с израильским царем Ахавом и пророком Михеем, сыном Иемвлая, который предсказал ему поражение, хотя все придворные пророки предсказывали победу, а сам Михей за негодные слова был заключен в темницу (см.: 3 Цар. 22, 1–38). Или историю с иудейским царем Езекией, который даже не надеялся противостоять ассирийскому царю Сеннахириму, осадившему Иерусалим, тем не менее пророк Исаия предсказал ему победу: Ангел Господень поразил в войске осаждавших

⁹ См.: Там же. С. 343. Это при том, что, по свидетельству исламских преданий — хадисов, во время этой битвы Мухаммада защищали два ангела — Джбрил (Гавриил) и Микаил (Михаил) (см.: Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М., 2006. Прим. 116. С. 613).

¹⁰ См.: Там же. С. 391. Да и сама смерть основателя новой религии также явилась следствием его непрозорливости, так как попытка отравления Мухаммада после захвата оазиса Хайбар (628 г.) все-таки не была совсем уж неудачной, как об этом обычно пишут мусульмане. Мухаммад не смог заранее распознать опасность и выплюнул кусок преподнесенного ему мяса лишь в последний момент, только после того, как почувствовал вкус яда в пище, о чем свидетельствует Ибн Хишам (с. 452–453). Сам Мухаммад признавался в том, что причиной его болезни было именно отравление: «Я последнее время чувствую, что моя главная жила оборвалась из-за той пищи, которую я съел... в Хайбаре». Вследствие этого сами мусульмане считали, что их пророк «умер смертью мученика, павшего на войне за веру» (*Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 453).

сто восемьдесят пять тысяч, и осада была снята (см.: 4 Цар. 18, 13 — 19, 36).

Несмотря на все превосходные эпитеты в адрес Мухаммада, сам Коран содержит свидетельства о далеко не идеальном нравственном состоянии арабского проповедника монотеизма и об отсутствии у него каких-либо нравственных перемен в результате его общения с Богом и проповеднической деятельности, что также ставит под сомнение истинность религиозного опыта Мухаммада. В Коране, в частности, есть такие слова относительно арабского пророка: «чтобы **Аллах простил тебе грехи, которые были прежде и которые будут впоследствии...**» (К. 48, 2)¹¹. Надо сказать, что прощение всех грехов, в том числе и будущих, обещано было основателем ислама и всем участникам самой первой битвы мусульман — битвы при Бадре (624 г.). По словам арабского пророка, Аллах сказал о них: «Делайте, что хотите — я вам прощаю!»¹².

Подобный взгляд на грех и пророческое служение в корне противоречит библейскому Откровению. Более того, еще в Ветхом Завете святость как противоположность греху есть требование не только к пророкам, но и ко всему народу Божию (см., напр.: Лев. 20, 7). Ветхозаветный пророк Самуил свидетельствует перед народом и Богом, что после своего призвания на пророчество он не совершил греха и обещает: *и я также не допущу себе греха пред Господом* (1 Цар. 12, 23). По слову пророка Исаии, грехи производят разделение между человеком и Богом, из-за чего Господь не принимает молитвы греш-

¹¹ См. также: достоверный хадис, в котором говорится, что Мухаммаду «прощены и прошлые и будущие прегрешения» (см. комментарий 322 // Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М., 2006. С. 724). Опыт святых апостолов и христианских подвижников свидетельствует нам об обратном. Достаточно почитать, например, гимн любви в Первом послании апостола Павла к Коринфянам (13 гл.) и сравнить с тем, каким был будущий апостол до обращения (см.: Деян. 7, 57–58; 8, 1–3).

¹² *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 481.

ников: *Но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лице Его от вас, чтобы не слышать* (Ис. 59, 2). Следовательно, грешный человек не может слышать и голоса Божиего, то есть никаких пророческих откровений от Бога для грешника не может быть. Об этом свидетельствует опыт призвания на пророчество самого Исаии, когда перед посланием на проповедь он в видении символически очищается от греха (см.: Ис. 6, 5–8).

Наверное, наиболее подробно об отношении Бога ко греху пишет пророк Иезекииль: *И беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет. Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив? И праведник, если отступит от правды своей и будет поступать неправедно, будет делать все те мерзости, какие делает беззаконник, будет ли он жив? Все добрые дела его, какие он делал, не припомнятся; за беззаконие свое, какое делает, и за грехи свои, в каких грешен, он умрет* (Иез. 18, 21–24).

Ветхий Завет знает случаи, когда пророки согрешили перед Богом, здесь можно вспомнить истории из жизни Давида и Соломона, однако даже для них Господь не делал исключения. Мы знаем, как каялся пророк и царь Давид (см., напр.: Пс. 31, 5; Пс. 50 и др.), но и его Господь не оставлял без наказания (см., напр.: 2 Цар. 12, 13). То же самое говорит Писание и о Соломоне (см.: 3 Цар. 6, 11, 12 и 3 Цар. 11, 1–2, 31–35)¹³.

Если же мы обратимся к Новозаветному Откровению, которое свидетельствует о совершенно новом качестве отношений

¹³ По преданию, Соломон в конце жизни принес покаяние в своих грехах и был прощен, о чем свидетельствует его Книга Екклесиаст, как бы его предсмертное завещание (см.: *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М., 2004. С. 73).

Бога с человеком вследствие Искупления, которое мы получили через Господа Иисуса Христа (см., напр.: Рим. 3, 25), то притязания Мухаммада на общение с Богом становятся еще более сомнительными. Ведь, по словам ближайшего и любимого ученика Христова апостола Иоанна Богослова, *кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил. Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола* (1 Ин. 3, 8).

Поэтому, в силу духовного рождения для вечной жизни через вхождение в Церковь, человек при содействии Божией силы — благодати Святого Духа — может противостоять греху и может не грешить (см., напр.: 1 Ин. 3, 9; Рим. 6, 14). *Мы знаем, что всякий, рожденный от Бога, не грешит; но рожденный от Бога хранит себя, и лукавый не прикасается к нему* (1 Ин. 5, 18).

Здесь уместно будет обратиться к мусульманскому преданию, в котором повествуется об исключительном отличии Иисуса Христа и Девы Марии от всех остальных представителей человеческого рода. По словам, приписываемым Мухаммаду: «Нет ни одного из сыновей Адама за исключением Марии и ее сына, кого бы не сумел коснуться дьявол при рождении, и ребенок громко кричит от этого прикосновения»¹⁴. Другими словами, некоторые мусульманские источники содержат весьма туманные представления, которые приближают некую часть исламской традиции к христианскому учению о первородном грехе, хотя как такового подобного догмата в исламе нет. Фактически признается, что Иисус Христос и

¹⁴ См.: Mishkat ul-Masabih. Кн. 1. Гл. 3. (Цит. по: Цвемемер С.М. Христос у мусульман // http://www.muhammadanism.org/Russian/books/zwemer/moslem_christ_russian.pdf; см. также: Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Путеводитель по Корану // Резван Е.А. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 520. (Одним из существенных положений в христианском учении о первородном грехе является свидетельство Библии о власти над человеком со стороны лукавого вследствие непослушания прародителей Богу.)

Дева Мария избавлены от влияния на них лукавого, чего нельзя сказать о самом Мухаммаде.

Об этом нам очень наглядно повествуют события, связанные с получением 19–21-го аятов 53-й суры Корана («Ан-Наджм» — «Звезда»). Когда положение Мухаммада в Мекке стало очень тяжелым, он решил пойти на компромисс с языческой верхушкой племени курейшитов и объявил трех языческих богинь ал-Лат, ал-Уззу и Манат «благородными предстательницами перед Аллахом»¹⁵.

Обстоятельства этой сделки приводят ибн-Саад и Табари, при этом произошло примирение враждующих сторон и их участие в совместных молитвах. По исламскому преданию, подобная история произошла из-за того, что лукавый вбросил эти слова в уста Мухаммада и якобы на следующий день ангел Джibrил укорил его за этот поступок, после чего обольщенный пророк взял свои слова обратно и заменил эти стихи теми, которые теперь есть в Коране¹⁶. В самом мусульманском священном писании сохранились отголоски этого события: например, там есть такие строки: «Мы не отправляли до тебя такого посланника или пророка, чтобы сатана не подбросил свое в его чтение, когда он читал откровение» (К. 22, 52; ср.: К. 6, 112) и «если тебя коснется наваждение от сатаны, то прибегай к защите Аллаха» (К. 41, 36).

Факт такой власти лукавого над основателем ислама и произнесение Мухаммадом ложного откровения однозначно ставит под сомнение не только нравственную чистоту самого родоначальника ислама, но и божественное происхождение Корана¹⁷. Это очень хорошо понимали позднейшие

¹⁵ Большаков О.Г. История Халифата: В 4 т. М., 2002. Т. 1. С. 79.

¹⁶ См., напр.: Крымский А.Е. История мусульманства. М., 2003. С. 84–86.

¹⁷ Для христиан ситуация противоположная: «По пришествии Господа враг пал и силы его изнемогли. Посему, хотя ничего не может он сделать, однако же, как мучитель, по падении своем, не остается в покое, но угрожает, хотя только словом» (Антоний Великий, прп. Поучения / Сост. Е.А. Смирнова. М., 2008. С. 433).

мусульманские авторы, которые измышляли различные благовидные предлоги, чтобы оправдать Мухаммада, либо вообще игнорировали и отрицали это событие. Однако у светских исследователей ислама данная история с откровениями достаточно хорошо изучена и является, по их мнению, бесспорной¹⁸. По мнению академиков А.Е. Крымского и О.Г. Большакова, с момента произнесения Мухаммадом откровения о божественности языческих богинь прошло достаточно много времени, в течение которого из Эфиопии даже успели вернуться мусульманские беженцы, узнавшие о факте примирения основателя ислама и мекканцев¹⁹. О возвращении сподвижников арабского пророка в Мекку сообщает и Ибн Хишам: по его свидетельству, общее количество вернувшихся составляло 33 человека²⁰.

С точки зрения Библейского Откровения, на связь с которым претендует ислам, любое признание иных богов, кроме Единого, что мы как раз и видим у Мухаммада, является признаком лжепророка, которого Писание призывает предать смерти (см.: Втор. 13, 1–5). Следует также отметить духовное бесчувствие и несовершенство арабского пророка, который, как видно, не умел определять характер духовного воздействия на него: от Бога оно или от дьявола. Однако о подобном опыте много говорится в православной аскетической литературе, например у преподобного Антония Великого (†355). По словам этого святого подвижника, духовные видения святых всегда носят кроткий характер и вызывают в душе радость, веселье и невозмутимость помыслов. Если же некоторые люди приходят в страх при явлении добрых Ангелов, то явившиеся в то же мгновение уничтожают этот страх своею любовью (см.: Лк. 1, 13; 2, 10; Мф. 28, 5). Нашествие злых духов всегда со-

¹⁸ См., напр.: *Бертон Д.* Мусульманское предание: Введение в хадисоведение. СПб., 2006. С. 64–65.

¹⁹ См.: *Крымский А.Е.* Указ. соч. С. 86; *Большаков О.Г.* Указ. соч. Т. 1. С. 79–80.

²⁰ См.: *Ибн Хишам.* Указ. соч. С. 148–149.

провождается шумом, возмущением, угрозой смерти. Отчего в душе немедленно происходит боязнь, смятение, беспорядок помыслов, уныние, страх смертный и т. п.²¹

Кстати, очень похожие неприятные состояния испытывал Мухаммад во время своего пророческого призвания. Неведомое существо, которое позднее в исламском предании было отождествлено с ангелом Джibriлом, душило его, пророк ислама испытывал страх — сердце его трепетало от страха, он чувствовал напряжение и пытался спастись бегством от мучавших его видений (Бухари 3 и 4)²². Был период, когда «откровения» перестали появляться и, по словам А.Е. Крымского, начинающий «пророк» был даже близок к самоубийству²³. Об этом свидетельствуют и несколько вариантов хадисов в мусульманском предании. Например, по сообщениям аз-Зухри, после испытанного ужаса при первых явлениях некоего духовного существа, когда эти явления на время прекратились, будущий основатель арабской религии хотел броситься вниз с горного утеса, и лишь новое явление странного духа уберегло его от этого²⁴.

Исходя из приведенных фактов и сравнения образа Мухаммада с ветхозаветными пророками Божиими, можно говорить о том, что притязания арабского проповедника монотеизма на подлинное пророческое служение не выдерживают критики. Для тех, кто знаком с Библией, очевидна сомнительность и ложность утверждений Мухаммада о том, что Бог простит Своему пророку грехи, которые он совершит в будущем.

²¹ См.: *Антоний Великий, прп.* Поучения / Сост. Е.А. Смирнова. М., 2008. С. 440–442.

²² См.: Сахих аль-Бухари. Достоверные предания. М., 2005. С. 22–24. По этому поводу имеется два варианта хадисов, которые демонстрируют попытки примирить противоречащие друг другу рассказы (см.: *Бертон Д.* Мусульманское предание: Введение в хадисоведение. М.-СПб., 2006. С. 63).

²³ См.: *Крымский А.Е.* Указ. соч. С. 69. В отредактированной «Сире» об этом говорится косвенно: *Ибн Хишам.* Указ. соч. С. 95.

²⁴ См.: *Уотт У.М.* Мухаммад в Мекке. СПб., 2006. С. 63–64.

Тем более что нравственное несовершенство арабского пророка очевидно даже неискушенному читателю.

Для примера можно рассмотреть известные истории, связанные с семейной жизнью Мухаммада в мединский период его деятельности. Первым отступлением от прежнего аскетического образа жизни стала женитьба исламского пророка на младшей дочери Абу Бакра, Аише. Договоренность о женитьбе на этой совсем маленькой девочке была достигнута еще в Мекке, когда Аише было только шесть лет. Сама женитьба «пророка» произошла, когда девочке исполнилось всего девять, а жениху было за пятьдесят (Бухари 1515)²⁵. Даже для весьма невожатых арабов такое поведение было необычным. Как замечает профессор О.Г. Большаков, «такие ранние сговоры были обычными, а вот была ли обычной женитьба на девятилетней девочке — сказать трудно»²⁶.

Количество жен «посланника Аллаха» в этот период его жизни все увеличивалось, и женитьба на восьмой по счету жене сопровождалась неприятными обстоятельствами. Дело в том, что красавица Зайнаб бинт-Джахш была замужем за вольноотпущенником и приемным сыном Мухаммада Зайдом бен ал-Харисом. Узнав о том, что его приемный отец восхитился красотой Зайнаб, приемный сын развелся с нею, и Мухаммад тут же получает «откровение», разрешающее этот сомнительный брак.

Однако в столь деликатном вопросе основатель ислама проявил незаурядную находчивость и предварительно подготовил почву для осуществления столь сомнительного с нравственной точки зрения предприятия. Для того чтобы оправдать развод своего приемного сына, Мухаммад накануне сообщил ему о том, что якобы во время так называемого чуда

²⁵ См.: Сахих аль-Бухари. Указ. соч. С. 591.

²⁶ Большаков О.Г. Указ. соч. Т. 1. С. 111. Однако все препятствия в жизни основателя ислама обычно преодолевались вовремя ниспосланными «откровениями», так же было и в этом случае: см. хадис № 1747 (Сахих аль-Бухари. С. 711–712).

«ночного путешествия» (исра)²⁷ он увидел в раю девушку с темно-красными губами (надо предполагать гурию), которую опознал как жену Зайда²⁸. А как раз накануне пророк арабов заходил к Зайду домой, но не застал его дома, однако побеседовал с его женой, красота которой его сильно пленила²⁹. После такой аргументации приемный сын основателя ислама просто не мог не развестись со своей супругой. После чего последовало соблазнительное откровение в Коране (см.: К. 33, 37).

Вот как описывает историю откровения А.Е. Крымский: «Однажды, находясь подле Аиши, он испытал обычный припадок своего пророческого исступления; очнувшись, он улыбнулся и сказал: “Пусть пойдут и скажут Зайнаб, что Аллах дал мне ее в жены”»³⁰. Такое поведение «величайшего из всех пророков» возмутило арабов, так как даже по представлениям того времени это было скандальным поступком, равносильным женитьбе на собственной снохе, то есть инцестом (Библией однозначно осуждает такой поступок (см.: Лев. 18, 15)). Ведь сподвижники «пророка» помнили, что сам Мухаммад прилюдно перед Каабой объявил Зайда своим сыном³¹, и сам приемный сын еще носил имя Зайд бен Мухаммад, а вождя мусульман иногда называли по имени сына Абу Зайд³².

²⁷ По исламскому преданию, речь идет о так называемом «ночном переносе» (исра) Мухаммада из дома в Мекке в ветхозаветный Иерусалимский храм с последующим восхождением на небеса (мирадж). Основная проблема данного чуда, которое нашло свое отражение в Коране (К. 17, 1; ср.: 53, 12–15) заключается в том, что сам ветхозаветный Иерусалимский храм к тому времени уже пять веков как не существовал, так как его в 70 г. н.э. разрушили войска римского военачальника Тита. По исламской традиции чудо датируют 621 г.

²⁸ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 171. Надо полагать, что такова по смертная участь жен мусульман: в исламском рае им отводится роль гурий.

²⁹ См.: *Крымский А.Е.* Указ. соч. С. 113.

³⁰ Там же.

³¹ См.: *Большаков О.Г.* Указ. соч. Т. 1. С. 67.

³² См.: Там же. С. 130.

Возмущение мусульман было нешуточным еще и потому, что совсем недавно сам Мухаммад в своих «откровениях», полученных от Аллаха, и проповедях говорил о недопустимости женитьбы на женах своих сыновей и сам же поступил вопреки своему учению³³. Положение спасло как раз вовремя и удивительно к месту появившееся очередное «откровение»: «Вот ты сказал тому, кому Аллах оказал милость и кому ты сам оказал милость (Зейду, сыну Харисы): “Удержи свою жену при себе и бойся Аллаха”. Ты скрыл в своей душе то, что Аллах сделает явным, и ты опасался людей, хотя Аллах больше заслуживает того, чтобы ты опасался Его. Когда же Зейд (в ином произношении Зайд. — Д. П.) удовлетворил с ней свое желание (вступил с ней в половую близость или развелся с ней), мы женили тебя на ней, чтобы верующие не испытывали никакого стеснения в отношении жен своих приемных сыновей после того, как те удовлетворят с ними свое желание. Веление Аллаха обязательно исполняется!» (К. 33, 37). А для того чтобы впредь не было недоразумений с Зайдом, было разъяснено: «Мухаммад не является отцом кого-либо из ваших мужей, а является посланником Аллаха и печатью пророков (или последним из пророков). Аллах знает обо всякой вещи» (К. 37, 40).

³³ См.: Там же. Здесь следует указать на несомненно более позднюю вставку в 23-м аяте 4-й суры «Женщины», где как раз и говорится о недопустимости такого рода браков. «И запрещены вам ваши матери, и ваши дочери, и ваши сестры... и жены ваших сыновей, **которые от ваших чресел**... Поистине Аллах прощающ, милосерд!» (К. 4, 23). Слова, относящиеся к сыновьям, «**которые от ваших чресел**», есть плод позднейшего сочинительства самого Мухаммада или редакторов Корана, таким образом была сглажена скандальность этого поступка. На это указывает и время произнесения 4-й суры — апрель-май 625 — июнь 626 г. (см.: Коран. М., 1990 / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. С. 533. Прим. 1). Женитьба же на Зайнаб была в пятый год хиджры (627 г.) (см.: *Большаков О.Г.* Указ. соч. Т. 1. С. 130–131, 252), отсюда становится понятным возмущение мусульман, еще не знавших позднейшей редакторской правки в данном откровении Корана (К. 33, 37).

Из-за резкого увеличения гарема «пророка» в этот период в нем неизбежно происходили довольно острые конфликты. Об этом нам также рассказывает мусульманское предание. Во время непродолжительного отсутствия одной из своих жен, Хафсы, Мухаммад в ее доме вступил в связь с коптской служанкой Мариятой и был застигнут врасплох официальной женой на месте преступления. Законная супруга возмутилась: «Эй, посланник Аллаха! Что же это — в моем доме и на моей постели?!». На что испугавшийся «пророк» поклялся никогда не приближаться к служанке в обмен на молчание Хафсы. Однако молчание та не сохранила и рассказала эту неприглядную историю Аише.

Вся эта внутрисемейная дрязга нашла свое отражение в вечном Коране, где опять как нельзя вовремя в угоду Мухаммаду отменяется его очень неудобная клятва по поводу незаконной связи со служанкой: «О Пророк! Почему ты запрещаешь себе то, что позволил тебе Аллах, стремишься угодить своим женам? Аллах — Прощающий, Милосердный. 2. Аллах установил для вас путь освобождения от ваших клятв. Аллах — ваш Покровитель. Он — Знающий, Мудрый. 3. Вот Пророк поверил тайну одной из своих жен. Когда же она рассказала ее, и Аллах открыл это ему, он дал знать о части этого и утаил другую часть. Она сказала: «Кто сообщил тебе об этом?» Он сказал: «Мне сообщил Знающий, Ведающий». 4. Если вы обе раскаетесь перед Аллахом, то ведь ваши сердца уже уклонились в сторону. Если же вы станете поддерживать друг друга против него, то ведь ему покровительствует Аллах, а Джibriль (Гавриил) и праведные верующие являются его друзьями. А кроме того, ангелы помогают ему. 5. Если он разведется с вами, то его Господь может заменить вас женами, которые будут лучше вас и будут мусульманками, верующими, покорными, кающимися, поклоняющимися, постящимися, как побывавшими

замужем, так и девственницами» (К. 66, 1–5) (перевод О.Г. Большакова)³⁴.

Подобные «откровения» светскими исследователями признаются либо следствием сознательного сочинительства³⁵, либо одним из симптомов нервно-психической болезни, которая, по словам А.Е. Крымского, одним из своих проявлений имеет повышенную сексуальную активность³⁶.

Кроме всего прочего, в семейных историях Мухаммад в этот период проявляет себя и человеком достаточно ревнивым. В Медине дом основателя ислама стал местом, куда старались попасть его сторонники, что доставляло ему не только бытовые неудобства. Поэтому в результате очередного «откровения» появляется запрет женам «пророка» появляться перед гостями без покрывал на лице и указание на то, чтобы и после смерти лидера мусульман его жены никому не достались (К. 33, 53).

Следует сказать, что сердечные дела «пророка» и связанные с ними «откровения» вызывали скепсис и в окружении Мухаммада. Известно, что любвеобильность «пророка» распространялась не только на его законных жен и наложниц, но и на женщин, согласившихся вступить с ним в так называемый «временный» брак (мута) (см.: К. 4, 24). При этом сам «Посланник Аллаха» ссылался в таких случаях на потакавшее его страсти «откровение» Аллаха: «Также любую верующую женщину, которая подарит себя Пророку, если Пророк захочет жениться на ней...» (К. 33, 50). Однажды, услышав от Мухаммада эти слова, его любимая жена Аиша, возмущенная таким поведением, прямо ему заявила: «Твой Господь спешит

³⁴ Большаков О.Г. Указ. соч. Т. 1. С. 112–113; Крымский А.Е. Указ. соч. С. 117–118.

³⁵ См.: Большаков О.Г. Указ. соч. Т. 1. С. 113.

³⁶ См.: Крымский А.Е. Указ. соч. С. 118. Крымский А.Е. считал, что Мухаммад страдал истерией (см.: Указ. соч. С. 61–63). См. также: Ислам классический: Энциклопедия. СПб., 2005. С. 116.

угождать твоим похотям»³⁷. После этого случая Мухаммад старался держать своих наложниц и временных жен в чужих домах, а не вводить их в гарем.

Следует сказать, что языческая практика временных браков, освященная авторитетом Корана и поступками Мухаммада, иногда употреблялась основателем ислама во время паломничеств в Мекку. Эта странность в религиозной жизни раннего ислама даже подвигла одного исследователя не вполне корректно сравнить этот обычай с храмовой проституцией³⁸. Однако, как отмечают исследователи, огромное множество хадисов свидетельствует о том, что «пророк» не только признавал этот способ фактической легализации проституции, но даже рекомендовал его³⁹.

Подобные религиозные предписания уже тогда возмущали многих последователей ислама, но в предании есть однозначные свидетельства в пользу такой практики. В одном из

³⁷ Там же. С. 112. О примерах такой похотливости можно прочитать в «Сире» Ибн Хишама (с. 419, 446). В хадисе № 1680 Сахих аль-Бухари говорится об этой ситуации более подробно: Аиша возмущалась тем, что Мухаммад, по кораническому откровению (К. 33, 51), мог вступать в интимные отношения с любой женщиной, которая подарит себя «посланнику Аллаха». После чего этот аят (стих) Корана тут же был дополнен новым «откровением», что в таком похотливом поведении арабского пророка нет греха. После чего Аиша произносит свою фразу: «Я вижу, что Господь твой всегда сразу же выполняет твои желания (хавакя)!» (с. 684–685). Арабское слово «хава» переводиться как «любовь, страсть, пристрастие, увлечение» (см.: Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. Казань, 1881. С. 856). Однако при переводе предпочтение отдается именно варианту «страсть» (см. коммент. 2 к хадису № 41. 40 хадисов Ан-Навави // <http://lib.rus.ec/b/122684/read#t42>).

³⁸ См.: Бертон Д. Указ. соч. С. 112.

³⁹ См.: Там же. Да и к самому греху блуда основатель ислама относился весьма снисходительно (см.: Бухари 1601. Сахих аль-Бухари. С. 633–634; Хадис № 111 // Хадисы пророка / Пер. и коммент. Иман Валерии Пороховой // <http://hadith200.narod.ru/page111.html>).

хадисов, восходящих к Джабиру бин Абдуллах аль-Ансари, говорится, что мусульманам, собравшимся совершить хадж, прибывший «пророк» рекомендовал оставить запреты и наслаждаться женщинами. Это вызвало протест его последователей, так как будущим паломникам показалось весьма неуместным «вступать в связь с женщинами накануне отправления к горе Арафат». Тогда, обратившись к собравшимся, Мухаммад сказал: «Вы знаете, что из всех вас я наиболее богобоязненный, самый правдивый и самый глубоковерующий. Я также сложил бы с себя эти запреты, если бы не привез с собой жертвенное подношение... Тогда люди сделали так, как им было велено»⁴⁰.

Однако подобное «благочестие» настолько диссонировало даже с грубыми арабскими представлениями о религиозной жизни, что уже при втором «праведном» халифе Омаре мута была отменена. Исламское предание доносит до нас аргументацию халифа, которая, с одной стороны, фактически ставит под сомнение непогрешимость и авторитетность Мухаммада, а с другой — демонстрирует произвол новых вождей мусульман. Муслим в своем сборнике хадисов (ас-Сахих) приводит следующие слова Омара: «Я хорошо знаю, что Пророк и его сподвижники поступали так; я неодобрительно отношусь к тому, что они сначала развлекались в прохладе тени (с женщинами. — *Д. П.*), а затем совершали обряды паломничества...»⁴¹.

К сожалению, сам Мухаммад до конца своей жизни так и не смог избавиться от такой греховной страсти. Об этом свидетельствует одна из последних бесед «посланника Аллаха» с его любимой женой Аишей во время предсмертной болезни. По свидетельству жизнеописания «пророка» («Сиры»), Мухаммад не хотел умирать, он обратился к Аише со словами: «Что плохого, если ты умрешь раньше меня! Я бы за тобой

⁴⁰ Бертон Д. Указ. соч. С. 117.

⁴¹ Цит. по: Бертон Д. Указ. соч. С. 116–117.

поухаживал, завернул бы в саван, помолился бы за тебя и похоронил бы тебя». На что его любимая жена, которая, по всей видимости, очень хорошо знала своего супруга, ответила ему следующее: «Клянусь Аллахом, если бы со мной это случилось, ты бы вернулся в мой дом и устроил бы в нем пир с одной из своих жен». На эти слова не последовало опровержения со стороны Мухаммада, «посланник Аллаха» лишь улыбнулся⁴². Как ни вспомнить здесь слова древнего православного святого Антония Великого: «Начало греха есть похоть, через которую погибает умная душа»⁴³!

Следует сказать, что сами мусульмане понимают всю неприглядность подобного поведения основателя ислама. Поэтому относительно семейной жизни Мухаммада измышляются разного рода объяснения, которые могли бы оправдать его перед лицом справедливой критики. Однако на наш взгляд, все подобные апологии оказываются весьма зыбкими, а иногда и ложными, если мы попытаемся отвлечься от мусульманских аргументов и проверить их на реальном историческом материале⁴⁴.

Мусульманское предание свидетельствует в пользу наших сомнений по поводу нравственного облика родоначальника арабской религии. Например, Мухаммад в течение своей жизни часто читал молитву, в которой просил прощения у Аллаха своих грехов, которые он совершал, в том числе и намеренно, что не свидетельствует о каком-либо нравственном преображении основателя ислама, в результате получения им «коранических откровений» (Бухари 1991)⁴⁵. Другой хадис с похожей

⁴² См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 623–624.

⁴³ *Антоний Великий, прп.* Поучения / Сост. Е.А. Смирнова. М., 2008. С. 125.

⁴⁴ См., напр.: *Полохов Д., прот.* Моногамия или многоженство: Анализ мусульманских высказываний о семенной жизни // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Саратов, 2009. Вып. 3. С. 40–52.

⁴⁵ Сахих аль-Бухари. Указ. соч. С. 785.

мольбой Мухаммада звучит даже более двусмысленно, так как в нем, кроме прошений о прощении грехов и излишеств в личной жизни, есть просьба простить «пророка» за все, «**что исходит от меня** (в неудобном Тебе виде)»⁴⁶. Не здесь ли, в том числе исламоведы, находили обоснование для своих выводов о сознательном сочинительстве откровений арабским пророком, особенно в мединский период его деятельности⁴⁷?

В качестве примера можно привести одну историю, которая приоткрывает перед нами один из процессов возникновения откровений Мухаммада. В 630 г., после неудачной осады города Таифа, Мухаммад был вынужден вступить в переговоры с жителями города на не вполне выгодных для себя условиях. Торговля шла главным образом по вопросам вероучения: парламентарии соглашались принять ислам, если им разрешат еще в течение трех лет сохранять своего идола Аллат. В итоге удалось договориться на следующих условиях: идол сохраняется еще на один год, освобождение от религиозного налога (закят), неучастие в священной войне (джихад), необходимость молитвы (саят). У вождя новой арабской религии еще оставались некоторые сомнения относительно того, как к его поступку отнесутся мусульмане. Однако парламентарии от язычников сказали ему: «А если арабы будут спрашивать тебя, почему ты заключил такой договор, тебе стоит лишь ответить: так мне приказал Аллах»⁴⁸.

Удивительно, что такой аргумент не вызвал возмущения у Мухаммада, более того, он посчитал его вполне уместным и убедительным! После подсказки или напоминания язычниками Мухаммаду о способе оправдания своих действий, который явно и раньше он использовал, пророк арабов начал диктовать

⁴⁶ Хадисы пророка / Пер. и коммент. Иман Валерии Пороховой // <http://hadith200.narod.ru/page197.html>

⁴⁷ Об этом см.: *Крымский А.Е.* Указ. соч. С. 106. Кроме этого, Мухаммад иногда забывал и ниспосланные ему «откровения» (Бухари 1120. Сахих аль-Бухари. С. 432).

⁴⁸ *Крымский А.Е.* Указ. соч. С. 135–136.

своему секретарю договор. По свидетельству мусульманских историков, лишь решительное вмешательство Омар бин аль-Хаттаба, обнажившего меч и закричавшего, что посланцы «испортили сердце пророка», предотвратило компромисс с язычниками⁴⁹.

О зависимости некоторых откровений «посланника Аллаха» от внешних обстоятельств и ближайшего окружения нам уже известно из анализа семейной жизни Мухаммада. Впрочем, существуют и другие эпизоды: например, о серьезном влиянии Омара на арабского проповедника упоминает и Джон Гилкрист, который пишет, что некоторые советы этого очень близкого к основателю ислама человека практически сразу стали частью священного текста Корана⁵⁰. Можно, например, вспомнить его роль в получении откровения о ношении женами основателя ислама покрывал. По свидетельству Аиши, Омар часто говорил «пророку»: «Заставляй своих жен надевать покрывала», однако посланник Аллаха не делал этого. Однажды вечером жена пророка Сауда бинт Зама, которая была высокой женщиной, вышла из дома, а Омар обратился к ней, сказав: «Поистине, мы узнали тебя, о Сауда!». **Он сделал это, желая, чтобы было ниспослано откровение о необходимости ношения покрывала, и Аллах действительно ниспослал такой аят** (К. 24, 31; 33, 53, 59)» (Бухари 119)⁵¹.

Здесь очевидна одна оченьстораживающая закономерность, о которой следует упомянуть для уяснения характера пророческой миссии Мухаммада. По словам современного библеиста А. Десницкого, одним из существенных отличий истинного пророка Божиего от лжепророка является то, что лжепророк всегда подстраивается под «ожидание аудитории». Лжепророк «работает на заказ и говорит то, чего от него ждут»⁵².

⁴⁹ См.: Там же. С. 136.

⁵⁰ См.: *Гилкрист Д.* Мухаммад и его книга. СПб., 1999. С. 112–113.

⁵¹ Сахих аль-Бухари. С. 73.

⁵² *Десницкий А.* Кто такой пророк? // <http://www.foma.ru/article/index.php?news=1455>.

Однако исламская традиция склонна не замечать или замалчивать эти существенные недостатки в нравственном облике и характере пророческого служения основателя ислама. Как уже говорилось, различные повествования о Мухаммаде переполнены восхвалением его нравственных качеств и достоинств. Попробуем рассмотреть и сопоставить эти сведения с тем, что нам известно из Корана и исламского предания о реальной жизни Мухаммада.

Один из хадисов сообщает нам, что по своему характеру посланник Аллаха отличался наилучшим нравом (Бухари 1416)⁵³. Какие же качества приписывают основателю ислама? Для того чтобы сравнение было удобным, рассмотрим самые основные и известные его нравственные добродетели. Во-первых, Мухаммаду приписывают такое похвальное качество, как ненависть ко лжи: «Ненавистнее всего ему была ложь»⁵⁴. Однако нам известно, что Мухаммад ради убийства своих противников разрешал прибегать ко лжи. Это известный случай с убийством поэта Кааба ибн аль-Ашрафа. В изложении Ибн Хишама Мухаммад напрямую обращается к своим последователям с конкретным вопросом: «Кто расправится с ибн аль-Ашрафом ради меня?». Более того, для осуществления этой неблагоприятной цели «посланник Аллаха» определенно разрешает убийцам прибегать ко лжи: «Говорите, что сочтете нужным. Вам это разрешено»⁵⁵. Таких случаев в биографии религиозного проповедника было немало⁵⁶, бывало, что и сам он иногда прибегал к обману⁵⁷.

⁵³ См.: Сахих аль-Бухари. С. 555.

⁵⁴ См.: *Мухаммад ибн Джамиль Зину*. О достоинствах Пророка Мухаммада, мусульманской нравственности и праведном поведении // <http://salafsalih.narod.ru/dostpror.htm>

⁵⁵ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 326–329.

⁵⁶ О допустимости лжи в отношении немусульман мы можем прочесть у Ибн Хишама. В «Сире» есть рассказ о том, как аль-Хаджаж ибн Итгас ас-Сулами, для того чтобы спасти свои сбережения в Мекке, получает разрешение Мухаммада говорить неправду (см.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 457). Известны слова Мухаммада: «Ведь война — это обман» (Там же. С. 391).

⁵⁷ См.: Там же. С. 284–285.

Во-вторых, мусульмане пишут о том, что Мухаммад отличался очень добрым нравом и никого не проклинал (Бухари 1934), не воздавал злом за зло, никогда не мстил обидчикам, прощал недругов⁵⁸. Несмотря на то что подобные истории можно найти в исламском предании, нам известно немалое количество фактов из биографии арабского пророка, когда он поступал ровно наоборот. Ибн Хишам перечисляет случаи, когда Мухаммад лично проклинал своих противников: во время истории с договором язычников-курейшитов против мусульман⁵⁹. Он лично проклинал пять наиболее активных своих насмешников — людей пожилых и достаточно уважаемых среди жителей Мекки. Ибн Хишам даже приводит слова проклятий, которые произносил Мухаммад: «О Боже, сделай его слепым и отними у него сына!»⁶⁰. Известен случай, когда пророк арабов в течение месяца проклинал в своих молитвах некоторых людей (Бухари 515)⁶¹.

Нам уже известно, что некоторых своих врагов он не только проклинал, но и организовывал против них целые карательные экспедиции с целью их убийства. Иногда исламский пророк поступает еще более соблазнительно. Как свидетельствует его жизнеописание, составленное Ибн Хишамом, Мухаммад непосредственно руководил массовой казнью евреев из племени Бану Курайза в Медине. При этом человек, который, как говорят мусульмане, прощал недругов, сам лично указывал своим соратникам последовательность расправы: «Пусть ударит такой-то, а такой-то будет добывать». Следует сказать, что выполнять приказы Мухаммада были вынуждены бывшие союзники и друзья этого иудейского племени — ауситы, которые приняли ислам⁶².

⁵⁸ См.: *Мухаммад ибн Джамиль Зину*. О достоинствах Пророка Мухаммада, мусульманской нравственности и праведном поведении. Сахих аль-Бухари. С. 769.

⁵⁹ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 140–142.

⁶⁰ Там же. С. 172.

⁶¹ См.: Сахих аль-Бухари. С. 210. Прим. 4.

⁶² См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 329–330.

Также следует сказать, что жестокость арабского пророка проявлялась и по отношению к тем, кто уже являлся мусульманином. Известно, например, что при подготовке похода на Табук (630 г.) Мухаммад приказал сжечь целый дом с мусульманами, которые не хотели вместе с ним отправиться в эту военную экспедицию: «Пророк направил к ним Тальху ибн Убайдуллаха с группой своих сподвижников и приказал сжечь вместе с людьми дом Сувайлама. Тальха исполнил приказ»⁶³.

О мстительности основателя ислама также известно немало. Можно, например, вспомнить убийство обидчиков Мухаммада, которое совершилось уже после мирной сдачи Мекки в 630 г.⁶⁴. После убийства своего дяди Хамзы ибн Абд аль-Мутталиба во время сражения при Ухуде в 625 г. и глумления язычников над его трупом человек с «превосходным нравом», как называет Мухаммада Коран (К. 68, 4), высказывает желание глумиться над тридцатью трупами своих противников⁶⁵.

Однако самым важным свидетельством против выше приписываемых Мухаммаду добродетелей является целая сура Корана «Аль-Масад» («Пальмовые волокна»), которая целиком посвящена проклятиям против своего родного дяди Абу Лахаба, который сильно досаждал проповеди ислама в Мекке (К. 111, 1–5). Действительно, насколько сильно надо было быть Мухаммаду охваченным страстью гнева и ненависти, чтобы эти строки проклятий, призывающих к тому, чтобы у этого старика отсохли руки и сам он попал в «пламенный огонь», появились, как считают мусульмане, в извечно существующем у Аллаха тексте Корана.

По словам преподобного Иоанна Лествичника († начало VII в.), такая черта, как обидчивость, свидетельствует об отсутствии у человека кротости и наличии тайного недуга гордыни⁶⁶. Какой же здесь может быть добрый нрав?

⁶³ *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 527.

⁶⁴ См.: Там же. С. 489–490.

⁶⁵ См.: Там же. С. 353.

⁶⁶ См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 1994. С. 88, 92 (слово 8, 3, 24).

Насколько далеко в нравственном отношении отстоит такое поведения основателя ислама от личности Господа Иисуса Христа, Который не только отличался удивительной кротостью и смирением (см.: Мф. 11, 29; 12, 20; 21, 5), но и явил в Своей земной жизни пример величайшей любви к людям, даже к тем, кто предал Его на несправедливое осуждение и казнь: Евангелие доносит до нас слова Господа Иисуса Христа во время распятия: *Иисус же говорил: Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23, 34).

Мусульмане говорят о скромности «посланника Аллаха», о том, что он старался избегать славы, высокомерия и гордости⁶⁷, однако нам известно и другое: в мединский период своей жизни Мухаммад требует от своих последователей веры не только в Аллаха, но и в самого себя (К. 7, 158; 9, 54 и др.). Приказания мусульманам отдаются им уже не только от имени Аллаха, но и от самого Мухаммада (см., напр.: К. 2, 279), само имя основателя ислама употребляется вместе и наравне с именем Бога (см., напр.: К. 9, 1, 3, 24, 59, 63, 65 и др.)⁶⁸. Известен хадис в виде притчи, в котором «посланник Аллаха» сравнивает себя с другими пророками Божиими и без смущения и лишней скромности называет себя кирпичом, без которого построенное здание не будет выглядеть совершенным (Бухари 1408)⁶⁹.

⁶⁷ См.: *Мухаммад ибн Джамиль Зину*. Указ. соч.

⁶⁸ Более того, глубина веры зависит у мусульман от проявления любви к самому Мухаммаду: «Пророк, мир ему и благословение, сказал: “Не уверует из вас до конца ни один, пока не буду я для него любимее его детей и отца и всех людей”» (ср.: К. 33, 6). См.: Иман и любовь к Пророку, мир ему и благословение // <http://www.islam.ru/hutba/iman/>. Поэтому, как пишет Джон Гилкрист, за многие века существования ислама облик Мухаммада поднялся «до положения Мессии, и несмотря на то, что все мусульмане безапелляционно заявляют, что они поклоняются только одному Аллаху, а их пророк только правдивый вестник, совершенно очевидно, что он имеет статус обязательного посредника между Богом и людьми» (*Гилкрист Д.* Указ. соч. С. 134. См. также: *Кньиш А.Д.* ал-Инсан ал-Камил // *Ислам: Энциклопедический словарь*. М., 1991. С. 101).

⁶⁹ См.: Сахих аль-Бухари. С. 553.

Существует много историй об арабском пророке, в которых говорится о его милосердии и щедрости. Однако известно, что право распоряжения военной добычей было во власти Мухаммада и часто именно из нее он и оказывал различные благодеяния нуждающимся⁷⁰. С другой стороны, по представлениям арабов, щедрость и гостеприимство всегда, в том числе и в языческие времена, составляли необходимые для кочевника добродетели. Щедрость входила в кодекс арабской чести (мурувва) наряду с мужественностью, терпением, справедливостью⁷¹. Поэтому призывы Мухаммада к благотворительности и его личный пример лишь поддерживали и подтверждали всем известную часть языческой муруввы⁷².

Также необходимо отметить, что очень часто подобные акты благотворительности были обусловлены не подлинной бескорыстностью, а имели вполне определенную цель — привлечение в ислам новых последователей. Для примера достаточно сослаться на следующий хадис: «Анас рассказывал, что Посланник Аллаха давал людям все, что они просили за обращение в ислам. Как-то к нему пришел мужчина, и он подарил ему много овец, пасущихся [в долине] между двумя горами. После этого тот мужчина вернулся к своим и сказал: “О мои соплеменники! Принимайте ислам, потому что Мухаммад раздает подарки, как человек, который не опасается нужды”. (Этот хадис передал Муслим)»⁷³. Подобные примеры специально ориентированной благотворительности или, как признается Ибн Хишам, раздача подарков наиболее уважаемым в своем

⁷⁰ В исламском праве военная добыча, а именно недвижимая собственность побежденных, является общей собственностью мусульман, но при жизни Мухаммада распоряжение ею было исключительно во власти «посланника Аллаха». (см.: К. 59, 6–9) (*Большаков О.Г.* Указ. соч. Т. 1. С. 121).

⁷¹ См.: *Уотт У.М.* Мухаммад в Мекке. СПб., 2006. С. 38, 103.

⁷² См.: Там же. С. 109.

⁷³ Цит. по: *Мухаммад ибн Джамиль Зину.* Указ. соч.

народе людям с целью завоевания их расположения и склонения к исламу практиковались достаточно часто⁷⁴.

Современные исламские апологеты пытаются оправдать основателя арабской веры, пытаясь представить очевидные свидетельства Корана (см.: К. 48, 2, 40, 55; 47, 19) о грехах Мухаммада как просто об «ошибках». По их словам, «“грех” устойчиво означает преступление какой-либо нормы Закона Божиего, противопоставление себя воле Бога, аморальное, наказуемое Богом деяние. В арабском языке это выражается словом “исм”. ... Но в приведенном кораническом аяте (речь идет о К. 48, 2.— *Д. П.*) стоит не “исм”, а слово “занб”, оно по смыслу ближе к понятию “ошибка”, которое может носить и совершенно нейтральный нравственный характер»⁷⁵.

Но действительно ли арабскому пророку можно приписать всего лишь нейтральные ошибки? Практика показывает: доводы исламских авторов никогда не стоит принимать на веру без серьезной проверки. Во-первых, все основные русские переводы говорят нам именно о грехах Мухаммада, а не об ошибках в рассматриваемых аятах⁷⁶. Передача этих мест в тексте просто как «ошибки» встречается в некоторых иноязычных переводах Корана, которые носят явно выраженный миссионерский характер, например перевод на английский язык Абдуллы Юсуфа Али⁷⁷.

Во-вторых, перевод арабского слова «занб» как «ошибка» не является основным при передаче его смысла. «Большой арабско-русский словарь» составленный известным русским арабистом профессором Х.К. Барановым, дает следующие переводы слова «занб»: 1) грех; 2) вина; 3) проступок; преступление.

⁷⁴ См.: *Ибн Хишам.* Указ. соч. С. 519–520.

⁷⁵ *Полосин А.-В., Али-заде А.* Ислам не такой! А какой? 40 ответов критикам ислама. М., 2008. С. 50–51.

⁷⁶ Переводы И. Крачковского, М.-Н. Османова, В. Пороховой, Э. Кулиева.

⁷⁷ См.: *The Holy Quran*, tr. by Yusuf Ali, [1934], at sacred-texts.com // <http://www.sacred-texts.com/isl/quran/04801.htm>

Как видим, лишь в третьем значении этого слова речь идет о «проступке», но никак не нравственно нейтральном, так как далее смысл его уточняется — «преступление»⁷⁸. Об этом же говорит и «Арабско-русский словарь к Корану и хадисам», составленный профессором В.Ф. Гиргасом. Более того, В.Ф. Гиргас в качестве синонима к слову «занб» указывает «исм», то есть аморальное, наказуемое Богом деяние⁷⁹.

Наконец, если мы обратимся к тексту первоисточника, то увидим, что все доводы мусульман рассчитаны на тех, кто не знает или не захочет разбираться с арабским текстом Корана. Проверка арабского текста дает нам интересные результаты. Действительно, очень часто для обозначения греха в исламском первоисточнике используется слово «исм», однако там есть немало мест, где греховное и осуждаемое Аллахом деяние передается термином «занб».

Рассмотрим некоторые наиболее яркие места, в которых употребляется слово «занб», то, что хотят представить нам как «нейтральную ошибку». В суре «Аль Имран» («Семейство Имрана») верующие просят Аллаха простить им их грехи и защитить от мучений в огне (К. 3, 16). Текст суры «Аль-Маида» («Трапеза») говорит нам, что именно за грехи, которые передаются через термин «занб», Аллах грозитя покарать нечестивцев (К. 5, 49; для перевода этого термина Абдулла Юсуф Али употребляет здесь английское слово *crime*). Именно за эти грехи («занб»), которые, как поясняет Коран, заключались в отвержении знамений Аллаха, был наказан через потопление Фараон и его род. Сура «Аль-Анфаль» («Добыча») называет из-за этих грехов род Фараона беззаконниками (К. 8, 52, 54) (у А.Ю. Али — *crimes*). По свидетельству арабского текста суры «Гафир» («Прощающий»), мучения грешников в аду

⁷⁸ Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 277.

⁷⁹ См.: Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. Казань, 1881. С. 275.

происходят за неверие в Аллаха и многобожие, то есть за те грехи, которые нам лукаво предлагается признать нейтральными ошибками — «занб» (К. 40, 10–12). А сура «Аль-Мульк» («Власть») говорит, что грех («занб»; К. 67, 11) обитателей адских мук будет заключаться в том, что они отвергли посланников Аллаха (в том числе и Мухаммада), считали их лжецами и не приняли их увещаний, что также нейтральной ошибкой с точки зрения ислама никак нельзя признать (К. 67, 9–11).

Кроме очевидной попытки ввести читателей в заблуждение, мусульманские апологеты пытаются сгладить очевидные и неприемлемые с точки зрения Евангельского учения исламские представления о грехе для людей, воспитанных в традициях христианской культуры. По свидетельству авторитетного специалиста в области арабской философии и литературы А.В. Смирнова, безгрешие Мухаммада с точки зрения исламского вероучения объясняется не результатом каких-то особых черт его личности, а тем, «что Бог простил ему все его бывшие и возможные прегрешения; иначе говоря, результатом не гарантированной защищенности от совершения грехов, а их **заведомой прощенности**»⁸⁰.

Именно о таком понимании безгрешности свидетельствует и случай, который приводит в своем жизнеописании Мухаммада Ибн Хишам. Накануне решающего похода на Мекку в 630 г. один из сторонников новой арабской веры и участник первого сражения мусульман с язычниками Хатиб ибн Абу Балтаа был изобличен в шпионаже в пользу язычников-мекканцев из-за возможной угрозы для жизни своих близких. Однако на предложение Омара ибн аль-Хаттаба отрубить шпиону голову Мухаммад возразил: «Откуда тебе знать, о Омар, может, Аллах уже узрел участников битвы при Бадре и сказал: “Делайте что хотите — я вам прощаю!”»⁸¹.

⁸⁰ Смирнов А.В. Исма (безгрешие) // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 181.

⁸¹ Ибн Хишам. Указ. соч. С. 480–481. См.: Бухари 1704 (Сахих аль-Бухари. С. 695).

Следует сказать, что в свете исламского учения о нравственности и заступничестве (шафаа) Мухаммада за своих последователей на последнем суде Аллаха всякий грех мусульманина может быть прощен, кроме перехода в другую веру. Об этом свидетельствует и Коран — плод поэтического и религиозного творчества арабского проповедника: «Воистину, Аллах не прощает, когда к Нему приобщают сотоварищей, но прощает все остальные грехи, кому пожелает» (К. 4, 48).

Для человека, остро чувствующего несовершенство этого мира и надеющегося на высшую справедливость всем, кто творил зло и не принес в нем искреннего покаяния, такие взгляды могут оказаться соблазнительными. Несомненно, что среди в конце концов помилованных и удостоенных исламского рая окажутся все исламские террористы, преступники, убийцы ни в чем неповинных детей в городе Беслане, садисты типа бывшего правителя Уганды каннибала Иди Амина и т. п. Как мы видим, нравственные воззрения основателя религии накладывают неизгладимый отпечаток и на вероучение, и на нравственные идеалы самой религиозной системы.

Поэтому у нас есть все основания считать, что нравственный облик основателя арабской религии не является примером совершенства. Об этом, в частности, можно судить и из анализа молитвенной практики его последователей. Например, испрашивание у Аллаха благословения для Мухаммада и всех его потомков выглядит странным, если сам «пророк» считается благословением для всего мира. В некоторых молитвах при упоминании имени Мухаммада добавляются слова «на котором да будет мир», что, по мнению некоторых бывших мусульман, свидетельствует об отсутствии, наверное, самого главного качества для праведника — Божиего мира у основателя арабской религии⁸².

⁸² См.: Масуд С. К свету. Молодой мусульманин в поисках истины. СПб., 1999. С. 12.

Отсутствие мира Божиего в душе человека, претендующего на некоторый духовный опыт, по словам святителя Игнатия (Брянчанинова) (†1867), свидетельствует об отсутствии сердечной чистоты. По словам этого святого Православной Церкви, мир Божий — это действие и плод Святого Духа и «стяжавший в себя мир Божий способен к прочим окончательным блаженствам: к благодушному претерпению, к претерпению с радостью поношений, клевет, изгнаний и прочих напастей»⁸³, чего у Мухаммада, особенно в мединский период его жизни, мы не наблюдаем⁸⁴.

Поэтому лишь только наивностью и практически полным незнанием Евангельского Откровения можно объяснить следующие слова человека, претендующего на звание «посланника Аллаха»: «Из всех людей я наиболее близок к сыну Марьям (то есть Иисусу Христу. — Д. П.)» (Бухари 1371)⁸⁵. Скорее всего, наиболее точной характеристикой для нравов арабского пророка служат слова одного достоверного хадиса: «Его нравом был Коран» (Муслим)⁸⁶, то есть нравственность Мухаммада соответствовала двадцатитрехлетнему плоду его же религиозных исканий и размышлений, что нашло свое выражение в священном писании мусульман.

В дополнение ко всему вышесказанному можно сослаться и на примечание академика И.Ю. Крачковского к выше процитированному 37-му аяту 33-й суры («Сонмы»), связанному с женитьбой Мухаммада на своей снохе. В своем комментарии наш известный отечественный арабист отмечает, что этот стих является камнем преткновения при изложении мусульманского учения о непогрешимости Мухаммада (исма)⁸⁷.

⁸³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений: В 7 т. М., 2001. Т. 1. С. 485.

⁸⁴ См., напр.: прим. № 4 к хадису Бухари 515. (Сахих аль-Бухари. С. 210). Ср.: Гал. 5, 22.

⁸⁵ Сахих аль-Бухари. Указ. соч. С. 541.

⁸⁶ Цит. по: Мухаммад ибн Джамиль Зину. Указ. соч.

⁸⁷ См.: Коран. 1990 / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. С. 594. Прим. 19.

Заключение

Как видно, реальные истории из жизни основателя ислама входят в противоречие с тем огромным количеством высказываний, восхваляющих совершенство Мухаммада, которые мы найдем в мусульманской литературе. Внимательный анализ и самого Корана, и исламских преданий (хадисов) показывает, что такой важный и существенный постулат мусульманского вероучения о нравственном превосходстве и совершенстве прародителя новой арабской религии оказывается несостоятельным.

На наш взгляд, подобная ситуация объясняется разным представлением о нравственности и добродетели в христианском и арабо-исламском мировоззрении. Для жителей Аравийского полуострова VI–VII вв., купцов, кочевников и воинов, те качества Мухаммада, о которых нам известно из его жизнеописания, хадисов и Корана, действительно казались неким нравственным идеалом и верхом совершенства. Однако когда проповедь ислама вышла за границы своей первоначальной среды и столкнулась с более развитой цивилизацией и культурой, с более развитой религиозной системой в лице христианства, то нравственные качества арабского пророка стали выглядеть весьма бледно и соблазнительно не только на фоне Евангелия, но и в сравнении с житиями христианских святых.

Поэтому образ основателя ислама требовал изменения и улучшения. Несоответствие между фактическим жизнеописанием «посланника Аллаха» и его идеализированным восприятием в позднейшем исламе, по всей видимости, служит главным доказательством редактирования «жития» Мухаммада и объясняет появление новых историй, оправдывающих и восхваляющих его⁸⁸. Та-

⁸⁸ Самые древние жизнеописания основателя ислама, составленные в I–II веках хиджры (7–8 вв. по Р.Х.), не дошли до нас, и, как пишет Агафангел Ефимович Крымский, «из них мы знаем только цитаты» (*Крымский А.Е.* Указ. соч. С. 145). Дело в том, что Ибн Хишам является всего лишь последним редактором текста жизнеописания. Первоначально текст был составлен Ибн Исхаком (ум. 768 г.), однако уже следующий

кая тенденция проявляется в том, что мусульманские богословы, вследствие сложившейся ситуации, стараются приписать Мухаммаду свойства непогрешимости и безошибочности уже в христианском понимании, однако при этом, по словам исследователя ислама Августа Мюллера, «замалчивают большинство историй, для них почему-либо щекотливых»⁸⁹. Следует также отметить очевидную легкость, с которой изменялись и редактировались важные с религиозной точки зрения тексты, особенно в ранней истории ислама.

Нравственный критерий оценки истинности или ложности пророческой миссии — самый весомый и легкодоступный для любого человека вне зависимости от его богословской образованности и убеждений. Нравственным чувством и сознанием наделен от Бога всякий человек — это неотъемлемая часть нашей личности; голос нравственного чувства помогает нам распознавать добро и зло. Очень важно, что сами мусульмане считают так же, они признают нравственный аргумент весьма важным при доказательстве пророческих притязаний Мухаммада. Однако внимательное прочтение исламских первоисточников самым убедительным и серьезным образом свидетельствует против нравственного совершенства основателя ислама. В том числе и на основании нравственного облика Мухаммада христиане не могут признать его пророческую миссию и назвать его истинным Посланником Божиим.

передатчик этого текста — Зийад аль-Баккаи (ум. 799 г.) — сильно сократил его. Окончательно текст был сокращен и отредактирован Ибн Хишамом (ум. 830 г.), который удалил всю древнюю часть, компрометирующую Мухаммада материал и «все то, что противоречило Корану» (см.: *Гайнуллин Н.* Предисловие к переводу // *Ибн Хишам.* Жизнеописание пророка Мухаммада. М., 2005. С. 10). О попытках оправдания и приукрашивания жизни основателя ислама см., напр.: *Полохов Д., прот.* Указ. соч. С. 40–52.

⁸⁹ *Мюллер А.* История ислама. От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов. М., 2006. С. 105.

ОБЪЕКТИВНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ СИСТЕМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ

Термин «мировоззрение» в настоящее время получил очень широкое распространение и используется повсеместно — начиная от философских трудов и заканчивая бытовой речью. Мировоззрение — понятие, которое находится в центре жизни любого человека, вне зависимости от того, задумывался ли он когда-нибудь об этом или нет: «Мы все реалисты, — отмечает католический священник Михаил Хеллер. — Если бы это было не так, окружающий мир быстро разрушил бы нас...»¹.

Человек не может существовать без мировоззрения. Даже если кто-то считает, что у него нет мировоззрения, то это убеждение уже является его мировоззрением. Мировоззренческие идеи не требуют, чтобы с ними соглашались на словах — лучшим подтверждением этому является современная реклама². Если человек думает, то у него не может не быть мировоззрения. Любой думающий человек интуитивно заботится о своем благосостоянии. Вообще главной мотивацией любого живого существа является стремление избежать страданий и достичь счастья. Именно на это в первую очередь и направлена вся деятельность обычного человека.

Но где найти счастье и как избежать страданий? Существует великое множество мировоззренческих ориентаций,

¹ Хеллер М., *свящ.* Творческий конфликт. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. М., 2005. С. 181.

² См.: Десницкий А. Люди и фразы. М., 2011. С. 131.

пытающихся дать ответ на этот вопрос. Атеистические направления видят главным смыслом жизни «быть хорошим человеком», псевдорелигиозные системы более откровенно призывают человека «взять от жизни все», религиозные воззрения на мир предлагают разные варианты взаимоотношений с Богом. Но остается открытым вопрос, как из всех них выбрать единственное правильное мировоззрение? Или каждое из них по-своему право и человек может произвольно выбирать любое на свой вкус? Есть ли критерий для определения наиболее объективного и истинного видения мира?

Бесспорно, вне конкуренции для решения этой задачи будет научный подход. С его помощью на протяжении последних нескольких столетий успешно изучается видимый мир; достижения научно-технического прогресса не подлежат сомнению. В науке, в отличие от философии, любая гипотеза принимается как научная модель (теория), только если можно проверить на практике и подтвердить ее работоспособность. Даже внутренне непротиворечивая теория признается не соответствующей реальности, если изменения условий эксперимента не приводят к прогнозируемым этой теорией результатам. Суть научного подхода к мировоззрению заключается в подборе к окружающей реальности наиболее адекватной модели для ее описания. Мировоззрение, как и научная гипотеза, отбрасывается вовсе, если оно не соответствует реальности, то есть не приводит к прогнозируемым результатам.

Необходимость такого подхода как наиболее честного и объективного не подлежит сомнению потому, что любое мировоззрение, недостаточно полно описывающее реальность, ограничивает человека, лишает его возможности адекватной реакции. Истинное же мировоззрение освобождает человека от рабства ложных представлений и дает ему возможность жить наиболее полной жизнью, использовать все имеющиеся возможности. Попытки человека достичь поставленных целей, руководствуясь неверным мировоззрением, будут

безрезультатны, и, следовательно, безрезультатной и бессмысленной будет вся его жизнь.

При этом, поскольку мы живем в одной конкретной реальности, законы ее и она сама постоянны и не изменяются, то и наиболее соответствующее этой реальности мировоззрение также может существовать только одно.

Мировоззрение в литературе. Для исследования поставленного вопроса необходимо обратиться к литературе. Доступная литература по данной теме относится преимущественно к религиозной и философской, и ее можно условно разделить на три группы.

К первой, наиболее объемной, группе относится блок, изданный в советское время. Эта литература исключительно философского характера с ясно выраженным приоритетом марксизма-ленинизма, включающим также как бесспорную и безусловную истину грубо материалистическое представление об окружающей действительности. На протяжении всего советского периода населению нашей страны доступна была только такая литература, ее можно найти в любой библиотеке до настоящего времени.

По мнению философов указанного периода, классификация мировоззрения с точки зрения науки — важнейшая его характеристика. Все они бездоказательно утверждают, что коммунистическое мировоззрение — единственное научно обоснованное^{3,4}. Хотя приводимые примеры к науке в строгом смысле непосредственного отношения не имеют⁵. Очевидно также предвзятое отношение к любой религиозности. Над логикой и здравым смыслом в рассуждениях доминирует ни на чем не основанный пафос, ощущение собственной право-

³ См.: *Арициевский Р.А.* Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. М., 1986. С. 181.

⁴ См.: *Буянов В.С.* Научное мировоззрение. Социально-философский аспект. М., 1987. С. 65.

⁵ См.: *Фомин В.Н.* Формирование коммунистической убежденности личности. Киев, 1983. С. 104.

ты и превосходства⁶. В адрес господствующей идеологии воспеваются хвалебные оды⁷, не основанные ни на каком объективном фактическом материале. Поэтому в такой литературе вопрос о выборе мировоззрений не ставился в принципе, так как ответ был уже предрешен господствующей атеистической идеологией. К этой категории принадлежит подавляющее большинство русскоязычных источников по вопросам мировоззрения.

Ко второй группе можно отнести немногочисленный блок литературы по философии и обществознанию, появившихся в постсоветский период. Для него характерно отрицание идеологически мотивированного грубого материализма, а также довольно большое разнообразие мнений и позиций, не ограниченных более государственной пропагандой⁸. Появляется критика «всекомпетентности» науки⁹, ссылки на Священное Писание даются без оскорбительных комментариев, допускаются к печати труды священнослужителей, марксистская философская традиция не позиционируется более как единственно научная¹⁰. Диалектика при этом рассматривается, но не превозносится, метафизика не унижается, а рассматривается по существу, как нечто, о чем можно говорить серьезно¹¹.

⁶ См.: *Соболева Н.И.* Мировоззрение и жизненный выбор личности. Киев, 1989. С. 36.

⁷ См.: *Мировоззренческая культура личности.* Киев, 1986. С. 17.

⁸ См.: *Вифляев В.Е.* О двигателях истории человечества, их единстве и одинаковой значимости. О смене главенствующего мировоззрения. М., 2009. С. 3.

⁹ См.: *Кэриллей Дж.П.* Священное и секулярное: столкновение мировоззрений // Человек и христианское мировоззрение. Альманах. Вып. 11. Симферополь, 2006. С. 110.

¹⁰ См.: *Делокаров К.Х.* О мировоззренческом содержании поиска смысла жизни // Смысл человеческой жизни. Диалог мировоззрений. Н.Новгород, 1992. С. 51.

¹¹ См.: *Андрейченко Г.В., Грачева В.Д.* Философия: Учебник. Ставрополь, 2001. С. 15 // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Andr/03.php

Философия в этих трудах представляется как ядро любого мировоззрения¹² либо как собственно мировоззрение или его высший тип^{13, 14}. Здесь необходимо отметить, что подавляющее большинство современных философов получило образование в советской школе, поэтому по сей день ряд авторов и в отсутствии атеистической пропаганды продолжают отстаивать коммунистические взгляды^{15, 16, 17}.

К третьей группе относится блок религиозной литературы, изданной представителями основных религиозных течений в последние десятилетия. В этом блоке редко поднимаются общие вопросы о собственно мировоззрении, его сущности и свойствах, преимущественно под мировоззрением понимается изложение сути самого религиозного учения^{18, 19, 20}. Вопрос выбора мировоззрения затрагивается косвенно, сам термин воспринимается как всем понятный, подчеркиваются только принципиальные отличия взгляда на мир той или иной религии. Более подробным образом эти вопро-

¹² См.: *Спиркин А.Г., проф.* Философия: Учебник. М., 1998. // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Spirk/intro2.php

¹³ См.: *Лавриненко В.Н., проф.* Философия: Учебник для вузов и научных учреждений. М., 1998 // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/lavr/01.php

¹⁴ См.: *Якушев А.В.* Философия. Конспект лекций // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Jakushev/index.php

¹⁵ См.: *Харитонов В.А.* Философия как наука, формирующая мировоззрение человека. М., 2010. С. 5.

¹⁶ См.: *Шагиахметов М.Р.* Основы системного мировоззрения. Системно-онтологическое обоснование. М., 2009. С. 255.

¹⁷ См.: *Гусев С.С., Пукианский Б.Я.* Обыденное мировоззрение. Структура и способы организации. СПб., 1994. С. 16.

¹⁸ См.: *Цветков В., прот.* Беседы о православном мировоззрении. СПб., 2009. С. 5.

¹⁹ См.: *Тимофей, свящ.* Православное мировоззрение и современное естествознание. М., 2004. С. 13.

²⁰ См.: *Мутаххару М.* Исламское мировоззрение. М., 2010. С. 21.

сы освещаются в литературе по религиоведению и религиозной философии^{21, 22, 23}.

Источники, рассматривающие вопросы мировоззрения с точки зрения христианской апологетики, единичны. К ним относится раздел «Наука и мировоззрение» в книге А.И. Осипова «Путь разума в поисках истины», сборник «Ключ к сокровищнице» архиепископа Нафанаила (Львова), работа «Мировоззрение» Д. Гудинга и Дж. Леннокса.

Таким образом, вопрос мировоззрения актуален и рассматривается в современной специальной литературе, хотя чаще встречаются книги, где термин «мировоззрение» употребляется косвенно как всем понятный.

Значение термина «мировоззрение». Наибольшее распространение получило определение Большой советской энциклопедии, где под мировоззрением понимается «система взглядов на объективный мир и место человека в нем, на отношение человека к окружающей его действительности и самому себе, а также обусловленные этими взглядами основные жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации»²⁴. Подавляющее большинство источников приводят это определение либо полностью²⁵, либо с незначительными правками и сокращениями^{26, 27}. К мировоззренческим вопросам автор статьи

²¹ См.: *Яблоков И.Н., проф.* Основы религиоведения: Учебник. М., 1994. С. 304 // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Jablok/_31.php

²² См.: *Радугин А.А.* Введение в религиоведение: Теория, история и современные религии. Курс лекций. М., 2000. // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/radug/01.php

²³ См.: *Миронов А.В., Бабинов Ю.А.* Основы религиоведения: Рабочая книга преподавателя и студента. М., 1998. С. 16. // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/mir/01.php

²⁴ Большая советская энциклопедия. М., 1974. Т. 16. С. 320.

²⁵ См.: *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. Т. 2. С. 375.

²⁶ См.: *Шуртаков К.П.* Мировоззрение и методы его формирования. Казань, 1989. С. 15.

²⁷ См.: *Харламов И.Ф.* Педагогика. М., 1999 // <http://www.p-lib.ru/pedagogika/harlamov/harlamov141.html>

А.Г. Спиркин относит, например, «как дух соотносится с материей, что такое человек и каково его место во всеобщей взаимосвязи явлений мира, как человек познает действительность, что такое добро и зло, по каким законам развивается человеческое общество».

Профессор Московской духовной академии А.И. Осипов дает более доступное определение: «мировоззрение — это совокупность взглядов на самые основные вопросы бытия в целом и человека (сущность бытия, смысл жизни, понимание добра и зла, существование Бога, души, вечности)»²⁸.

Словари русского языка формулируют понятие мировоззрения как совокупность принципов, взглядов и убеждений, определяющих отношение к окружающему нас объективному миру^{29, 30, 31}.

Необходимо подчеркнуть общие ключевые особенности понимания термина «мировоззрение», так как ряд авторов сознательно скрывают или пытаются сгладить аргументы в пользу метафизической сути этого понятия.

Во-первых, термин «мировоззрение» неотделим от понятия «человек» — это взгляд именно человека, способ его духовной ориентации в окружающем мире³².

Во-вторых, мир, на который смотрит человек, воспринимается как нечто целое и цельное, «всякое мировоззрение... по своей природе есть осознание мира как чего-то це-

²⁸ Осипов А.И., проф. Путь разума в поисках истины. М., 2004. С. 169.

²⁹ См.: Кузнецов С.А. Современный толковый словарь русского языка. СПб., 2007. С. 351.

³⁰ См.: Ушаков Д.Н. Большой толковый словарь современного русского языка. М., 2009. С. 450.

³¹ См.: Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 2010. С. 358.

³² См.: Понятие мировоззрения, его структура и основные типы // <http://education-filosof.ru/bilety-s-otvetami-po-filosofii-ponyatie-mirovozzreniya-ego-struktura-i-osnovnye-tipy.html>

лостного»³³, поэтому мировоззрение по своей сути метафизично³⁴.

В-третьих, понятие «мировоззрение» неотделимо от понятия «смысл жизни»³⁵, так как в конечном итоге именно смыслом жизни любого человека определяется его поведение³⁶. Вопрос смысла жизни является для человека самым главным, это самый важный и самый главный вопрос, который должно решить мировоззрение³⁷, это не отрицают даже атеисты.

В-четвертых, необходимо подчеркнуть неотделимость от этого понятия человеческой свободы: «мировоззрение в приказном порядке закрепить в сознании человека невозможно»³⁸.

В-пятых, человек должен не просто видеть мир — он должен видеть его таким, какой он есть в реальности. Предрассудки, мечты и фантазии изолируют человека от действительности, он начинает жить в виртуальной, или искусственной, реальности, в выдуманном им самим мире обмана и иллюзий³⁹. В этом контексте возникает крайне важный вопрос: насколько объективной моделью⁴⁰ окружающего мира является то или иное мировоззрение? Объективность здесь является ключевым понятием.

³³ Гусев С.С., Пукшанский Б.Я. Обыденное мировоззрение. Структура и способы организации. СПб., 1994. С. 20.

³⁴ См.: Кемеров В. Философская энциклопедия. М., 1998 // <http://terme.ru/dictionary/183/word/mirovozzrenie>

³⁵ Дулуман Е.К., проф. Теорема о смысле жизни человека // <http://www.ateism.ru/talk/talk03.htm>

³⁶ См.: Большой энциклопедический словарь. Философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия. Минск, 2002. С. 503.

³⁷ См.: Чубов П.Ф. Миросозерцание. Как выработать свое мировоззрение. М.—Ижевск, 2010. С. 29.

³⁸ Шуртаков К.П. Мировоззрение и методы его формирования. Казань, 1989. С. 187.

³⁹ См.: Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1997 // <http://rudnevslovar.narod.ru>

⁴⁰ См.: Жданько А. Мировоззрение и миросозерцание как способы моделирования действительности // Вестник ХДАДМ. № 3. 2009. С. 77.

Объективность, или реальность,— это то, что существует независимо от человеческих ощущений⁴¹, сознания⁴², воли, возможностей⁴³. В этом смысле термин «объективность» пересекается с термином «истинность»: «истина объективна в том смысле, что, будучи адекватным отображением объективной действительности, не зависит от того, признают ее люди или нет»⁴⁴. В этом контексте истиной является то, что соответствует фактам, а ложью — то, что не соответствует^{45, 46}. Объективное мировоззрение является адекватным отражением действительности, а необъективное противоречит фактам и реальности.

Итак, проверим основные мировоззренческие системы на адекватность окружающей нас реальности, исходя из неоспоримых фактов и используя простейшие операции формальной логики для сравнения друг с другом мировоззренческих убеждений.

Безрелигиозные мировоззрения. К безрелигиозному мировоззрению относятся прежде всего атеизм и светский гуманизм, причем оба имеют ярко выраженный богоборческий характер^{47, 48}. Особое внимание следует обратить на то, что агрессивный атеистический характер этих мировоззрений авторы пытаются прикрыть авторитетом науки, называя его «научным» и противопоставляя религиозному. Дело в том, что «научное»

⁴¹ См.: Большая советская энциклопедия. Т. 15. С. 503.

⁴² См.: Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 137.

⁴³ См.: Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Указ. изд. С. 432.

⁴⁴ Объективность. Словарь логики // <http://vslovare.ru/slovo/obektivnost>

⁴⁵ См.: Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение. Человек в поисках истины и реальности. Ярославль, 2004. Т. 2. Кн. 1. С. 260.

⁴⁶ См.: Понтер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 52.

⁴⁷ См.: Российское гуманистическое общество. Программные документы. Гуманистический манифест II // <http://www.humanism.ru/gm2.htm>

⁴⁸ См.: Хунджуга А.Г. Мировоззрение и нравственность в науке // <http://www.portal-slovo.ru/impressionism/36157.php>

мировоззрение в источниках советского периода понимается как «объективное»⁴⁹, причем абсолютно объективное. В качестве очевидного доказательства авторы, начиная с В.И. Ленина и заканчивая нашими современниками, апеллируют к научно-техническому прогрессу⁵⁰. Однако этот аргумент не является бесспорным: знания сами по себе не делают человека лучше⁵¹, более того, неоспоримый прогресс науки так и не решил ни одной проблемы человечества^{52, 53}, зато создал много новых⁵⁴.

Приведенные примеры наглядно демонстрируют то, что доказательная база приверженцев «научного» мировоззрения строится скорее на эмоциях, нежели на научных фактах. Принципиальная невозможность противопоставления науки и религии вытекает из ограничений самой науки. Наука изучает механизмы процессов материального мира, Бог же по причине своей нематериальности не может быть объектом науки⁵⁵, так же как человеческая душа⁵⁶. А для атеиста его взгляды, по словам С.Н. Булгакова, становятся самой настоящей религией⁵⁷.

⁴⁹ Буянов В.С. Научное мировоззрение. Социально-философский аспект. М., 1987. С. 66.

⁵⁰ См.: Сизоненко В.Б. Научно-технический прогресс — объективный фактор формирования диалектико-материалистического мировоззрения // Вопросы атеизма. Вып. 23. Научное мировоззрение — завоевание Великого Октября. Киев, 1987. С. 21.

⁵¹ См.: Кобенкова Т. Быть живым! // Независимое педагогическое издание Учительская газета. № 52 от 27 декабря 2005 г. // <http://www.ug.ru/archive/10447>

⁵² См.: Нейфах Г., прот. Гармония Божественного творения. Взаимоотношения науки и религии. М., 2005. С. 27.

⁵³ См.: Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. М., 2009. С. 148.

⁵⁴ См.: Кураев А., диак. Перестройка в Церковь. Эскиз семинарского учебника по миссиологии. М., 2009. С. 87.

⁵⁵ См.: Кураев А., диак. Вызов экуменизма. М., 2003. С. 198.

⁵⁶ См.: Антоний (Блум), митр. У нас есть что сказать о человеке. М., 2008. С. 30–31.

⁵⁷ См.: Булгаков С.Н. Интеллигенция и религия. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. СПб., 2000 // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Bulg_IntRel.php

Наука в принципе неспособна найти истину, так как она оперирует не самим миром, а предельно упрощенным представлением о нем⁵⁸. Кроме того, следствием отсутствия у науки целостности является ее незавершенность. Научные знания не только не представляют собой полноты, но и никогда этого не достигнут по определению. До сего дня ряд научных законов противоречат друг другу⁵⁹, «поэтому, строго говоря, научного мировоззрения как величины постоянной вообще не может быть. Иными словами говоря, оно вообще не может быть мировоззрением»⁶⁰.

Если же мы исходим из основных вопросов мировоззрения — о личном бессмертии, счастье, бесконечности, истине, добре и зле, справедливости, красоте, любви⁶¹, то очевидна пропасть, которая лежит между мировоззренческим знанием и знанием естественных наук. Ни один строго научный факт не может быть ответом на какой-либо мировоззренческий вопрос, даже если наука постигнет каждую частичку Вселенной⁶². «Кварки, черные дыры и ДНК на эти вопросы не отвечают и ответить не могут»⁶³.

Мировоззрение по своей сути предполагает не всестороннее изучение видимого материального мира, а нахождение ответа на вопрос о смысле жизни. «Следовательно, термин “научное мировоззрение” некорректен, узок: наука не занимается вопросами смысла жизни. Этот вопрос вынесен за рамки научного поля, находится вне границ научного познания мира, вне компетенции науки»⁶⁴. Главный мировоззренче-

⁵⁸ См.: *Полкинхорн Дж., свящ.* Наука и богословие. Введение. М., 2004. С. 31.

⁵⁹ См.: *Вейник В.И.* Почему я верю в Бога. Минск, 2007. С. 210.

⁶⁰ *Нафанаил (Львов), архиеп.* Ключ к сокровищнице. М., 2006. С. 122.

⁶¹ См.: *Игнатова В.А.* Концепции современного естествознания. Тюмень, 2005 // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/ignatova/index.php

⁶² См.: *Льюис К.С.* Просто христианство. М., 2009. С. 48.

⁶³ *Осипов А.И.* Указ. соч. С. 172.

⁶⁴ *Легойда В.Р.* Мешают ли джинсы спасению. Опыт современной апологетики. М., 2007. С. 112.

ский вопрос (о смысле жизни) не только делает невозможным «научное» мировоззрение, но и выводит за рамки мировоззрения все атеистические мировоззренческие ориентации из-за противоречия с самим пониманием сути мировоззрения.

Вопрос о смысле жизни встает перед человеком очень остро как потребность преодолеть страх смерти⁶⁵, так как смерть тела обесценивает любой земной смысл. «Для того, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: существование Бога и наша собственная причастность Ему»⁶⁶, — утверждает С.Л. Франк. Того же мнения придерживается князь Евгений Николаевич Трубецкой⁶⁷. Если нет жизни после смерти, то и смысла жизни до смерти тоже быть не может. «Многие философы, такие как Платон, Аристотель, Кант, В. Соловьев, в поисках смысла жизни пришли к тому, что необходимым условием его существования являются бытие Бога и бессмертие человеческой души»⁶⁸.

Поэтому атеисты и гуманисты все же вынуждены говорить о смысле жизни. Один смысл жизни, по мнению проф. Е.К. Дулумана, заключается в детях, другой таков, как его определит сам человек⁶⁹. Современный учебник по светской этике для 4-го класса средней школы (представляет гуманистическое мировоззрение) приводит этот же аргумент: у каждого человека смысл жизни свой⁷⁰. Однако такой смысл жизни

⁶⁵ См.: *Артемюва В.Г., Каржина Г.А.* Проблема смысла жизни и философское учение о материи // Смысл человеческой жизни. Диалог мировоззрений. Н.Новгород, 1992. С. 81.

⁶⁶ *Франк С.Л.* Смысл жизни // <http://www.scorcher.ru/art/life/art/12.htm>

⁶⁷ См.: *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_smysle_zhizni/Trubetskoi_Smysl_zhizni-1g-all.shtml

⁶⁸ Христианство и религии мира. М., 2000. С. 15.

⁶⁹ См.: *Дулуман Е.К., проф.* Указ. соч.

⁷⁰ См.: *Бунеев Р.Н., Данилов Д.Д., Кремлева И.И.* Основы духовно-нравственной культуры народов России. Светская этика: Учебник для 4 кл. общеобразов. учрежд. М., 2011. С. 32.

зависит от человека и поэтому не может быть объективным. В другой своей публикации Евграф Каленьевич уже утверждает, что смысла нет вообще нигде и ни в чем, это всего лишь, по его мнению, человеческие выдумки⁷¹.

Вынужденно признавая сам факт смертности и пытаюсь уйти от этой проблемы, атеисты до сего дня предлагают разные иллюзии бессмертия^{72, 73}. Но перед лицом вечной смерти нет никакого смысла: смерть рано или поздно уничтожит всех и все, и никакого спасения в рамках атеистического материализма от нее нет и быть не может.

Если нет Бога, то невозможно определить, что есть добро, а что зло, потому что только Бог, который является источником абсолютной истины, может сообщить ее людям. Никакими другими способами невозможно отделить добро от зла. Если исходить из мнений людей, а не Бога, то получится, что эти понятия не имеют смысла, а являются проявлением человеческих эмоций. Ни о какой объективности в таком случае не может идти речи.

Таким образом, никакая мировоззренческая ориентация, не дающая решения вопроса о смерти и будущей посмертной жизни, не в состоянии дать ответ на важнейший мировоззренческий вопрос — о ее смысле. Поэтому с точки зрения определения термина «мировоззрение» такие словосочетания, как «научное мировоззрение», «атеистическое мировоззрение» или «гуманистическое мировоззрение», выглядят как оксюморон. Так же как сочетания «горячий лед», «сухая вода» или «черный снег», то есть сочетание несочетаемого, то, чего не может быть по определению. Ни под каким предлогом не мо-

⁷¹ См.: Мировоззрение. Религия. Коммунизм // <http://www.ateism.ru/duluman/mirrelcom01.htm>

⁷² См.: Ярославский Е. Можно ли прожить без веры в бога? // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 380.

⁷³ См.: Основы религиоведения: Учебник. М., 2008. С. 522.

жет мировоззрение быть ни научным, ни атеистическим, ни гуманистическим, в противном случае оно просто перестает быть мировоззрением.

Псевдорелигиозные мировоззрения. К псевдорелигиозным мировоззрениям условно можно отнести те мировоззренческие ориентации, которые, с одной стороны, в отличие от безрелигиозного мировоззрения, признают существование духовного невидимого мира, но, с другой стороны, в отличие от религиозных мировоззрений, не признают наличия личного Бога или не имеют о Нем выраженного представления. В своем большинстве это разрозненные течения, не имеющие системной теоретической базы и единого учения, — суеверия всех видов, магизм, оккультизм, экстрасенсорика, шаманизм, натурализм, анимизм, примитивные языческие культы. Кроме того, к этой же группе следует отнести довольно целостные системы — буддизм и философское мировоззрение.

Язычество — довольно условное обобщение, которое объединяет множество различных примитивных религиозных культов, сводящихся, так или иначе, к поклонению силам природы. С другой стороны, оно по своей сути не отличается от атеизма или гуманизма⁷⁴. «Оккультизм (от лат. *occultus* — тайный, скрытый) — это общее название тайных мистических учений и культов, выражающих стремление проникнуть в духовный мир, познать потусторонние силы и овладеть ими»⁷⁵. Аналогичное значение имеет и термин «магия (от греч. *μαγεία* — колдовство, чародейство, волшебство) — это вера в то, что законы этого мира подчинены оккультным силам, которыми человек может овладеть с помощью особых действий»⁷⁶. Оккультизм, магизм и все виды суеверий, признавая наличие невидимого

⁷⁴ См.: Волхов Я.О. Исповедь ортодоксального язычника. Заметки здравомыслящего человека. Китеж, 2006. С. 61.

⁷⁵ Духанин В.Н. Огради нас, Господи, от суеверий, оккультизма и порчи. М., 2011. С. 8.

⁷⁶ Осипов А.И., проф. Указ. соч. С. 292.

духовного мира, тем не менее стремятся воспринимать этот духовный мир безличным, как потоки неких энергий или сил. Шаманизм и оккультизм все же признают наличие обладающих волей и сознанием духов. При этом Бог в такой системе мира отсутствует, либо о Нем напрямую не говорится.

По сути, духовный мир в язычестве, оккультизме и магии рассматривается как инструмент к личному корыстному благополучию. Поэтому главной особенностью этих воззрений является потребительское стремление решить личные проблемы в материальном мире (посредством мира невидимого): излечить хронические болезни⁷⁷, остановить эпидемии⁷⁸, снять «венец безбрачия»⁷⁹, улучшить ростовые показатели растений розария⁸⁰, воскресить умерших родственников⁸¹, вызвать «дух Пушкина»⁸², разбогатеть⁸³, наладить личные отношения⁸⁴. Все эти учения выполняют исключительно утилитарную функцию, вопрос о смысле жизни в них даже не ставится. Если учесть при этом отсутствие представления о Боге, то можно определенно утверждать на основании перечисленных выше аргументов о невозможности решения в подобных мировоззренческих системах вопроса о смысле жизни. Только признание невидимого духовного мира отделяет такую мировоззренческую ориентацию от классического атеизма. По сути же она также является атеистической.

⁷⁷ См.: *Шуванова Л.* Люди, вы нас слышите! Б. м. и б. г. С. 29.

⁷⁸ См.: *Ветрова М.* Вспомнить все. Кн. 1. М., 2003. С. 63.

⁷⁹ См.: *Гадания и привороты. Рецепт несчастья.* М., 2009. С. 104.

⁸⁰ См.: *Чумак А.В.* Тем, кто верит в чудо. М., 2008. С. 232.

⁸¹ См.: *Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С.* Наша встреча с Грабовым. СПб., 2005. С. 145.

⁸² См.: *Шлионская И.А.* Чертовщина — непостижимое или непознанное? М., 2004. С. 111.

⁸³ См.: *Синельников В.В.* Путь к богатству. Как стать богатым и счастливым. М., 2007. С. 23.

⁸⁴ См.: *Приворот и его последствия.* М., 2010. С. 38.

Буддизм, в отличие от предыдущих воззрений, представляет собой значительно более сложную и совершенную систему взглядов на мир, очень похожую на религию. Объединяет его с описанными выше взглядами то, что в религиозной практике буддизма Бог не участвует^{85,86}. Духовная практика буддизма — самостоятельная реализация в своей жизни четырех благородных истин, которые являются сутью буддийского учения⁸⁷. Такой взгляд на мир, так же как и атеистический, не может дать ответ на вопрос о смысле жизни, что лишает его возможности именоваться мировоззрением. Кроме того, признавая авторитет науки в духовных вопросах⁸⁸, Далай-лама свидетельствует об отсутствии целостности своего учения и основанного на нем взгляда на мир. Этого также вполне достаточно для применения к нему того же аргумента, что и к «научному» мировоззрению.

Что касается философии, то общепринятым мнением является возможность для мировоззрения быть философским⁸⁹. Она является довольно сложной и систематически оформленной областью знания, воспринимает мир как целое и по своей природе метафизична. Но философия, как и буддизм, не опирается на Божественное Откровение, являясь совокупностью рациональных построений. Она не может быть объективной по определению, так как зависит от воли, мнения и желания человека. Кроме того, философский бог лишь идея, он не реален, а является отражением человеческого ума и своего рода высшим идиолом⁹⁰. Поэтому, не считая христианских философов, которые черпают

⁸⁵ См.: *Максимов Ю., Смоляр К.* Православное религиоведение. Ислам, буддизм, иудаизм. М., 2008. С. 237.

⁸⁶ См.: *Кураев А., диак.* Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и Православии. Т. 1. Религия без Бога. М., 2006. С. 448.

⁸⁷ См.: *Далай-Лама, Его Святейшество.* Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. М., 2003. С. 39.

⁸⁸ См.: *Далай-лама XIV.* Буддизм Тибета. М., 2009. С. 68.

⁸⁹ См.: *Осипов А.И.* Указ. соч. С. 170.

⁹⁰ См.: *Даниелю Ж.* Бог и мы // http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/danielu_God_and_we/page03.htm

представления о Боге не в самой философии, а во внешних по отношению к философии догматах христианства, философское представление о мире также принципиально не отличается от атеистического. Не имея абсолютного источника знаний, философия, равно как оккультизм, суеверия, язычество и буддизм, не может дать ответ на главный мировоззренческий вопрос — о цели и смысле жизни человека.

Таким образом, философия как метод помогает человеку ясно мыслить и сознательно строить свое мировоззрение⁹¹, но сама по себе, как раздел знаний, не является достаточной для построения мировоззрения только на ее основе. Поэтому философского мировоззрения также существовать не может по причине несоответствия этой области знания с содержанием термина «мировоззрение».

Религиозные мировоззрения. Религиозное мировоззрение отличается тем, что центральное место в нем занимает Бог. Оно основывается на Боге, так как он есть Истина — лучшего основания для мировоззрения невозможно найти⁹². Этим положением любая религия выгодно отличается от других взглядов на мир, для которых искомый идеал объективно не существует, являясь теоретической моделью или фантазией ума. Религия подчеркивает ответственность человека⁹³ перед Богом в рамках его божественного предназначения, следовательно, смысл жизни заложен в любой религии.

Но в мире, в котором мы живем, существует огромное множество религий, у каждой религии есть свой бог, и часто не один. С учетом необходимости объективного подхода закономерно возникает вопрос: какой из этого множества богов, в которых

⁹¹ См.: Чубов П.Ф. Миросозерцание. Как выработать свое мировоззрение. М.—Ижевск, 2010. С. 38.

⁹² См.: Феофан Затворник, свт. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений. М., 2009. С. 109.

⁹³ См.: Мутаххари М. Человек и вера. Человек с точки зрения Корана. М., 2009. С. 105.

верят люди, является единственным истинным? Каким образом мы можем найти Того Самого Бога, Который действительно существует, является объективной реальностью, а не фантазией или вымыслом людей? Ответ на этот вопрос станет более очевидным, если сравнить известных богов друг с другом в свете основных свойств, которыми должен обладать Бог.

Существует довольно распространенное в настоящее время и для многих привлекательное оккультное мнение, что все религии ведут к одному и тому же Богу, поэтому их различия совершенно неважны. Однако такой подход основывается на пренебрежении догматами религии, а для религиозного человека отказ от догмата равносителен отказу от Самого Бога⁹⁴.

Бог по определению есть сущность всесовершенная⁹⁵ и всемогущая⁹⁶, Он является Абсолютным Совершенством, и малейшее несовершенство делает невозможным такому существу именоваться Богом. Следовательно, при признании Бога всемогущим⁹⁷ становится очевидным, что Бог может быть только один — не могут существовать одновременно два или более всемогущих существа. Равно как и Истина может существовать только одна⁹⁸, а любое отклонение от нее уже является ложью. Это значительно упрощает задачу определения Истинного Бога: настоящим Богом является Один, самый совершенный из всех существующих богов различных монотеистических мировых религий. По времени возникновения это индуизм, иудаизм, христианство и ислам. Итак, сравним свойства богов в свете критерия абсолютного совершенства.

⁹⁴ См.: Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение. Человек в поисках истины и реальности. Ярославль, 2004. Т. 2. Кн. 2. С. 256.

⁹⁵ См.: Гуревич П.С. Религиоведение: Учебное пособие. М.—Воронеж, 2007. С. 128.

⁹⁶ См.: Жильсон Э. Бог и философия. С. 623. Библиотека Елены Косиловой // <http://elenakosilova.narod.ru/studia/gilson2.htm>

⁹⁷ См.: Гуревич П.С. Указ. соч. С. 133.

⁹⁸ См.: Михаил (Грибановский), иером. Истина бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. СПб., 2004. С. 36.

Индуизм по основным классификациям считается религией языческой и политеистической. Тем не менее сами индуисты наделяют абсолютными свойствами только Брахмана, но не сонм языческих богов, которым строятся храмы и воздается почитание. Это делает возможным рассмотреть индуизм как условно монотеистическую концепцию.

Особенностью индуистского представления о боге является пантеизм, в котором «божество — высшая объективная реальность, внеличный абсолют»⁹⁹. отождествляя бога и природу, пантеизм не в состоянии объяснить ни смысла мира и человека, ни первопричины бытия, ни цели творения¹⁰⁰. Бог в пантеизме не мыслится как личность, существующая сама по себе, он полностью имманентен космосу¹⁰¹. То есть, по сути, такой бог либо является окружающей природой, либо отрицается весь религиозный мир как таковой¹⁰². «Беспредельность и все-совершенство Существа Божия, в качестве свойств какой-то безличной субстанции, теряют всякий смысл, упраздняются... Отвергая у Субстанции разум и свободу, пантеисты решительно не дают никакой надежды на познание Божества, ибо совершенство мы можем представить не иначе как только в форме Личности»¹⁰³. Действительно, никому не придет в голову поставить животное выше человека — именно потому, что животное, в отличие от человека, личностью не является. Та же логика сохраняется и по отношению к богам — бог, не являющийся личностью, очевидно, менее совершенен, чем бог-личность.

Другая особенность понимания Абсолюта индуизмом в рамках пантеистического взгляда на мир — бог индуизма являет-

⁹⁹ Павловский В.П. Основы религиоведения: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. М., 2006. С. 43.

¹⁰⁰ См.: Андреев И.М. Православная апологетика. М., 2006. С. 38.

¹⁰¹ См.: Осипов А.И., проф. Указ. соч. С. 114.

¹⁰² См.: Швейцер А. Мироззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. М., 2002. С. 17.

¹⁰³ Галахов И., прот., проф. Религиоведение. Богословско-философское исследование. М., 2008. С. 179.

ся абсолютным божественным источником не только добра, но и зла. Следовательно, безличный бог, злой по своей природе, не может претендовать на абсолютное совершенство и божественное достоинство.

Следующим более достойным богом является бог ислама — Аллах. Он, бесспорно, является свободной личностью (К. 2, 19). Он может быть только один — это однозначно выражено в начале первого из пяти столпов ислама¹⁰⁴. Однако с этой мыслью вступает в противоречие учение о Коране как вечном и неизменном атрибуте Аллаха. «Ведь Коран не тождественен богу (никто не назовет экземпляр книги Богом) и при этом неразрывно с Ним слит, обладает божественными свойствами»¹⁰⁵. Кроме того, учитывая яркое стремление ислама к единобожию и поклонению только Аллаху, остается непонятным почитание и религиозное поклонение камню — Каабе в Мекке¹⁰⁶. Известен случай, когда Мухаммед цитировал Коран, упоминая языческих богов, и призывал им поклониться¹⁰⁷. При таком подходе к Корану трудно говорить о чистом единобожии ислама.

С другой стороны, Коран также учит, что Аллах есть равно источник и добра, и зла. «В мусульманских источниках об Аллахе говорится, что он есть приносящий пользу и вред, что иногда “он хочет добра Своему рабу, а иногда желает зла для Своего раба”, что “Он — приносящий зло, Он — дарующий блага”»¹⁰⁸. В Коране сказано, что Аллах издевается над неверующими и усиливает их заблуждения (К. 2, 14). И это далеко не единственное противоречие такому божественному свойству, как всесовершенство. Истинный Бог, будучи совершенным,

¹⁰⁴ См.: Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1986. С. 148.

¹⁰⁵ Максимов Ю. Православие или ислам? М., 2008. С. 15.

¹⁰⁶ См.: Иоани Дамаскин, преп. О ересях // Византийские сочинения об исламе. М., 2006. С. 19.

¹⁰⁷ См.: Сысоев Д., свящ. Ислам. Православный взгляд. М., 2011. С. 59.

¹⁰⁸ Максимов Ю., Смоляр К. Ислам. Буддизм. Иудаизм. С. 113.

не может изменяться. К лучшему Он не может измениться — совершеннее уже некуда. Если же он изменяется к худшему — значит, он не Бог, так как Его совершенство не абсолютно. Коран же утверждает, что Аллах произвольно меняет свою волю, отменяя свои откровения (К. 13, 39; 16, 101), что уже само по себе низводит его до изменчивых, то есть несовершенных, существ. Также трудно поверить в истинность Корана и самого Аллаха, учитывая то, что Аллах обманывает (К. 4, 142). Поэтому неудивительно, что «божественные» откровения Мухаммеду всегда сопровождались ощущением «страха, тяжести и насилия»¹⁰⁹. Очевидно, что с учетом приведенных свойств Аллаха такое существо не может быть Богом и претендовать на абсолютную истинность.

Бог иудаизма и христианства лишен указанных недостатков. Еще в Ветхом Завете, который авторитетен и у иудеев, и у христиан, о Нем говорится, что Он — Личность. В Нем нет зла, *совершенны дела Его, и все пути Его праведны. Бог верен, и нет неправды в Нем* (Втор. 32, 4); Он неизменен, ибо *Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться* (Числ. 23, 19). Он обладает всеведением: *Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его?* (Иер. 23, 24).

Действительно, несмотря на то, что современное новоиудейство значительно отличается от иудаизма Ветхого Завета¹¹⁰, представление о Боге у иудеев в основном сохранилось. Однако в Талмуде учение о Боге как о личности весьма размыто и присутствуют пантеистические идеи, например, что души евреев сотворены из самой божественной сущности¹¹¹. Кажется бы, представления о Боге у иудеев и христиан почти совпадают. Однако это не совсем так: в Новом Завете Бог открывает людям о Себе то, что не было известно о Нем ветхозаветным иудеям, Бог открыл, что Он есть Любовь. Современный иудаизм далек от такого учения о Боге, поэтому лишь в христианстве Бог может

¹⁰⁹ Хисматулин А.А. Суфизм. СПб., 2008. С. 30.

¹¹⁰ См.: Чернышев В.М. Религиоведение. Киев, 2009. С. 109.

¹¹¹ См.: Максимов Ю., Смоляр К. Указ. соч. С. 276.

претендовать на Абсолютное Совершенство, потому что Он есть Троица (см.: Мф. 28, 19). Три Ипостаси во Едином Божественном существе (природе) — это главное и важнейшее отличие Бога христиан от всех других богов без исключения. Если же бог один, и его личность единична, то любить ему некого. Мир и человек обладают обусловленным бытием, любовь же к самому себе называется эгоизмом и не относится к числу Абсолютных Божественных Совершенств. Только Бог-Троица может быть по Своей нетварной Божественной природе Любовью, потому что три Ипостаси Божества вечно пребывают во взаимной любви.

Из приведенных выше аргументов очевидно, что из всех монотеистических религий именно христианский Бог в большей степени, чем боги других религий, соответствует требованиям высшего, Абсолютного Совершенства. Именно христианский Бог может называться Богом в полном смысле этого слова, только у Него есть право именоваться Высшей Объективной Реальностью, отражением которой является в том числе реальность видимого мира. Другие боги менее совершенны, поэтому их совершенство не абсолютно и богами их именовать можно лишь условно. Из этого следует, что только христианское мировоззрение может претендовать на объективность своих представлений о реальности. Учитывая относительность человеческого знания и принципиальную невозможность для разума определить абсолютную истину, необходимо отметить, что приведенные аргументы сами по себе не могут безошибочно и окончательно доказать, что именно христианство является единственной истинной религией и единственно правильным взглядом на мир. Однако, несмотря на это, из приведенной систематизации мировоззрений наглядно видно объективное преимущество христианского мировоззрения над всеми известными в настоящее время мировоззренческими ориентациями.

Православное мировоззрение как наиболее объективное.

В пользу объективности православного мировоззрения говорит неизменность православного религиозного опыта. Об этом

единогласно говорят святые подвижники Церкви. Так, святитель Игнатий (Брянчанинов) в аскетических подвигах руководствовался писаниями святых отцов древности. Подводя итог своим трудам, он подчеркивает основное отличие духовного делания древних подвижников¹¹² — преемство, и, следовательно, единство духовного опыта. Об этом же говорят и другие святые Православной Церкви, такие как святитель Феофан Затворник¹¹³, преподобный Иоанн Лествичник¹¹⁴, преподобный Исаак Сирийский¹¹⁵. Кроме того, об объективности и возможности научного подхода к духовному опыту говорит существование науки теологии¹¹⁶.

Таким образом, единство пути православной духовной жизни на протяжении тысячелетий, у разных народов и культур свидетельствует о его неоспоримом существовании, а неизменность и незыблемость являются свидетельством его объективности. На основании же объективности религиозного опыта в Православии можно сделать вывод об объективности и самого православного христианского мировоззрения.

В заключение нужно отметить, что предложенный принцип сравнения мировоззрений позволяет успешно защищать христианство от обвинений в несостоятельности, необъективности и ненаучности, критиковать суть атеистических, гуманистических, оккультных и других несостоятельных мировоззренческих идей, противопоставляющих себя христианскому пониманию мира. Он же дает возможность успешно полемизировать с нехристианскими религиозными воззрениями. Кроме того, предложенная схема поможет человеку определиться со своим собственным мировоззрением и честно защищать его от необъективной критики со стороны враждебных мировоззренческих идей.

¹¹² См.: *Игнатий Ставропольский (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. 1. М., 1996. С. 83.

¹¹³ См.: *Феофан Затворник (Говоров), свт.* Страсти и борьба с ними: Выдержки из творений и писем. М., 2003. С. 7.

¹¹⁴ См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 2004. С. 14.

¹¹⁵ См.: *Исаак Сирийский, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 386–387.

¹¹⁶ См.: *Кураев А., диак.* Диспут с атеистом. М., 2007. С. 74.



РАЗДЕЛ II БИБЛЕИСТИКА

КАКИМ ДОЛЖНО БЫТЬ СОВРЕМЕННОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ТОЛКОВАНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА?

Какими критериями должны обладать современные православные толкования? В какой мере следует использовать творения святых отцов? Допустимо ли заимствовать что-либо из комментариев, написанных представителями других конфессий? Автор настоящей статьи анализирует эти и некоторые другие проблемы, с которыми в той или иной степени сталкиваются православные богословы и все те, кто интересуется православным подходом к толкованию Священного Писания Ветхого Завета, и предлагает свои соображения по каждому вопросу.

С большой долей уверенности можно говорить о том, что в современной России (как, впрочем, и в других государствах, подавляющее большинство населения которых считают себя православными), вопросы, связанные с научным изучением Священного Писания, не вызывают живого интереса у широкого круга верующих. Состояние библейской науки таково, что любая статья или даже капитальный труд, посвященный какому-либо узкому вопросу (толкованию малоизвестного фрагмента, раскрытию какой-то темы библейского богословия, анализу серьезной исагогической проблемы и т. д.), заранее обречены на то, чтобы быть востребованными только в ограниченном читательском кругу. Конечно, популярность печатного продукта частично зависит от многих сопутствующих факторов, не связанных напрямую с качеством самого иссле-

дования, и может быть относительно расширена за счет публикации в более распространенном журнале или с помощью хорошей рекламы. Однако в любом случае вряд ли статья или книга по вышеназванной тематике, насыщенная специальной терминологией, многочисленными выражениями на древних (особенно еврейском и греческом) языках, будет темой для активного обсуждения в аудиториях, частных беседах или станет предметом дискуссий на форумах в Интернете.

Совсем в другой ситуации (во всяком случае, хочется в это верить) находятся публикации, посвященные основам нашего восприятия Библии, то есть таким фундаментальным вопросам, которые априори должны интересовать большинство православных читателей и которые в большей степени относятся к области научно-популярной богословской мысли. В предлагаемом очерке как раз затрагиваются многие вопросы православной библейской герменевтики, вследствие чего автор надеется, что статья будет интересна большинству тех читателей, кому настоящий сборник Трудов Саратовской православной духовной семинарии попадет в руки. Конечно, некоторые суждения автора неизбежно будут иметь субъективный характер и могут вызвать возражения у других современных богословов, интересующихся изучением и толкованием Священного Писания. Поэтому статья задумана как презентация конкретного подхода к раскрытию многогранного смысла библейских текстов, а не как сборник ответов на все возможные вопросы, которые входят в сферу библейской герменевтики. Более того, детальный анализ большинства тем изначально не представляется возможным вследствие ограниченного объема статьи и потому не является целью предлагаемого исследования.

Завершая это предисловие, стоит сказать о том, что одним из факторов, побудивших к написанию статьи на предлагаемую тему, стала для автора книга нашего современника А.С. Десницкого «Сорок вопросов о Библии», в которой

поднимаются многие из рассматриваемых далее вопросов. Особенный интерес для нашего исследования представляют главы 11 («Как распознать неверное толкование?») и 12 («Что значит толковать Библию по отцам?»), выдержки из которых мы будем приводить неоднократно.

Сначала перечислим наиболее существенные принципы, которые должны лежать в основе каждого православного исследования Библии и которым должен следовать любой человек, занимающийся толкованием священных книг. Таких концептуальных идей не так уж и много:

1. Священное Писание боговдохновенно.

2. «Ветхий Завет в Новом открывается, Новый Завет в Ветхом скрывается».

3. Толкование Библии не должно входить в противоречие с церковной традицией.

4. Толкователь призван раскрыть смысл текста, проявляя при этом смирение и сознание собственной ограниченности.

5. Православный комментарий большинства священных текстов должен быть многоуровневым.

Теперь перейдем к раскрытию каждого из этих утверждений.

1. Боговдохновенность — важнейшее качество, которое отличает Священное Писание от всех других, даже самых гениальных, произведений мировой литературы. Книги Библии следует воспринимать как Слово Божие, недопустимо отношение к ним как к рядовым памятникам древности. Однако с этим утверждением согласятся и представители других вероисповеданий, потому сразу нужно отметить, что православная традиция отвергает две крайности в учении о боговдохновенности, присущие представителям западных конфессий. С одной стороны, это **вербальная теория**, согласно которой текст священных книг как бы продиктован Богом и записан священным автором слово в слово. При таком подходе единственным автором книг Библии

считается Дух Божий, а роль человека ограничивается механической передачей Его речений. С другой стороны, в еще большей степени православному сознанию чуждо **психологическое понимание** боговдохновенности, согласно которому Господь ограничивается лишь первоначальным импульсом и открывает человеку некоторую истину, побуждает автора взяться за работу, тогда как выражение этой истины полностью является плодом литературного творчества писателя. По отношению к этим противоположным точкам зрения православный подход к пониманию боговдохновенности, который можно назвать **теорией синергизма** (термин «синергизм» означает «совместное действие»), является в некотором смысле золотой серединой. Согласно православному учению, Источником всякого библейского откровения является Сам Господь, Он же побуждает пророков и других священных писателей к произнесению речей и описанию других событий, способствует преображению ума человека и помогает в выборе точных формулировок и оборотов, оберегая от возможных неточностей в изложении вероучения и правил нравственной жизни. В то же время автор остается свободен в выборе стиля, описании деталей и второстепенных подробностей. Такому представлению полностью соответствует определение понятия «боговдохновенность», которое дается в «Православной богословской энциклопедии»: это «особое воздействие Духа Божия на дух человеческий, чрез каковое последний, при полной сохранности всех своих сил и деятельном их проявлении, становится органом сообщения Божественного Откровения, соответственно целям домостроительства»¹.

Какие практические выводы может сделать экзегет на основании приведенного взгляда на боговдохновенность Библии? В первую очередь, раз Библия — Слово Божие, то ее

¹ Лепорский П. Боговдохновенность // Православная богословская энциклопедия. 1901. Т. 2. Стб. 742.

прочтение и толкование должно отвечать главной цели написания священных книг, выраженной в словах апостола Иоанна Богослова: *Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его* (Ин. 20, 31). Следовательно, нужно, по возможности, делать акцент на сотериологической составляющей смысла священных текстов, памятуя слова апостола Павла: *Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности* (2 Тим. 3, 16). Желательно, таким образом, при толковании каждого фрагмента обращать особое внимание на нравственный смысл отдельных речений или рассказов в целом, отмечая непреходящий характер библейских заповедей и находя в действиях праведных людей примеры для подражания. Впрочем, здесь следует сделать два небольших уточнения. Во-первых, вышеприведенные слова апостола о пользе *всего Писания* вряд ли следует буквально применять ко всем абсолютно частям книг Ветхого Завета. В самом деле, какой нравственный смысл имеют многочисленные ветхозаветные родословия? Да и многие географические (например, 2 Цар. 24, 5–7) и исторические подробности (например, 4 Цар. 19, 36–37) также вряд ли могут быть использованы для душеполезных бесед и поучений. Ясно, что в выражении *все Писание* апостол использует обобщение², на самом деле имея в виду, что **подавляющее большинство** ветхозаветных пассажей имеют сотериологическое значение и актуальны для всех христиан. Во-вторых, при реализации указанной идеи не следует искусственно пытаться «выудить» из анализируемого текста какие-либо догматические утверждения или нравственные правила, которые в самом тексте никак не выражены. Те толкователи, которые поступают указанным образом, зачастую используют различные аллегории, надуман-

² В Священном Писании «слова “весь” и “все” часто употребляются в значении “много”». См.: *Десницкий А.С.* Сорок вопросов о Библии. М., б. г. С. 86.

ность и произвольность которых заметны даже при поверхностном рассмотрении. В качестве примера можно привести толкование Филоном Александрийским 16-й главы Бытия, где Авраама он отождествляет с умом, Сарру — с добродетелью, а Агарь — с образованием и говорит о том, что сначала необходимо изучить «общие науки» (среди которых он выделяет грамматику, музыку, геометрию, риторику, диалектику), а затем уже упражняться в добродетели³. Также увлечение нравоучительными рассуждениями, не имеющими прямой связи с библейским текстом, характерно для толкований епископа Иринея (Клементьевского), например, его толкования на книги малых пророков⁴. Нередко аналогичные построения встречаются в комментариях популярных протестантских проповедников.

Кроме сотериологической направленности, принятие догмата о боговдохновенности влечет за собой абсолютное доверие к священному тексту как к сокровищнице истины. В то же время, признавая роль человеческого фактора в составлении книг Библии (теория синергизма), мы иногда можем говорить о наличии в Библии неточностей или взаимно противоречащих мест. Однако при внимательном рассмотрении чаще всего обнаруживается, что отмеченные исторические или топографические неточности не имеют догматического или нравоучительного характера, а различие взглядов разных священных авторов по одному вопросу оказывается не принципиальным расхождением, а разницей в акцентах или освещением отдельных аспектов многогранной истины. Православный

³ См.: *Филон Александрийский.* О соитии ради предварительного обучения / Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 356–357.

⁴ В частности, в одном из мест комментария на книгу пророка Малахии этот автор уделяет внимание обличению римского папства. См.: *Иринея (Клементьевский), еп.* Толкование на двенадцать пророков. Часть VI. СПб, 1809. Л. 213 обор.

исследователь должен быть особенно осторожным в фиксации разного рода неточностей в тексте Библии, ибо неясность определенных мест может быть следствием нашего непонимания или незнания каких-то подробностей. История изучения Священного Писания богата примерами того, как часто критически настроенные исследователи заявляли о наличии серьезных разногласий между библейским текстом и данными исторической науки, усматривали в самой Библии непримиримые внутренние противоречия, однако впоследствии новые факты или концепции разрушали те основания, на которых строились подобные обличения⁵. В качестве примера можно указать на упоминание царя Валтасара в Книге Даниила; личность этого царя до середины XIX в. была неизвестна историкам, что давало повод отвергать историчность библейского повествования, однако последующие открытия заставили признать реальность этого персонажа.

Наконец, понятие боговдохновенности охватывает не только процесс написания священных книг, но и всю их последующую историю вплоть до окончательного утверждения в каноне⁶. Потому, с одной стороны, такой подход позволяет толерантно относиться к гипотезам о постепенном формировании некоторых книг Библии. С другой стороны, при этом все части канонических книг Библии, даже те, которые признаются более поздними добавлениями, должны быть объясняемы, учитывая их место в контексте⁷. В частности, если экзегет соглашается с мнением библейских критиков, что 34-я глава Второзакония, в которой описана смерть Моисея, до-

⁵ См.: *Лепорский П.* Указ. соч. Стб. 746.

⁶ См.: *Стилианопулос Т.* Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика. М., 2008. С. 40, 42.

⁷ См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Принципы православного толкования Слова Божия // Православие и Библия сегодня: Сб. ст. Киев, 2006. С. 203.

бавлена более поздним редактором, толкователь должен иметь в виду ее связи с содержанием предыдущих глав.

2. Существенной особенностью православного толкования является понимание и отражение неразрывной связи Ветхого Завета с Новым. Для православного сознания Новый Завет является исполнением Ветхого Завета, и потому «всякое чтение и понимание Ветхого Завета по своему существу христоцентрично»⁸. Замечательно эту мысль выражает митрополит Амфилохий (Радович), один из известных и авторитетных современных богословов: «Христос — ключ откровения и полнота всех Богоявлений, вся экзегеза устремлена к Нему как к Началу и Концу всего, что свершилось и что еще должно произойти»⁹. Конечно, далеко не все фрагменты книг Ветхого Завета имеют прямую или даже косвенную связь с новозаветными писаниями, однако обязательно следует проводить параллели с Новым Заветом в одном из следующих трех случаев:

1) если данное пророчество или повествование цитируется новозаветными писателями;

2) если христианская традиция рассматривает анализируемое событие как прообраз определенной новозаветной реальности (например, при толковании Быт. 22 обязательно нужно отметить параллели между жертвоприношением Исаака и служением Господа Иисуса Христа);

3) если рассматриваемый фрагмент используется в православном богослужении (например, Соф. 3, 14–19 читается в качестве паремии на праздник Входа Господня в Иерусалим, и, хотя в самом тексте этого отрывка нет ясных указаний на соответствующее новозаветное событие, все же необходимо

⁸ См.: *Брек И., прот.* Как читать Ветхий Завет? // Православие и Библия сегодня: Сб. ст. Киев, 2006. С. 244.

⁹ *Амфилохий (Радович), митр.* История толкования Ветхого Завета / Пер. с серб. Н.В. Ивкиной; Под общ. и науч. ред. А.Г. Дунаева. М., 2008. С. 19.

отметить тематические параллели и, самое главное, сказать, почему этот фрагмент Церковью выбран для данного богослужения).

3. Исследование Библии должно быть церковным, экзегет должен воспринимать свои усилия как служение для Церкви и подчинять свои мысли «разуму Церкви»¹⁰. Для достижения этой цели необходимо руководствоваться Священным Преданием и полученные в результате применения научных методов данные «включить в Предание Церкви»¹¹. Это значит, во-первых, что толкование «не должно противоречить положительному церковному учению»¹², которое выражено в догматических определениях, постановлениях Соборов и литургическом употреблении Священного Писания. Во-вторых, Предание Церкви отражено в толкованиях святых отцов, и православный исследователь должен постоянно обращаться к святоотеческой экзегезе. Впрочем, именно этот аспект нуждается в подробном раскрытии.

Любой православный христианин знает, что толковать Библию следует «по отцам». Однако, согласно анализу А.С. Десницкого, единственным каноническим основанием такого принципа является 19-е правило VI Вселенского Собора, которое на самом деле имеет конкретный смысл: «священники должны в храмах... говорить народу о Писании и о его отеческих толкованиях, а не придумывать никакой “отсебятины”». Таким образом, данное правило не запрещает самостоятельно анализировать текст и тем более не требует «ограничиться повтором или пересказом того, что уже было сказано отцами»¹³. Более того, довольно часто при объяснении сложных мест Священного Писания святые отцы предлагают различные интерпрета-

¹⁰ *Брек И., прот.* Православие и Библия сегодня // Православие и Библия сегодня: Сб. ст. Киев, 2006. С. 260.

¹¹ Там же. С. 267.

¹² *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 205.

¹³ *Десницкий А. С.* Указ. соч. С. 122–123.

ции. Как же должен поступить современный экзегет при изложении толкования одного из таких спорных мест? Если он просто ограничится перечислением всех мнений, которые встретит в доступных ему святоотеческих комментариях, то такой компилятивный труд будет похож на средневековые катены¹⁴, и только с большой долей условности он может быть назван «толкованием». Конечно, определенный интерес представляют и сборники катенарного характера¹⁵, однако вряд ли такие издания полностью удовлетворят современного читателя; скорее разнообразие мнений породит еще больше вопросов, чем даст столь необходимые ответы. Действительно, когда читаешь толкования, которые построены по принципу катенов (например, близки к этому типу комментарии отечественного экзегета 2-й половины XIX в. епископа Палладия (Пьянкова)¹⁶), возникает законный вопрос: какое именно из предложенных объяснений считать наиболее близким к истине? Кроме того, разнообразие стилей изложения, отсутствие единого повествовательного стержня, сам текст в виде набора цитат (например, в некоторых параграфах современного учебного пособия протоиерея Р. Снигирева дается подряд несколько высказываний различных отцов¹⁷) создают неприятное впечатление при работе с изданиями такого рода.

¹⁴ Катены — «сборники экзегетического характера, содержащие в себе свод отрывков из различных авторов — преимущественно святых отцов и учителей Церкви — в последовательном порядке изъясняющих ту или иную библейскую книгу Ветхого или Нового Завета». См.: *Зарин С.* Катены // Православная богословская энциклопедия. 1908. Т. IX. Стб. 172.

¹⁵ К числу которых, например, относятся выходящие в наше время в издательстве «Герменевтика» книги серии «Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков».

¹⁶ В качестве примера можно указать на комментарий Мал. 1, 13. См.: *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Малахии. Вятка, 1876. С. 16–18.

¹⁷ В качестве иллюстрации укажем на толкование в данном учебном пособии Быт. 22 (см.: *Снигирев Р., прот.* Законоположительные книги Ветхого Завета. М., 2010. С. 75–76), Быт. 24 (С. 77).

Наряду с разнообразием в объяснении спорных мест, существует еще одна проблема, на наш взгляд еще более серьезная, с которой столкнется современный библеист, решивший следовать исключительно святоотеческой экзегезе. Она заключается в том, что далеко не все книги Священного Писания Ветхого Завета в одинаковой степени присутствуют в комментариях святоотеческого периода. Количество книг, на которые имеется несколько авторитетных святоотеческих толкований (которые при этом охватывали бы всю книгу, а не отдельные ее части) относительно невелико: лишь Псалтирь, Пятикнижие¹⁸ и все пророческие книги можно отнести к этой категории. В то же время подавляющему большинству книг Ветхого Завета «повезло» в гораздо меньшей степени. На учительные книги (за исключением Псалтири) сохранились один-два полных комментария и экзегетические замечания на отдельные фрагменты (например, на Книгу Иова мы имеем лишь толкования Олимпиодора и блаженного Иеронима Стридонского, тогда как от других отцов до нас дошли только объяснения некоторых отрывков). Но самая печальная картина наблюдается в толковании исторических книг, на многие из которых мы не имеем не то что постижных, а даже просто подробных комментариев. В частности, мы не располагаем ни одним полным святоотеческим комментарием на Книги Царств; в творениях преподобного Ефрема Сирина, блаженных Феодорита Киррского и Прокопия Газского рассматри-

¹⁸ Следует заметить, что среди законоположительных книг особенно изобилием комментариев отличается книга Бытие, тогда как на другие книги комментариев гораздо меньше (например, такие великие экзегеты, как святитель Иоанн Златоуст, святитель Амвросий Медиоланский, блаженный Иероним Стридонский, составили толкования только на Бытие). Более того, многие из имеющихся комментариев на книги Исход, Левит, Числа и Второзаконие имеют фрагментарный характер (например, в комментариях святителя Кирилла Александрийского и блаженного Феодорита рассматриваются только некоторые части книг, тогда как немало важных отрывков пропущено).

ваются лишь некоторые фрагменты этих книг (в среднем 4 или 5 фраз из каждой главы)¹⁹. Примерно так же дело обстоит с Книгами Иисуса Навина и Судей, в то время как на остальные исторические книги почти никаких комментариев святоотеческая экзегеза нам не оставила. При истолковании Книг Руфь и Паралипоменон мы можем воспользоваться только отрывочными замечаниями (в частности, некоторые вопросы изъясняет блаженный Феодорит), тогда как на Книги Есфирь, 1 Ездры и Неемии мы не имеем никаких толкований вовсе.

Наконец, отметим еще один важный аспект, который не позволяет современному экзегету ограничиться в своей работе лишь святоотеческими творениями (здесь мы будем говорить об истолковании тех книг, на которые в нашем распоряжении имеются комментарии отцов Церкви; о проблеме же наличия таких трудов достаточно сказано в предыдущем абзаце). Здесь важнейшим фактором является цель, которую ставит перед собой толкователь Библии. Если для человека единственным движущим мотивом является получение информации о том, как устроить свою жизнь в соответствии с опытом подвижников и нравственными идеалами христианства, то, возможно, святоотеческих творений для него будет более чем достаточно, ибо многие отцы Церкви свои комментарии сопровождали пространными рассуждениями на догматические и нравственные темы. Впрочем, для достижения этой же цели можно ограничиться и другими произведениями святоотеческой мысли, не связанными с толкованием Священного Писания (например, известный сборник «Добротолубие» и другие аскетические труды). Естественно, никто не будет оспаривать тезис, что праведная жизнь гораздо ценнее всех научных знаний, вместе взятых. Более того, многие люди достигли святости, не имея глубоких познаний в Священном Писании, а некоторые вообще его никогда не читали

¹⁹ Обратим внимание и на тот факт, что комментарии преподобных Ефрема Сирина и Прокопия Газского на Книги Царств не переведены на русский язык.

(вспомним житие преподобной Марии Египетской). Однако вряд ли такой, если так можно выразиться, способ достижения святости является универсальным. Каждый человек собственным путем приходит к Богу, и если кто-то может обойтись без тщательного изучения священных книг, то для другого постижение подлинного смысла Книги книг²⁰, содержащей все важнейшие элементы нашей веры, является жизненно необходимым условием нравственного совершенствования. И если для некоторых изучение Библии — душевная потребность, то для тех, кто призван к учительству и духовному руководству (например, священнослужители), максимально возможное проникновение в смысл Священного Писания является обязательной составляющей служения. Так вот, если человек ставит перед собой цель постичь и усвоить содержание Библии, рассмотреть различные аспекты многогранного смысла ее пророчеств, законов и повествований, то только святоотеческих комментариев для него будет явно недостаточно. Почему? Для ответа на этот вопрос нужно обратить внимание на два известных обстоятельства.

Во-первых, при толковании Ветхого Завета многие отцы Церкви пользовались только греческим переводом священных книг (основным источником была Септуагинта, некоторые еще привлекали переводы Акилы, Феодотиона и Симмаха), тогда как к тексту оригинала (еврейскому) обращались лишь единицы (Ориген и блаженный Иероним). Нет нужды доказывать, что, несмотря на все несомненные достоинства Септуагинты и других древних переводов, толкование Священного Писания Ветхого Завета должно быть основано на еврейском тексте²¹. Во всяком случае, если мы попробуем представить гипо-

²⁰ Выражение «Книга книг» довольно часто применяется в отношении к Библии (вспомним, например, замечательное стихотворение В. Брюсова «Библия»), так что мы смело можем его использовать как синоним выражений «Священное Писание» и «Библия».

²¹ Естественно, что при толковании написанных по-арамейски фрагментов Книг Даниила и Ездры необходимо знание библейского арамейского языка.

тетическую ситуацию, что два разных экзегета, имеющих примерно одинаковый уровень богословской подготовки и сопоставимый литературный талант, составили бы толкования на одну и ту же книгу, но при этом первый использовал бы только переводы, тогда как другой, наряду с переводами, постоянно обращался бы к тексту оригинала, то комментарий второго имел бы ощутимое преимущество перед первым. В любом случае, каким бы ни был гениальным экзегет, его толкование, основанное только на тексте одного из переводов, не может содержать тех тонкостей и интересных деталей, которые открываются при анализе оригинального текста²². Уже поэтому многие святоотеческие комментарии невозможно назвать безупречными (понятно, что, выражаясь таким способом, мы стараемся выбрать самую осторожную характеристику).

Кроме того, что использование только текста перевода само по себе является недостатком любого толкования, тот факт, что многие святые отцы основывались исключительно на Септуагинте, позволяет нам говорить о том, что они использовали лишь одну из авторитетных версий библейского текста, оставляя без внимания другие. Многое уже сказано о принципиальных отличиях масоретского текста и Септуагинты, потому мы сейчас не будем углубляться в эту тему, посоветовав обратиться к специальной литературе по этому вопросу²³. Важно отметить только то, что

²² В частности, только в еврейском тексте фраза «она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2, 23) обретает ясный смысл, так как четко просматривается связь между наименованиями «муж» (אִישׁ — *ʾiš*) и «жена» (אִשָּׁה — *ʾiššâ*). Эту особенность отмечает только блаженный Иероним (*Иероним Стридонский*. Еврейские вопросы на Книгу Бытия. М., 2009. С. 43), тогда как большинство других отцов, пользовавшихся только греческим текстом Библии, заметить указанную деталь не имели возможности.

²³ В частности, о достоинстве и соотношении Масоретского текста и Септуагинты много сказано в книге Э. Това «Текстология Ветхого Завета» (М., 2001); также можно посмотреть: *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. С. 228–235; *Селезнев М.Г.* Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М., 2008. С. 56–61.

толкователь должен принимать во внимание текстологические различия древних свидетелей и, по возможности, выбрать из существующих вариантов наиболее оптимальное чтение. Такой процесс называется реконструкцией оригинального текста; понятно, что далеко не всегда результаты текстологического исследования будут бесспорными, особенно в отношении текста Ветхого Завета, однако проанализировать и охарактеризовать все заслуживающие внимания разночтения все же необходимо. Во всяком случае, даже если два (в редких случаях — более) варианта будут признаны равновероятными, их анализ только обогатит комментарий и позволит отразить многогранность смысла библейского текста. Ведь Библия создается в Церкви и каждое разночтение (кроме, естественно, механических ошибок переписчиков) отражает некую традицию понимания, определенный опыт восприятия живой истины. Напротив, если экзегет ограничивается только одним текстуальным свидетелем, то он не только не увидит этого разнообразия, но и в некоторых случаях будет иметь дело с явно ошибочным текстом. В частности, великий Златоуст, один из выдающихся представителей святоотеческой экзегезы, пользовался только Септуагинтой, вследствие чего в его ветхозаветных толкованиях можно обнаружить библейские цитаты, которые при сопоставлении с другими источниками оказываются недостатками греческого перевода. Например, в масоретском тексте Быт. 26, 32 говорится о том, что слуги Исаака, раскопав колодец, нашли воду, однако текст Септуагинты вкладывает в уста слуг прямо противоположное сообщение: «οὐχ εὗρομεν ὕδωρ» («мы не нашли воду»). Скорее всего, греческие переводчики в еврейском тексте прочитали אֵל («не») вместо לו («ему»)²⁴; трудно сказать, что стало причиной этого: или ошибка самих переводчиков, или же наличие ошибки в том оригинале, которым они пользовались. В резуль-

²⁴ См.: *Wenham G.J. Genesis 16–50 // Word Biblical Commentary. Vol. 2. Dallas, 2002. P. 184.*

тате святитель Иоанн Златоуст, пользовавшийся Септуагинтой, также констатирует: «Копавшие колодец ничего не нашли»²⁵, хотя далее эту мысль никак не развивает. Блаженный Иероним, сравнивая указанные чтения масоретского текста и Септуагинты, не сомневается в правильности еврейского текста и недоумевает, как в греческой версии могло возникнуть чтение «не нашли воду»²⁶.

Говоря о том, что многие отцы Церкви использовали только текст греческого перевода Библии, нельзя не отметить еще один аспект, который для русскоязычного читателя нуждается в восполнении. Дело в том, что в творениях святых отцов нет достаточного разъяснения важнейших библейских терминов. Лишь блаженный Иероним уделяет внимание этимологии еврейских слов, но его труды являются исключением, во время как у многих других толкователей нет ни объяснения еврейских терминов (их отсутствие логически вытекает из того, что сами толкования основаны на переводах), ни анализа греческих слов. Последнее обстоятельство, очевидно, связано с тем, что сами авторы толкований были носителями греческого языка и обращались к аудитории, для которой греческий язык также был разговорным. Однако для русскоязычного читателя и многие греческие термины нуждаются в подробном анализе; эту работу и должен проделать по возможности современный толкователь.

Во-вторых, недостаточность святоотеческих толкований для современного экзегета выражается еще и в том, что в комментариях богословов Древней Церкви преобладает моральный аспект: достаточно часто мы видим, что автор использует библейский текст не столько для раскрытия его собственного смысла (хотя этот элемент также присутствует), сколько как

²⁵ *Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия // Полн. собр. творений: В 12 т. Т. IV. Кн. 2. М., 1994. (Репр. с изд. 1898 г.). С. 563.*

²⁶ *Иероним Стридонский. Указ. соч. С. 165.*

основу для рассуждений нравоучительного характера. Безусловно, актуализация изречений Священного Писания в жизни христианина исключительно важна, однако вследствие «увлечения» этической проблематикой толкователь нередко почти не уделяет внимания другим важным экзегетическим аспектам.

Итак, мы достаточно сказали о том, почему в настоящее время невозможно составить качественное толкование священных книг, ограничиваясь только лишь святоотеческим наследием. С другой стороны, об отказе от использования творений святых отцов речь не может идти в принципе. Такой подход существенно обеднил бы экзегетический труд и, в конце концов, имел бы разрушительные последствия для православной библеистики в целом. Святоотеческие комментарии имеют множество достоинств, которые всем православным хорошо известны, потому скажем о них кратко. Во-первых, отцы Церкви свои комментарии сопровождают душеполезными рассуждениями нравственного характера, которые имеют непреходящую ценность для каждого христианина. Во-вторых, в творениях многих святых отцов представлены замечательные буквальные объяснения библейских повествований и даются ответы на сложные вопросы, которые могут возникнуть у любознательного и пытливого читателя²⁷. В частности, много ответов на сложные вопросы предлагает блаженный Феодорит Киррский, сам комментарий которого построен в вопросно-ответной форме. В-третьих, древние христианские толкователи особенно часто отмечают связь ветхозаветных событий и образов с новозаветными реалиями, то есть как раз именно в их трудах можно найти христоцентричное понима-

²⁷ Например, вопросы такого рода: «Почему бытописатель не говорит о создании Ангелов?», «Был ли человек бессмертным до грехопадения?», «Что такое дерево жизни?», «Почему Бог не предотвратил грехопадение человека?», «Как Ной различал чистых и нечистых животных, если законы об этом появились гораздо позже?» и т. п.

ние Ветхого Завета, о важности которого мы говорили в пункте 2. И наконец, сами цитаты из святоотеческих творений являются не просто украшениями любого комментария, но эти слова, исполненные духовной силы и проникнутые подлинной верой, обогащенные личным молитвенным опытом подвижника, пожалуй, окажут гораздо более благотворное действие на душу читателя, чем пространные рассуждения самого составителя толкования или других современных богословов.

Итак, что значит выражение «толковать Библию по отцам», которое в православном сознании воспринимается как своего рода аксиома? С одной стороны, в буквальном смысле верность святоотеческой традиции толкования может выражаться двояко. Во-первых, святоотеческая экзегеза очерчивает определенные пределы, внутри которых должен оставаться современный комментатор в догматических и нравственных вопросах²⁸. Во-вторых, желательнее постоянно цитировать изречения святых отцов при анализе конкретных стихов и повествований, тем более если какая-то мысль повторяется многими отцами. С другой стороны, что не менее важно, необходимо восприятие духа святоотеческого толкования, верность подходу святых отцов к интерпретации Библии и «творческое оживление его в контексте современных условий»²⁹. Что значит верность подходу святых отцов к экзегезе Священного Писания? Для ответа на этот вопрос нужно вспомнить, что отцы Церкви «достаточно свободно пользовались достижениями нехристианской культуры своего времени»³⁰. Так что если бы святым отцам были бы доступны имеющиеся сейчас в нашем распоряжении древние тексты (архивы Мари

²⁸ См.: Десницкий А.С. Указ. соч. С. 124, 129.

²⁹ Каравидопулос И. Откровенность и богодухновенность Писания: толкование Нового Завета в Православной Церкви // Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. М., 2010. С. 153–154.

³⁰ Десницкий А.С. Указ. соч. С. 124.

и Нузи, тексты из Угарита, Амарны и др.), данные текстологии и археологии, они наверняка воспользовались бы всеми этими материалами, следуя вечно актуальному принципу: *Все испытывайте, хорошего держитесь* (1 Фес. 5, 21). Следовательно, и мы не вправе отказываться от достижений современных библейских наук, потому что слепой консерватизм будет как раз нарушением святоотеческого подхода к богословию вообще и к толкованию Библии в частности³¹.

Таким образом, в идеале современный толкователь должен стремиться к гармоничному сочетанию данных святоотеческой экзегезы с достижениями современной библейской науки. Теперь уместно перейти к еще одной дискуссионной и болезненной для некоторых теме использования православными экзегетами трудов инославных христианских и светских библеистов. В наше время можно встретить немало христиан, которые резко отрицательно относятся к любой книге, выпущенной светским или протестантским (или католическим) издательством. Среди таких «православных фундаменталистов» есть и лица, получившие богословское образование, в том числе и представители православного духовенства. Не стоит подробно говорить о том, с каким подозрением эти люди смотрят на любое толкование, в котором есть ссылки на западную³² литературу или исследования отечественных светских библеистов. Сторонники такой радикальной позиции часто говорят о том, что при толковании Библии следует использовать только святоотеческие творения, забывая при этом о тех недостатках, которые отмечены нами ранее. Правда, некоторые из таких фундаменталистов уважительно относятся к тру-

³¹ См.: *Десницкий А.С.* Указ. соч. С. 123–124.

³² Здесь и далее в словосочетаниях «западная библеистика», «западная библейская литература», «западные ученые» мы объединяем всех ученых неправославного исповедания, главным образом католических, протестантских и иудейских, хорошо сознавая условность такой терминологии.

дам русских библеистов дореволюционного периода. Нам кажется, что заявления о необходимости обращаться только к святым отцам и русским библеистам XIX в. — чаще всего то же самое отвержение светской и инославной библеистики, только сформулированное в иной форме.

Стоит решительно сказать о том, что подобная радикальная позиция неприемлема в принципе. Во-первых, как мы уже сказали, сами святые отцы довольно часто для обоснования своих мнений обращались к современной им науке и языческой философии, тщательно отбирая все ценное, что там содержалось. Вследствие этого отказ от разумного и критического использования достижений современной библеистики будет изменой духу святоотеческой традиции. Во-вторых, экзегеты дореволюционного периода сами активно прорабатывали комментарии протестантских (преимущественно немецких) и католических толкователей, довольно часто делая на них ссылки, споря или соглашаясь с мнениями своих западных коллег. Чтобы убедиться в справедливости этого утверждения, достаточно взять любую серьезную монографию по библеистике, изданную в конце XIX — начале XX в. Например, в одном из самых лучших научных библиологических трудов — книге П.В. Тихомирова «Пророк Малахия» — в списке использованной литературы мы обнаружим наличие довольно большого количества протестантских и католических изданий на иностранных языках, в то время как список русскоязычных пособий относительно краток. Более того, если внимательно проштудировать труд П.В. Тихомирова, то мы заметим, что на русскоязычную литературу автор ссылается крайне редко, тогда как труды западных библеистов цитируются почти на каждой странице, причем сам автор относится к их мнениям уважительно и довольно часто оценивает приводимые суждения положительно. Если же П.В. Тихомиров где-то критикует точки зрения западных библеистов, то его критика не связана с конфессиональными различиями, а имеет строго научный

характер. Более того, сам Павел Васильевич говорит о том, что толкователь, желающий написать объективное и достойное в научном отношении исследование, должен оценивать каждый труд по его содержанию, а не «заикливаться» на конфессиональной принадлежности автора: «Устарелое деление библеистов на “ортодоксальных” и “отрицательных” в применении к исследователям Книги пророка Малахии безусловно неуместно, потому что в этой области свободное научно-критическое исследование нигде серьезно не сталкивается с какими-либо догматическими и конфессиональными препятствиями. Те немногочисленные ученые работы по Малахии, которые тем не менее заметно проникнуты конфессиональными и апологетическими тенденциями, теряют вследствие этого немало своей научной ценности»³³. Хотя суждения П.В. Тихомирова в буквальном смысле относятся к Книге пророка Малахии, их можно распространить на большинство книг Ветхого Завета.

Таким образом, разделение экзегетических работ по конфессиональному признаку — тупиковый путь для библеиста, ибо можно встретить как немало работ протестантских исследователей, которые содержат много ценной информации и глубоких богословских идей, так и некоторые неудачные и малоинтересные в научном отношении труды православных авторов. Опять-таки если мы откажемся совершенно от знакомства с опытом наших западных коллег и здорового критического анализа их суждений с заимствованием лучших идей, то мы де-факто отвергнем тот подход к толкованию Священного Писания, который воплощали в своих работах наши русские экзегеты дореволюционного периода. Получается, что в таком случае в реальности не будет никакой «преемственности» традиций русской библеистики, о чем так иногда любят говорить «православные фундаменталисты».

³³ Тихомиров П.В. Невежественная критика. Ответ «Церковным ведомостям» // Богословский вестник. 1904. № 3. С. 596–597.

Кроме всего прочего, потребность в использовании западной научной библейской литературы для русского библеиста обусловлена еще и историческими реалиями. Мы не можем ограничиться только лишь трудами наших дореволюционных соотечественников, ибо даже лучшие из них отражают тот уровень, на котором находилась библейская наука в начале XX в. На протяжении всего прошлого столетия было сделано много археологических и исторических открытий, источниковая база пополнилась значительным количеством библейских и внебиблейских рукописей, библеистика обогатилась новыми исагогическими концепциями, герменевтическими и экзегетическими идеями. Отказываться от всего этого материала, даже под различными «благочестивыми» предложениями, а потом самим «изобретать велосипед» — преступное безумие, иначе назвать такую позицию невозможно.

Другое дело, что не стоит воспринимать сказанное выше о необходимости использования западной литературы как «зеленый свет» на пути широкомасштабного и некритичного заимствования толкований, содержащихся в книгах, написанных светскими и инославными библеистами. Здесь уместно процитировать известного русского библеиста рубежа XIX–XX вв. Н. Дроздова, который говорит: «Конечно, основательное изучение Священного Писания в настоящее время невозможно без тщательного изучения протестантской библиологической литературы, лучшими представителями которой библиология возведена на уровень современных научных знаний, разработаны методы и приемы для научного исследования Священного Писания и даны образцы научного изъяснения многих книг Ветхого и Нового Завета. Но громадное большинство протестантских журнальных статей, отдельных брошюр и книг по библиологии имеют лишь мнимонаучный характер <...>. Поэтому при пользовании трудами протестантских ученых требуется особая осторожность и тщательная критическая проверка, — в этом случае в особенности следует

помнить и свято соблюдать заповедь апостола: *вся искушающе, добрая держите* (1 Фес. 5, 21)»³⁴. Думается, что эти слова актуальны и для современных богословов, разве что нужно сделать одно важное уточнение. Действительно, в XIX в. увлеченность критическими идеями была, по сути, отличительной чертой всей западной библеистики, так что многие труды имели отрицательную направленность, которая выражалась в желании развенчать традиционные представления и предложить новую оригинальную гипотезу реконструкции библейских событий или происхождения священных книг. Однако в XX в. наблюдается рост консервативных тенденций, отказ большинства ученых от радикальных концепций, порожденных библейским гиперкритицизмом³⁵, так что в настоящее время западная библеистика настолько неоднородна, что охарактеризовать ее каким-либо ограниченным набором эпитетов совершенно невозможно. Среди трудов западных ученых различных конфессий можно встретить и работы, в которых выражаются консервативные взгляды, и исследования, в которых традиционный подход сочетается со здоровым критицизмом, и наконец, труды, в которых господствует критическая составляющая. За исключением последних (хотя знакомство с ними также необходимо), обращение к работам, которые условно можно отнести к одной из двух первых групп, будет и полезным, и интересным.

Таким образом, «перед православным библеистом стоит огромная задача: найти правильный подход к библейской критике, выбрать из ее арсенала то, что может иметь ценность для

³⁴ Дроздов Н. В защиту свободного научного исследования в области библиологии // Труды Киевской духовной академии. 1902. Октябрь. С. 304–305.

³⁵ Гиперкритицизм — «тенденция выдвигать, отстаивать и принимать такие исторические концепции (в т. ч. относящиеся к библеистике), которые радикально расходятся с традиционными представлениями». См.: *Мень А., прот.* Библиологический словарь: В 3 т. М., 2002. Т. 1: А–И. С. 259.

православного ученого, отбросив все лишнее и ненужное»³⁶. Возникает вопрос: как практически осуществить эту задачу и отделить зерна истины от плевел рационалистических и фантастических гипотез и иного рода заблуждений? И сможет ли это сделать начинающий исследователь или такая ответственная работа по плечу только маститому библеисту? Понятно, что богословы, искушенные в библейских исследованиях, не нуждаются ни в каких советах подобного рода, потому изложенные далее рекомендации можно рассматривать как советы или руководства к действию для студентов духовных школ и всех тех, кто только вступает в таинственный и благодатный мир библейской экзегезы.

1) Проповеди протестантских пасторов или учителей, не имеющие научного характера и содержащие парафраз каждого стиха или отдельно библейского фрагмента, сопровождаемый развернутыми нравственными рассуждениями, лучше не использовать вообще. Парафраз текста никакой ценности для нас не имеет (лучше его сделать самостоятельно в случае необходимости), а нравственные комментарии, отражающие актуализацию библейского текста в жизни христианина, лучше заимствовать у отцов Церкви, где подобного рода материал, к тому же несравненно лучшего качества, содержится в избытке³⁷.

Следовательно, указанный критерий позволяет уже «отбросить» определенный процент литературы протестантского происхождения. Значит, имеет смысл читать и осваивать только работы, в которых присутствует научный элемент. Как определить его наличие? В принципе если в книге или статье

³⁶ *Иларион (Алфеев), иером.* Проблемы и задачи русской православной духовной школы / Православное богословие на рубеже столетий: Статьи, доклады. М., 1999. С. 12.

³⁷ Даже в том случае, если объяснение анализируемого отрывка отсутствует в доступных нам святоотеческих комментариях, рассуждения протестантских проповедников с их специфическим мировосприятием почти не имеют ценности для православного толкователя.

толкование библейского текста основано на филологическом анализе еврейских и греческих терминов, указаны варианты чтения в разных свидетелях текста, рассуждения подкрепляются ссылками на научные знания об истории и культуре государств Древнего Востока, то само присутствие одного из этих аспектов (тем более всех трех) уже дает основание внимательно отнестись к данному труду.

2) Текстологический комментарий (привлечение всех имеющихся свидетелей текста, в первую очередь кумранских рукописей, а также древних переводов) является очень ценным подспорьем, и это тот материал, который можно воспринимать с высокой степенью доверия. Подобная информация о текстологических различиях содержится в современных западных комментариях, выходящих в составе серий *Word Biblical Commentary*, *Anchor Yale Bible Commentary*, *New American Commentary* и др. Ценность указанных изданий (особенно первых двух) заключается еще и в том, что, наряду с указанием разночтений, авторы пытаются выбрать наиболее оптимальное. Впрочем, в идеале эту работу библеист может (и должен) сделать самостоятельно, имея под рукой критические издания еврейской Библии (например, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) и Септуагинты («Геттингенская Септуагинта» или издание Rahlfs'a). Если же исследователь (особенно начинающий) не имеет достаточно хорошего знания древних языков и навыка работы с критическими изданиями, то он может довериться выводам ученых библеистов. Разве что при этом православный экзегет должен с особым вниманием относиться к вариантным чтениям Септуагинты, памятуя о ее значении для церковной экзегезы Священного Писания. Последнее пожелание отнюдь не означает, что нужно в большей части фрагментов, где Септуагинта расходится с масоретским текстом, чисто механически отдавать приоритет греческой версии. Напротив, если существуют веские основания в пользу предпочтения варианта масоретского текста (или другого ав-

торитетного свидетеля), то, естественно, следует выбрать именно это чтение в качестве основного. Однако, принимая выводы текстологов, православный экзегет не имеет права просто обойти вниманием чтение Септуагинты (как делают протестанты или иудейские толкователи). Даже в этом случае следует, во-первых, попытаться ответить на вопрос о том, как такое вариантное чтение могло возникнуть, во-вторых, выяснить, какой смысл оно имеет (какой отражает аспект многогранной библейской вести), и, в-третьих, указать, имеются ли какие-либо интересные детали в том, как это чтение воспринималось в святоотеческой традиции.

3) Филологический анализ библейского текста — также весьма ценный материал, который можно заимствовать из трудов неправославных библеистов. Впрочем, в идеале исследователь должен сам хорошо знать еврейский и греческий языки и провести самостоятельно морфологический и синтаксический разбор библейской фразы (стиха). Но даже в этом случае труды западных исследователей будут необходимым пособием, ибо самую большую трудность для филологического анализа представляют слова, редко встречающиеся в Библии³⁸, так что нужно рассмотреть все существующие гипотезы относительно перевода и интерпретации таких слов. Если же толкователь еще не имеет собственных достаточных лингвистических познаний, то он может довериться мнению большинства библеистов в этом случае. Напротив, если в некотором пособии предлагается оригинальное объяснение какого-нибудь термина, то тут, прежде чем воспринимать всерьез эту

³⁸ Существует даже специальный термин — *haraх legomenon*, который означает «слово, встречающееся только один раз» (*ἄπαξ* — «один раз, однажды», *λεγόμενον* — «сказанное»). В библейских исследованиях различают *haraх legomena* в Библии (то есть слово во всей Библии встречается только один раз), *haraх legomena* в Новом Завете (слово только один раз употребляется в Новом Завете) и т. п. Как правило, толкование и перевод таких слов по большей части являются гипотетическими.

гипотезу, нужно оценить характер данного толкования в целом. Если в данном труде объяснения многих мест вызывают подозрения, то лучше воздержаться от использования такого толкования вообще. В качестве примера укажем на комментарии нашего соотечественника Д.В. Щедровицкого, книги которого изобилуют еврейскими терминами, так что может возникнуть впечатление серьезности и научности данного комментария, хотя на самом деле многие его лингвистические объяснения явно надуманны и даже фантастичны³⁹ и не могут рассматриваться всерьез.

Впрочем, нужно помнить о том, что филологический анализ не всегда дает бесспорные результаты, и потому к нему иногда (особенно если речь идет об объяснении редких слов) следует относиться с некоторой долей скепсиса. «Например, в Ветхом Завете встречаются слова и выражения, которые употребляются всего 1–2 раза, и выяснить их точное значение невозможно... Один из самых распространенных способов — найти однокоренное слово в других семитских языках, например угаритском или даже аккадском. Насколько достоверны такие реконструкции, можно представить на следующем примере: если мы попробуем определять значения русских слов по словарям болгарского или польского языка, многие слова мы поймем правильно, но и ошибок будет немало...»⁴⁰.

³⁹ В качестве иллюстрации укажем на следующее «толкование»: «Имя אֱלֹהִים “Элогим” начинается с непроизносимой буквы “алеф”... Непроизносимость указывает на невидимость, чистую духовность» (*Щедровицкий Д.В.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., 2010. С. 36). Абсурдность такого рассуждения очевидна даже для всякого начинающего изучать древнееврейский язык, ибо непроизносимый א никогда не огласуется, в то время как имя Божие в Библии пишется אֱלֹהִים, то есть под буквой א стоит сверхкраткий гласный ё. То же обстоятельство, что в современной традиции чтения א не произносится никогда, вообще в расчет принимать не следует, ибо в древнейшие времена гортанный א все же был произносимым согласным звуком.

⁴⁰ *Десницкий А.С.* Указ. соч. С. 119.

4) Во многих современных комментариях при объяснении смысла библейских текстов привлекаются исторические и археологические данные⁴¹. Большинство таких объяснений являются интересными и полезными, а некоторые сведения и вовсе могут оказать существенную помощь православному экзегету. Однако среди культурно-исторических толкований иногда встречаются и надуманные или, во всяком случае, опасные с богословской точки зрения суждения. С особой осторожностью следует относиться к таким построениям, в которых проводятся параллели между элементами ветхозаветной богооткровенной религии и древними ближневосточными и египетскими религиозными традициями (такие взгляды популярны среди либеральных теологов). Да, Израиль жил не в изолированной среде, а среди других народов, многие из которых превосходили евреев по уровню своего культурного развития, и действительно определенное влияние языческие сообщества могли оказывать и оказывали на общественную, политическую и культурную жизнь Израиля. Однако степень этого воздействия была ограниченной и в религиозной сфере была как раз минимальной, ибо нравственное учение Ветхого Завета значительно совершеннее других древних религиозных систем. Богооткровенный характер израильской религии оберегал священных авторов и духовных вождей еврейского народа от восприятия многочисленных заблуждений, которыми были проникнуты традиции других государств. Эту очевидную особенность игнорируют некоторые протестантские комментаторы и рационалисты, в трудах которых явно отражается стремление «связать» обычаи и предписания Ветхого Завета с элементами других культур.

5) Теперь порассуждаем о том, как при использовании западной научной литературы относиться к современным

⁴¹ Например, много такого рода информации содержится в книге: *Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т.Г. Батухтиной. СПб., 2003.

исагогическим концепциям. Отметим, что именно в этой сфере возникает наибольшее количество трудностей для православного исследователя (да и для любого библеиста вообще). Критических трудов по библейской исагогике на порядок больше, чем собственно толкований библейского текста, а количество представленных в них точек зрения на происхождение отдельных священных книг поражает своим разнообразием. С одной стороны, многие современные библеисты говорят о том, что принятие той или иной исагогической концепции (кроме, разумеется, особенно радикальных) не является отрицанием боговдохновенности соответствующей священной книги, ибо действие Духа Божия не ограничивается процессом написания книги, но охватывает также дальнейшую историю ее текста вплоть до окончательного утверждения в каноне. Кроме того, «библейские тексты считаются Священным Писанием не потому, что их написал особо уважаемый человек (для многих ветхозаветных книг мы просто не знаем автора), а потому, что община верующих, то есть Церковь, увидела в них адекватное отражение своей веры, и авторство здесь не играет главной роли»⁴². С другой стороны, русские дореволюционные экзегеты по факту не были согласны с этими утверждениями, вследствие чего в их трудах (например, у П.А. Юнгера) мы обнаруживаем стремление всячески отстоять «традиционные» точки зрения (согласно которым авторами книг Ветхого Завета признавались известные пророки и другие авторитетные личности). Однако в настоящее время многие исагогические позиции, которые поддерживали дореволюционные библеисты, признаются устаревшими, потому мы не можем полностью опираться на их труды. Вследствие этого необходимо выработать собственные критерии для отделения гипотез, заслуживающих внимания, от явно фантастических или гиперкритических. К последним можно отнести точки

⁴² Десницкий А. С. Указ. соч. С. 19–20.

зрения, в которых от целостности отдельных книг Ветхого Завета не остается камня на камне и в священных книгах вычленяются многочисленные «слои» и редакции. К сожалению, такие радикальные концепции встречаются в некоторых современных пособиях по ветхозаветной исагогике и даже излагаются там в качестве основных версий⁴³.

б) Наконец, отдельно следует сказать об особенностях использования и цитирования иудейской экзегетической литературы. В принципе к трудам этого рода применимы все критерии, отмеченные нами в предыдущих пунктах, однако есть некоторые нюансы. Во-первых, труды ортодоксальных иудейских толкователей, опирающихся на талмудическую традицию и другие специфические черты иудаизма, отличаются изобилием ссылок на объяснения, содержащиеся в Талмуде и трудах еврейских средневековых комментаторов (Раши, Кимхи, Маймонид, Абарбанель, Ибн Эзра); кроме того, существенное внимание уделяется иудейским преданиям. Понятно, что мнения талмудистов и средневековых комментаторов имеют определенное значение как свидетельства иудейской экзегетической традиции, однако их ценность не стоит преувеличивать в связи с тем, что они несут явный отпечаток поздней еврейской религиозности, отличающейся духом фарисейства. Что же касается многочисленных иудейских преданий агадического⁴⁴ характера, то они вовсе имеют лишь справочный интерес и могут служить главным образом исключительно для удовлетворения любознательности. Во-вторых, при толковании мессианских мест и прообразов Ветхого Завета, особенно

⁴³ Достаточно много таких концепций в книге: Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера. М., 2008; для примера можно посмотреть, как излагается версия о происхождении книги Иисуса Навина (С. 275–278).

⁴⁴ Термин «агада» происходит от глагола «хагад» («возвещать, рассказывать») и означает изъяснение смысла с помощью введения в текст исторических сказаний, взятых отчасти из устного народного предания, отчасти из тайного иудейского учения.

тех из них, которым иудейская традиция, в отличие от христианства, не придает мессианского характера, труды иудейских толкователей также малополезны для православного экзегета. Обращение к ним в таком случае может быть обусловлено только намерением подробнее проанализировать точку зрения оппонентов христианства, для того чтобы более аргументированно представить традиционное церковное толкование (как, например, при объяснении догматов мы рассматриваем еретические мнения).

Итак, мы достаточно сказали о необходимости использования православным толкователем научных трудов современных библеистов, в том числе и инославных, с целью выбора полезной информации и ее осмысления в свете православной традиции. Надеемся также, что нам удалось охватить большинство возможных вопросов, которые могут возникнуть при обращении к источникам такого рода, и дать рекомендации по разрешению соответствующих трудностей.

4. Еще один важный принцип православного подхода к Библии — «принцип приоритета текста по отношению к его толкователям». Это значит, что православный экзегет должен исключить эгоцентричную самоуверенность и «относиться к тексту со смирением, с осознанием собственных слабостей», понимать, что «истина находится над ним» и он призван даже пожертвовать собой (то есть своими личными воззрениями) ради истины⁴⁵. Частный случай применения этого принципа — признание историчности всех описываемых в Библии событий. Так, если в книге Второзаконие закон о царской власти исходит из уст Моисея, то и при толковании его нужно рассматривать как постановление, данное Израилю через Моисея, а не как слова, которые более поздний автор вложил в уста Моисея.

5. Комментарий священного текста должен быть многоуровневым. Т. Стилианопулос выделяет три уровня интерпре-

⁴⁵ См.: *Каравидопулос И.* Указ. соч. С. 156.

тации: экзегетика, богословское осмысление и «преображение». Первый уровень — экзегетика — предполагает понимание священного текста в его историческом контексте, то есть буквальное и символическое толкование без оценки и актуализации для современных условий. На этом уровне приоритет отдается критическому исследованию текста, при этом «историко-критический разум должен быть тщательно очищен от философских предубеждений»⁴⁶. Второй уровень — богословское осмысление — связан с актуализацией данного библейского текста, то есть его использованием в догматическом богословии, литургической традиции, проповеди и практической жизни⁴⁷. Третий уровень — «преображение» — относится к области личного принятия человеком библейской истины и воплощения ее в своей жизни.

Принимая в целом указанную классификацию, мы считаем необходимым ее несколько видоизменить путем дробления указанных уровней на более мелкие составляющие. Итак, в современном православном комментарии должны быть отражены следующие аспекты.

1) Во введении уместно кратко изложить общий смысл отрывка (если дается объяснение отдельного стиха, то вкратце сказать о его связи с предыдущим предложением), а также сделать обзор истории толкования данного фрагмента (стиха). Впрочем, последнее необходимо только в том случае, если эта история действительно заслуживает нашего внимания, особенно если различные толкователи предлагали взаимоисключающие мнения при объяснении смысла данной фразы. Например, перед толкованием Втор. **24, 1–4** необходимо сделать краткий анализ мнений иудейских учителей Шаммая и Геллея относительно причин развода. После этого этапа начинается уже собственно анализ библейского текста.

⁴⁶ *Стилианопулос Т.* Указ. соч. С. 201, 203.

⁴⁷ См.: Там же. С. 209.

2) Текстологический анализ — первая ступень любого толкования. Прежде чем объяснять текст, необходимо твердо установить, какой именно текст мы собираемся толковать. Так как для книг Ветхого Завета основой считается масоретский текст, то необходимо сравнить масоретское чтение с вариантами других авторитетных свидетелей (рукописи из окрестностей Мертвого моря и древние переводы, из которых наиболее важным является Септуагинта). Если текст во всех источниках одинаков, то можно перейти к следующему этапу; если же обнаружатся разночтения, то следует оценить их значимость и по возможности провести реконструкцию текста, то есть определить, какое именно чтение является в наибольшей степени вероятным или предпочтительным (впрочем, иногда это можно сделать только на более позднем этапе посредством сравнительного анализа толкований, полученных на основе вариантных чтений). При этом, если будет сделан выбор одного из вариантных чтений, нужно иметь в виду, что такой результат может быть оспорен другими экзегетами. Наконец, если комментарий рассчитан на широкую аудиторию и задумывается не как строго научный, а как научно-популярный, то этот начальный этап целесообразно сократить, предложив в максимально понятной форме готовые выводы.

3) Филологический анализ, включающий в себя как работу с оригинальным текстом, так и с важнейшими переводами (в данном случае особое внимание следует уделить Септуагинте). На данном этапе исследователь выбирает в рассматриваемом фрагменте редкие слова, сложные грамматические формы или синтаксические конструкции и пытается определить их смысл. Цель данной работы — не только наиболее точный перевод соответствующих слов и выражений на русский язык, но и отражение многозначности важнейших терминов, для которых любой перевод влечет за собой обеднение их смысла, который в полноте раскрывается только при указании всей области их значений.

4) Обзор параллельных мест зачастую является продолжением филологического анализа текста. Параллельными местами называются такие фрагменты, в которых или повторяется дословно конкретная фраза, или употребляются одни и те же слова, но, возможно, в разной последовательности или грамматических формах. В принципе на предыдущем этапе также экзегет часто обращается к различным местам Священного Писания, где употребляется то или иное слово, для того чтобы выяснить его более точное значение. Особенность же данного этапа состоит в том, что здесь рассматриваются не отдельные термины, а словосочетания, особенно крылатые фразы и идиоматические выражения. Например, при толковании Втор. 32, 30 следует упомянуть о том, что фраза *Как бы мог один преследовать тысячу и двое прогнать тьму* с небольшими вариациями повторяется в Библии дважды (см.: 1 Цар. 18, 7; Ис. 30, 17), что позволяет трактовать ее как общеизвестную крылатую фразу-поговорку⁴⁸, указывающую на чудесную победу малой группы людей (воинов) над превосходящими силами противника.

5) Структурный анализ текста (или стиха), предметом которого является обнаружение того или иного вида параллелизма в данном фрагменте, хиазма, игры слов, акростиха, аллитерации и других стилистических особенностей (большая часть которых заметна только в оригинале). Здесь нужно помнить, что нередко ученые, стараясь выявить ту или иную особенность, прибегают к надуманным и даже фантастичным построениям различного рода. В итоге параллелизм, или хиазм, авторы такого рода исследований обнаруживают даже там, где он на самом деле отсутствует. В связи с этим, говоря о тех или иных особенностях стиля, нужно проявлять определенную осторожность и скромность.

⁴⁸ См.: Christensen Duane L. Deuteronomy 21:10–34:12 // Word Biblical Commentary. Vol. 6b. Dallas, 2002. P. 817.

6) Исторические замечания, включающие в себя те сведения об истории и культуре государств Древнего мира, которые нам известны благодаря данным археологии, важнейшим письменным памятникам и сочинениям древности. Здесь иногда уместно представить историческую ситуацию (особенно при толковании пророческих или исторических книг), если это поможет объяснению библейского текста, или же описать обычаи (законы), существовавшие у других народов (то есть не израильтян) Ближнего Востока, если они имеют параллели с библейским повествованием или предписанием. Например, при объяснении начальных стихов 16-й главы Бытия полезно заметить, что в архивах Нузи описана аналогичная ситуация: бесплодная жена должна была предоставить мужу служанку в качестве наложницы и дети от такого союза считались детьми госпожи.

7) Анализ контекста. Этот этап особенно необходим в статьях и монографиях, посвященных толкованию небольшого фрагмента книги Священного Писания (особенно если предметом исследования является толкование одного или нескольких стихов). В тех случаях когда труд представляет собой комментарий какой-либо священной книги полностью или ее достаточно большого отдела, обычно перед началом объяснения определенного отрывка толкователь анализирует контекст в целом, а затем при толковании конкретных стихов говорит (если это необходимо) о том, какое влияние контекст оказывает на понимание данного стиха. Особенно необходимы такие рассуждения в тех случаях, если анализируемая фраза может иметь различный смысл (или оттенки смысла) в зависимости от контекста.

Прежде чем назвать следующий аспект, который должен быть отражен в православном толковании, здесь уместно сказать о том, что на всех предшествующих этапах (вплоть до 7-го по нашей классификации) желательно пользоваться трудами современных (западных) библеистов, у которых указанные

аспекты находят подробное раскрытие. В то же время на следующих этапах, особенно начиная с этапа 9, следует отдавать предпочтение святоотеческим комментариям. Что же касается трудов русских библеистов дореволюционного периода, то их можно иметь в виду на всех этапах толкования, но мнения их воспринимать с определенной долей критики (понятно, что в каждом конкретном случае степень доверия автору определяется уровнем его труда).

8) Систематизация данных всех предыдущих этапов, в результате чего обнаруживается буквальный смысл текста. Чаще всего здесь достаточно изложить выводы, основанные на представленных в предыдущих этапах фактах и рассуждениях.

9) Нравственный смысл отрывка. В этой части толкования нужно четко сформулировать мораль библейского фрагмента. Если последний представляет собой историческое (биографическое) повествование, то следует отметить, какие добродетели прямо или косвенно восхваляются священным автором, а какие пороки осуждаются. Также при объяснении постановлений Закона желательно обозначать роль (место) каждого предписания в жизни израильского народа. Однако в ряде случаев данный этап может быть пропущен. В частности, если анализируемый отрывок представляет собой нравственное поучение (каковых много в Притчах и других учительных книгах), то чаще всего его смысл прозрачен и достаточно раскрывается в буквальном толковании на предыдущих этапах (пункты 1–8 в нашей классификации). Кроме того, некоторые фрагменты (например, родословия и различные списки городов, людей и др.) вообще не имеют нравственного аспекта.

10) Новозаветная и мессианская интерпретация. Понятно, что далеко не каждый фрагмент Ветхого Завета может иметь мессианский смысл (даже если использовать типологический или аллегорический методы толкования), потому этот аспект толкования зачастую может быть пропущен. Если же данное место цитируется в Новом Завете или большинством

церковных толкователей рассматривается как мессианское, то об этом следует сказать обязательно. Но как поступать при объяснении тех отрывков, которым только часть отцов или учителей Церкви придавали мессианский смысл, тогда как на самом деле мессианское толкование их кажется искусственным и не поддерживается большинством христианских экзегетов? Решение этого вопроса зависит от цели, которую ставит перед собой составитель комментария. Если исследователь не ограничен в объеме и может себе позволить цитировать второстепенные мнения, то о таком толковании стоит упомянуть; но зачастую ради краткости и доступности комментария частные богословские мнения можно пропускать, тем более что многообразие различных интерпретаций может смутить и вызвать у некоторых читателей чувство растерянности.

11) Употребление данного фрагмента в истории Церкви.

Этот аспект уже к собственно толкованию текста имеет косвенное отношение, но для православного комментария он иногда весьма важен, так как его освещение выявляет связь библеистики с другими богословскими науками. Здесь важно отметить, что речь идет не об истории толкования данного фрагмента (о чем уместно сказать перед началом экзегетического анализа, во вводной части, как отмечено выше), а о том, каковы наиболее известные случаи его использования в богословской полемике и формировании догматов христианства. Например, при анализе 4 Цар. 23, 16 полезным и интересным будет сообщение о том, что отцы V Вселенского Собора ссылались на данный фрагмент с целью обосновать возможность осуждения тех, кто не был анафематствован при жизни и умер в мире с Церковью. Хотя понятно, что подобное употребление 4 Цар. 23, 16 не имеет прямой связи с интерпретацией этого фрагмента, все же об этом факте нужно знать и говорить как о части нашей истории.

12) Актуализация в современных условиях. Здесь можно порассуждать о том, какую роль та или иная фраза (фрагмент) может сыграть в духовной жизни как отдельного человека, так

и группы людей. Впрочем, если комментарий построен грамотно и изложен в доступной форме, то эту работу (то, что называется у Т. Стилианопулоса «преображением», то есть личным принятием библейской истины и ее воплощением в своей жизни) читатель сможет сделать сам, опираясь на представленный экзегетом материал.

Итак, мы насчитали 12 аспектов, которые должны быть в той или иной степени отражены в современном православном комментарии к книгам Ветхого Завета. Понятно, что только в редких случаях (при толковании особенно важных или известных стихов) толкователю удастся отразить все указанные аспекты, тогда как зачастую один или несколько (иногда даже более половины) этапов будут пропущены. Кроме того, в некоторых случаях толкование невозможно построить поэтапно в строгом соответствии со всеми обозначенными пунктами, так как не всегда указанные этапы возможно четко разграничить друг с другом (более того, зачастую подобная схематизация будет выглядеть искусственно и создавать впечатление схоластической сухости). Например, иногда текстологический анализ удобнее провести в середине или даже в конце комментария данного фрагмента (перед нравственным приложением), так как выбор предпочтительного чтения может быть сделан только на основании самого толкования (или сопоставления его различных вариантов). Также археологические данные нередко помогают филологическому анализу терминов, то есть пункты 3 и 6 по нашей классификации в таких случаях будут пересекаться.

Учитывая все вышесказанное, представим в заключительной части нашего очерка в качестве иллюстрации толкование одного из известных библейских фрагментов, отмечая соответствующие пункты. Сразу отметим, что наша цель в данном случае — наглядное воплощение представленной герменевтической модели, а не желание полностью исчерпать смысл анализируемого фрагмента. Поэтому в предлагаемом далее

комментарии многие этапы будут представлены в сжатом виде, а второстепенные экзегетические мнения будут или изложены очень коротко, или опущены вообще.

Итак, возьмем хорошо известный фрагмент, в котором повествуется о сотворении человека: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 26–27).

(1) Рассматриваемый фрагмент является частью описания шестого дня творения мира, содержащегося в Быт. 1, 24–31. Само повествование о шестом дне творения по содержанию распадается на две части: создание земных животных (1, 24–25) и творение человека (1, 26–31). Человек — венец всего творения, все предыдущие творческие акты Господа можно рассматривать как подготовку земли к появлению на ней человека. Потому данный отрывок является кульминацией всего повествования главы 1 Бытия, причем особенно важными в богословском отношении являются начальные стихи (1, 26–27), в которых содержатся две важнейшие догматические истины: 1) творению человека предшествует особый совет Божий; 2) человек, в отличие от всех других существ, сотворен *по образу и подобию* Бога.

История толкования Быт. 1, 26–27 богата различными идеями и очень интересна. Стоит отметить, что уже в неканонической Книге Премудрости Соломона мы находим, возможно, самый ранний богословский комментарий к этой фразе. Так, в Прем. 2, 23 сказано: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего*, то есть автор книги высказывает мнение, что образ Божий заключается в бессмертии человеческой души. В дальнейшем в иудейской и христианской традиции появляются другие многочис-

ленные концепции относительно истолкования выражения *по образу Нашему по подобию Нашему*⁴⁹, которые ради краткости нашего комментария мы не будем освещать в историческом контексте (тем более что важнейшие из них будут обозначены далее при рассмотрении различных экзегетических мнений)⁵⁰.

(2) Текст двух анализируемых стихов почти идентичен во всех свидетелях, однако в каждом стихе есть по одному различию. В стихе 26 в масоретском тексте между словосочетаниями *по образу Нашему* и *по подобию Нашему* соединительный союз отсутствует (что, кстати, отражено в Синодальном переводе), тогда как в Самарянском Пятикнижии, Септуагинте и Вульгате он добавлен. Это означает, что еврейский текст позволяет понимать выражение *по подобию Нашему* как разъяснение фразы *по образу Нашему*, тогда как тексты других свидетелей такое понимание почти исключают, предоставляя возможность трактовать выражение *по подобию Нашему* или как синоним *по образу Нашему*, или как фразу, имеющую другое значение (то есть подобие — качество, отличное от образа Божия).

В стихе 27 имеется менее существенное разночтение: в Септуагинте в конце первой трети стиха пропущено слово *בְּצַלְמוֹ* (Vəṣalmō — *по образу Своему*). Хотя на смысл текста отсутствие повторяющегося слова не влияет, в результате его опущения хиазм, который образуют 27а и 27б, в греческом тексте становится более явным (о чем подробнее скажем далее, в пункте (5) по нашей классификации).

⁴⁹ Святоотеческая интерпретация понятий «образ Божий» и «подобие Божие» достаточно подробно представлена в замечательной монографии архимандрита Киприана (Керна) «Антропология святителя Григория Паламы», которую мы горячо рекомендуем всем, интересующимся данной необъятной темой.

⁵⁰ Понятно, что при составлении подробного толкования на Быт. 1, 26–27 историческому развитию интерпретации образа и подобия Божия в человеке желательнее уделить более пристальное внимание.

(3) Теперь рассмотрим важнейшие термины, содержащиеся в Быт. 1, 26–27. Мы в целях краткости нашего комментария ограничимся анализом только глагола **נַעֲשֶׂה** (*сотворим*), существительного **אָדָם** (*человек*) и выражения **בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ** (*по образу Нашему по подобию Нашему*).

Глагол **נַעֲשֶׂה** (*naʿáše^h*) представляет собой форму когортатива⁵¹ (которая выражает призыв или побуждение к совершению действия и употребляется только в 1-м лице как единственного, так и множественного числа), потому и в греческом переводе используется конъюнктив аориста *ποισωμεν*, который в формах 1-го лица также может выражать увещание или призыв. Таким образом, Бог как бы обращается с призывом: «давайте сотворим человека». Особенный интерес представляет форма множественного числа, которая употребляется в словах Господа (кроме глагола, эта грамматическая особенность выражена в местоименных суффиксах, относящихся к словам «образ» и «подобие»). Всего в Ветхом Завете мы находим четыре случая, когда Бог о Себе или Своих действиях говорит во множественном числе: Быт. 1, 26; 3, 22; 11, 7 и Ис. 6, 8. Для объяснения этого феномена предлагаются различные мнения, обзор которых представим далее, в основной части комментария.

Существительное **אָדָם** (*ʿādām*) имеет два значения: 1) все человечество вообще; 2) наименование первого человека (Адам). В данном контексте оно употреблено в первом, собирательном смысле; в пользу такого понимания говорит наличие в стихах 26–29 глаголов и местоимений, относящихся к слову Адам, во множественном числе (*и да владычествуют, сотворил их* и др.)⁵².

⁵¹ В данном случае когортатив глагола совпадает с имперфектом (глагольная форма, которая чаще переводится будущим временем), однако контекст однозначно позволяет говорить о том, что **נַעֲשֶׂה** в Быт. 1, 26 употребляется как когортатив.

⁵² См.: *Mathews K.A.* Genesis 1–11:26 // *The New American Commentary*, V. 1A. Nashville, 2001. P. 163; *Sarna N.M.* Genesis **בְּרֵאשִׁית** // *The JPS Torah commentary*. Philadelphia, 1989. P. 12.

В выражении *по образу Нашему по подобию Нашему* нуждаются в интерпретации термины **צֶלֶם** (*šélem* — «образ») и **דְּמוּת** (*dəmət* — «подобие»). Сразу отметим, что смысл слова **דְּמוּת** (подобие) достаточно прозрачен, так как этот термин употребляется в еврейском тексте Библии 25 раз (особенно часто — 16 раз — встречается в Книге Иезекииля). Он происходит от корня **דָּמָה** («быть похожим»), по своей форме является абстрактным понятием (на что указывает окончание), а контекст его использования позволяет сделать вывод, что **דְּמוּת** означает «нечто похожее», «сходство»⁵³. Греческие эквиваленты этого термина — *ὁμοίωσις* и *ὁμοίωμα* — связаны с прилагательным *ὁμοιος*, которое в греческой философии означало равенство или тождество качеств двух предметов, различных по своей сущности⁵⁴. Таким образом, подобие — сходство человека с Богом, которое выражается в том, что человек имеет аналогичные качества или статус.

В то же время **צֶלֶם** («образ») — более сложный для интерпретации термин. Его этимология проблематична, так как в Библии нет ни одного глагола или какого-либо другого слова, имеющего тот же корень⁵⁵. Высказывается лишь предположение, что корень **צֶלֶם** имел значение «отрезать часть чего-либо» и относился к процессу изготовления скульптуры, так как с нее следует убрать лишнюю глину, чтобы достичь соответствия между объектом и его образом⁵⁶. Существительное **צֶלֶם** в Ветхом Завете встречается 16 раз, причем в отношении сходства человека с Богом употребляется всего в 2 фрагментах

⁵³ *Wenham G.J.* Genesis 1–15 // *Word Biblical Commentary*. Vol. 1. Dallas, 2002. P. 29.

⁵⁴ См.: *Спасский А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 367.

⁵⁵ См.: *Wenham G.J.* Op. cit. P. 29.

⁵⁶ См.: *Карпид Дж.* Бытие. Т. 1 (главы 1–25) / Пер. с англ. А. В. Вязовской. Минск, 2005. С. 86.

(Быт. 1, 26–27 и 9, 6). В остальных случаях слово **צִלְמֵם** обозначает или языческих кумиров (Чис. 33, 52; 4 Цар. 11, 18; Ам. 5, 26), или изображения людей (Иез. 23, 14) и вещей (1 Цар. 6, 5, 11)⁵⁷. Также в Книге Даниила арамейский эквивалент данного слова (**צִלְמֵם**) используется многократно для обозначения идола, которого поставил царь Навуходоносор. В греческом тексте Бытия анализируемый термин переводится словом *εἰκών*, то есть «образ, изображение, икона» (интересно, что в Быт. 5, 1 слово *εἰκών* соответствует еврейскому **דְמוּת**).

Таким образом, несмотря на недостаточно частое употребление термина **צִלְמֵם** в Ветхом Завете и проблемы с его этимологией, о его значениях можно говорить с большой долей уверенности, в чем нас убеждают арамейский текст Книги Даниила и Септуагинта. Более того, если воспринимать слово *по подобию* как пояснение термина «образ» (еврейский текст, как уже было отмечено, благоприятствует такому выводу), то можно прийти к однозначному выводу, что термин **צִלְמֵם** указывает на наличие в человеке определенных качеств, присущих Богу. Другими словами, человек как образ Бога в чем-то соответствует своему Первообразу. Однако содержание понятия «образ Божий» Священное Писание не конкретизирует, тем самым «подталкивая читателя самостоятельно проводить аналогии, находя не одну, а много схожих черт между сравниваемыми объектами»⁵⁸.

Осталось сказать немного о предлогах, употребляемых в Быт. 1, 26 со словами **צִלְמֵם** и **דְמוּת**. Дело в том, что в еврейской Библии мы имеем разные предлоги в данном случае: перед словом «образ» стоит предлог **כְּ** (основное значение — «в»), а перед словом «подобие» — **כַּדְמוּתוֹ** (основное значение — «как, подобно»). Эти предлоги многозначны (впрочем, предлоги часто и в древних, и в но-

⁵⁷ Интересно также, что в псалмах этот термин используется дважды (38, 7; 72, 20) для сравнения людей с тенями или призраками, указывая тем самым на непрочность человеческого бытия. См.: *Wenham G.J. Genesis 1–16 // Word Biblical Commentary. Vol. 1. Dallas, 2002. P. 29.*

⁵⁸ *Каррид Дж. Указ. соч. С. 86.*

вых языках имеют несколько вариантов перевода), и иногда области их значений пересекаются, хотя, как уже отмечено, в целом они различаются по смыслу. Указанное различие, в частности, отмечено во многих английских переводах («in Our image, according to Our likeness»⁵⁹ или «in Our image, after Our likeness»⁶⁰). Однако многие древние и некоторые современные переводчики и комментаторы говорят о том, что именно в Быт. 1, 26 данные предлоги выступают как синонимы. В частности, это мнение отражено в Септуагинте, где оба предлога переводятся одинаково предлогом *κατά*. В пользу такого толкования, во-первых, приводят цитаты из еврейской Библии, где предлог **כְּ** имеет значение «как» (Исх. 6, 3), во-вторых, ссылаются на параллельное место Быт. 5, 3, о чем скажем в следующем пункте.

(4) Вместе термины **צִלְמֵם** и **דְמוּת** употребляются еще однажды — в Быт. 5, 3, причем связанные с ними предлоги в этом стихе меняются местами: **כְּצִלְמוֹ כַדְמוּתוֹ** (*bidmûtô kəṣalmô*). Это обстоятельство приводит многих толкователей к заключению, что предлоги **כְּ** и **כַדְמוּתוֹ** вместе со словами «образ» и «подобие» имеют синонимичное значение⁶¹.

(5) В стихе 27 мы имеем хиазм⁶²: *И сотворил Бог человека по образу Своему || по образу Божию сотворил его. Эта*

⁵⁹ См.: *New American Standard Bible (1977), New King James Version (1982), New Revised Standard Version (1989).*

⁶⁰ См.: *Revised Standard Version (1952), JPS Tanakh (1985), English Standard Version (2001).*

⁶¹ *Wenham G.J. Op. cit. P. 29; Mathews K. A. Genesis 1–11:26 // The New American Commentary, V. 1A. Nashville, 2001. P. 167.*

⁶² «Хиазм — обратный порядок расположения параллельных элементов (*ab/ba'*), 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, 46–6а или *abc'b'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).*

стилистическая конструкция в еврейском тексте имеет схему АВСС'А'В', а в греческом — АВСА'В' (вследствие того что слова *по образу Своему* в Септуагинте отсутствуют):

Масоретский текст	Септуагинта
А: <i>сотворил Бог</i>	А: <i>сотворил Бог</i>
В: <i>человека</i>	В: <i>человека</i>
С: <i>по образу Своему</i>	С: <i>по образу Божию</i>
С': <i>по образу Божию</i>	
А' <i>сотворил</i>	А' <i>сотворил</i>
В' <i>его</i>	В' <i>его</i>

Главный отличительный признак хиазма — наличие осевого стержня, содержащего центральную тему библейского фрагмента. В нашей схеме в обоих случаях осевой центр обозначен буквой С, и в нем, следовательно, сделан акцент на утверждении, что человек действительно является носителем образа Божия⁶³.

(6) В раскрытии полноты смысла фрагмента Быт. 1, 26–27 определенную помощь современному экзегету оказывают исторические и археологические данные. Укажем наиболее существенные из них. Во-первых, найденная в Телль-Фехерии статуя IX в. до Р.Х. содержит двуязычную надпись на ассирийском и арамейском языках, в которой термины ܩܠܡܢܐ и ܩܠܡܢܐ используются попеременно как обозначения самой статуи, что лишний раз свидетельствует об их синонимичности⁶⁴. Во-вторых, в Древнем мире слово «образ» относилось к скульптурному изображению, воспроизводящему свой прототип (скульптура царя). Цари имели обыкновение «устанавливать свои статуи в тех местах, где они желали

⁶³ См.: *Wenham G.J.* Op. cit. P. 33.

⁶⁴ См.: *Mathews K.A.* Op. cit. P. 167; *Sarna N.M.* Op. cit. P. 12.

утвердить свое господство»⁶⁵, сам факт поставления статуи означал власть царя или божества над данным местом. В связи с этим представлением можно заключить, что человек как образ Бога является представителем Бога на земле. Наличие образа Божия означает, что человеку дается власть над миром, он призван управлять им и также быть проводником воли Божией. В-третьих, на древнем Ближнем Востоке (и в Египте, и в Месопотамии) господствовало представление, что только цари (фараоны) являются носителями «образа» богов (многие правители называли себя сынами богов, а некоторые прямо именовались «образом Мардука», «образом Шамаша», «образом Амона»), чем обосновывалось их право господства над людьми. Библия в противовес этому представлению говорит о том, что каждый человек имеет образ Божий и потому все люди равны в своем статусе⁶⁶.

(7) Анализируя место Быт. 1, 26–27 во всей структуре 1-й главы Бытия, мы видим, что в данном фрагменте в целом выдерживается схема, характерная для всех творческих актов Божиих: сначала идет повеление о создании определенного объекта, затем говорится о немедленном исполнении замысла Творца. Однако здесь же мы видим существенные отличия на каждом этапе. Во-первых, вместо безликого *да будет, да произведет* и др. творению человека предшествует совет Божий. Во-вторых, свидетельствуя об осуществлении намерения сотворить человека, автор в стихе 27 трижды (!) употребляет глагол בָּרָא (*bârâ*), имеющий важный богословский смысл и относящийся только к творческим действиям Бога, причем к тем, в результате которых появляется совершенно новая форма бытия.

⁶⁵ *Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т.Г. Батухтиной. СПб., 2003. С. 19.

⁶⁶ См.: *Mathews K.A.* Op. cit. P. 168; *Sarna N.M.* Op. cit. P. 12.

Также можно отметить, что в построении Шестоднева многие экзегеты выделяют четкую параллель между тремя парами дней творения (1-й день || 4-й день, 2-й день || 5-й день, 3-й день || 6-й день) и в этой схеме шестой день соответствует третьему дню творения. Если в третий день были созданы суша и растения, то в шестой день Господь создает земных животных и человека, которые обитают на суше и питаются растениями.

(8) Итак, в предыдущих пунктах представлено достаточно материала, чтобы сейчас провести экзегетический анализ Быт. 1, 26–27 и проанализировать важнейшие мнения толкователей. В настоящем фрагменте выделяются две темы, которые нуждаются в подробном рассмотрении: использование множественного числа (совет Божий) и понятие образа и подобия Бога в человеке.

Совет Божий. Во-первых, почему перед созданием человека происходит совет, ведь понятно, что Господь не нуждался в излишних размышлениях относительно Своего намерения и создание человека для Него было таким же легким, как творение других существ? Все экзегеты однозначно говорят о том, что этим обстоятельством подчеркивается важность предстоящего творческого акта Божия, ведь появляется венец творения, тот, ради которого были созданы небо, земля и все, что находится на земле. Господь говорит *сотворим человека* «не потому, чтобы Он нуждался в совете и рассуждении; нет, этим образом речи Он хочет показать нам чрезвычайную честь, какую являет созидаемому человеку»⁶⁷.

Во-вторых, относительно употребления формы множественного числа в Быт. 1, 26 христианская экзегеза уже в древности (впервые такое толкование встречается в послании Варнавы и творениях мученика Иустина⁶⁸) пришла к однознач-

ному мнению, что здесь описывается Совет между Лицами Пресвятой Троицы. В частности, Златоуст говорит о том, что в первую очередь эти слова обращены к Богу Сыну: «Итак, кто это такой, кому говорит Бог: *сотворим человека*? Кто же другой, если не *велика совета Ангел, чудный советник, крепкий, князь мира, отец будущего века* (Ис. 9, 6), Единородный Сын Божий, равный Отцу по существу, *имже вся быша?*»⁶⁹. А святитель Василий Великий еще яснее говорит о внутритроичном Совете: «При сотворении мира видим, что Бог беседует с Сыном и Духом... ибо кому говорит: *сотворим*, как не Слову и Единородному Сыну, Которым, но слову евангелиста, *вся быша* (Ин. 1, 3), и Духу, о Котором написано: *Дух Божий сотворивый мя* (Иов. 33, 4)?»⁷⁰. Что же касается содержания таинственного Совета, то во всех догматических системах утверждается мысль, что на этом Совете имело место определение не только о сотворении человека, но и о последующем его искуплении и воссоздании Агнцем, закланным прежде сложения мира (см.: 1 Петр. 1, 20)⁷¹.

⁶⁹ Иоанн Златоуст, *свт.* Указ. соч. С. 61.

⁷⁰ Василий Великий, *свт.* Против Евномия. Книга V / Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. С. 311.

⁷¹ См.: Малиновский Н., *прот.* Православное догматическое богословие. Ч. 2. Ставрополь-Губернский, 1902. С. 141. Владыка Иларион (Алфеев) на основании новозаветных свидетельств предлагает такую символическую «реконструкцию» того, что происходило на Предвечном Совете: «Бог Отец, желая сотворить человека по образу и подобию Своему, обращается к Сыну, вопрошая Его, готов ли Он взять на Себя ответственность за судьбу человека вплоть до того, чтобы Самому стать человеком и разделить судьбу человечества. Святой Дух также участвует в этом совещании, и сошествие Святого Духа на людей, Его присутствие в мире ставится в прямую зависимость от воплощения Сына Божия. Иначе говоря, Предвечный Совет означает согласие всех Лиц Святой Троицы взять на Себя ответственность за судьбу человека». См.: Иларион (Алфеев), *еп.* Православие. Т. 1. История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. М., 2008. С. 505.

⁶⁷ Иоанн Златоуст, *свт.* Указ. соч. С. 61.

⁶⁸ См.: Wenham G.J. *Op. cit.* P. 27.

Однако, несмотря на несомненный авторитет церковного толкования слов бытописателя о Совете Божиим, таким пониманием могут ограничиться догматисты или представители других богословских наук, тогда как библеист должен еще ответить на вопрос о том, как эту фразу могли понимать ветхозаветные читатели Библии (то есть выяснить ее первоначальный смысл). Действительно, даже если предположить, что священный автор получил от Бога откровение и записал его, сам не до конца понимая его сущность, все же у любого ветхозаветного фрагмента, подлинный смысл которого открывается только в свете Нового Завета, существовала ранняя традиция толкования. Потому предлагаются альтернативные варианты интерпретации формы множественного числа в словах Господа в Быт. 1, 26, которые мы сейчас и рассмотрим.

А) Некоторые библеисты (например, Г. Гункель) считали, что речь идет о собрании богов (то есть Яхве обращается к подчиненным Ему богам), тем более что в Ветхом Завете некоторые тексты при желании можно понимать в таком политеистическом духе (Втор. 32, 8; Пс. 81). Однако такое понимание противоречит основной концепции, которую утверждает Пятикнижие, — идее монотеизма, потому большинством исследователей однозначно отвергается.

Б) Возможно, здесь используется форма, которая называется «множественное величественное». Такую версию поддерживали многие авторитетные комментаторы XIX в., например К.Ф. Кейль, С. Драйвер, и в ее пользу указывали на наличие такой формы в именах Божиих Элохим и Адонай. Однако слабость такой точки зрения заключается в том, что в еврейском тексте имена Божии всегда соотносятся с глаголами и прилагательными в единственном числе, да и в речах Господа почти всегда используются

формы единственного числа (когда Бог говорит о Себе), кроме 4 случаев (см. выше), одним из которых является данное место⁷².

В) Полагают, что Бог может рассуждать Сам с Собой (понятно, что такой образ речи является антропоморфизмом). Эта версия особенно популярна среди современных комментаторов⁷³, однако в Ветхом Завете встречаются только места, где говорится о разговоре человека с самим собой (Пс. 41, 6, 12; 42, 5), но нигде не видим подобного по отношению к Богу, да и нигде не засвидетельствовано употребление формы множественного числа в таком контексте⁷⁴.

Г) Бог обращается к Ангелам, к Своему небесному воинству. Эта точка зрения особенно популярна среди иудейских толкователей, что имело место уже во времена Златоуста, который решительно критикует такое понимание: «О, безумие! О, великое бесстыдство! Как это возможно, чтоб Ангел вступал в совещание с Господом, создание с Создателем? Дело Ангелов состоит не в том, чтобы вступать в совещание (с Богом), а в том, чтобы предстоять и служить»⁷⁵. Эту точку зрения критикуют и многие современные библеисты, указывая на то, что, во-первых, выражение *по образу Нашему* предполагает равенство Бога и Его собеседника (собеседников), во-вторых, непонятно, если в выражении *по образу Нашему* говорится про Бога и Ангелов вместе, то неясно, чей в точности образ имеет сотворенный человек — Бога или Ангелов.

Итак, мы сделали обзор альтернативных интерпретаций формы множественного числа в Быт. 1, 26. Действительно,

⁷² См.: *Wenham G.J.* Op. cit. P. 28.

⁷³ См.: Там же; *Каррид Дж.* Указ. соч. С. 86.

⁷⁴ См.: *Mathews K.A.* Op. cit. P. 161.

⁷⁵ *Иоани Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 61.

современные западные толкователи преимущественно склоняются к поддержке версий В (разговор Бога с Собой) или Г (обращение к Ангелам), указывая на то, что такая точка зрения была ближе монотеистическому мировоззрению бытописателя, чем откровение о Предвечном Совете. Однако, как уже было сказано перед началом этого обзора, православный христианин, уверенный в истинности объяснения начальной части данного стиха как сообщения о Совете между Лицами Пресвятой Троицы, может другие точки зрения воспринимать как попытки воссоздать первоначальное понимание текста, ту традицию толкования, которой придерживались люди в ветхозаветную эпоху, когда многие истины им были доступны *как бы сквозь тусклое стекло* (1 Кор. 13,12). Ничто не мешает нам считать, что в полной мере смысл данного стиха раскрывается в свете догмата о Пресвятой Троице и учения об участии всех Лиц в творении мира и человека.

Образ и подобие Божие. При анализе этой темы нам нужно ответить на два вопроса: 1) есть ли разница между этими терминами? 2) в чем собственно состоит образ и подобие Божие в человеке?

Ответить на первый вопрос в свете приведенных нами филологических, исторических и археологических данных, а также учитывая взаимозаменяемость этих терминов в Книге Бытие (ср.: 1, 26–27; 5, 1, 3; 9, 6), можно однозначно с большой долей уверенности. Для бытописателя и библейского словоупотребления в целом термины «образ» и «подобие» – синонимы, а их одновременное употребление в 1, 26 можно рассматривать как стремление автора пояснить менее известный термин **צִלְמוֹ** при помощи более понятного слова **תְּמוּנָה**. И хотя в святоотеческой традиции преобладает тенденция к разграничению этих терминов (образ – то, что дано человеку при творении, а подобие – возможность совершенствования в добродетели), такой подход

можно считать в большей степени гомилетическим приемом⁷⁶, необходимым для христианской аскетики. Правда, сторонники такого различия в качестве аргумента ссылаются даже на Быт. 1, 27, указывая, что священный автор говорит только о наличии образа Божия в первозданном человеке, тогда как ничего не говорится о даровании подобия; это значит, что последнее воспринимается как идеал, к которому нужно стремиться⁷⁷. Однако, если опять-таки учесть синонимичность обоих терминов и тот факт, что в стихе 26 необходимость употребления термина «подобие» обусловлена желанием пояснить слово «образ», становится понятным, почему в дальнейшем автор ограничивается только термином «образ».

Придя к выводу, что образ и подобие – синонимы, можно переформулировать второй вопрос следующим образом: в чем состоит образ Божий в человеке? Однако ответов на этот вопрос христианская экзегеза в целом и святоотеческая в частности предлагает огромное количество, потому мы только перечислим наиболее известные мнения. Сразу отметим идею, которая характерна для каждой частной черты образа Божия в человеке: человек как ограниченное существо лишь отдаленно напоминает свой Первообраз, тогда как о близости сходства все же говорить не приходится (понятно, что разум человека не сравнится с разумом Творца, его власть над природой также далека от абсолютной, способность к творчеству реализуется только при определенных условиях и т. д.).

А) Как уже было сказано, автор Книги Премудрости Соломона, а вслед за ним некоторые отцы Церкви (Татиан, святитель Кирилл Иерусалимский) видели образ Божий в бессмертии человеческой души.

⁷⁶ См.: *Wenham G.J.* Op. cit. P. 30.

⁷⁷ См.: *Малиновский Н., прот.* Указ. соч. С. 198.

Б) Человек отличается от животных наличием разума, следовательно, образ Бога в человеке заключается в разумности его души (Тертуллиан, блаженный Феодорит, святитель Афанасий Великий и др.)⁷⁸.

В) Человек обладает свободной волей, что также может быть соотнесено с наличием образа Божия (мученик Иустин, святитель Григорий Нисский и др.)⁷⁹.

Г) Бог — Творец, и в человеческой природе заложена способность к творчеству⁸⁰.

Д) Прежде создания мира было предопределено воплощение Бога Слова, то есть идеальное тело Христа Бог созерцал от вечности, потому и создал человека «по образу Сына воплощенного» (то есть образ Божий заключается в теле человека). Это очень красивое толкование предложил святитель Иринеи Лионский⁸¹. Кстати, косвенно его поддерживают некоторые современные западные толкователи, которые указывают на то, что творение человека по образу Бога можно сопоставить с изготовлением скинии, которая была изначально смоделирована на небе (см.: Исх. 25, 9, 40)⁸².

Е) Образ Божий заключается в статусе человека в мире, то есть его власти (господстве) над природой⁸³. Это толкование

⁷⁸ См.: *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 3. Киев, 1889. С. 266.

⁷⁹ См.: Там же. С. 272–273.

⁸⁰ См.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Т. 1. Изъяснения трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 27; *Киприан (Керн), архим.* Образ и подобие Божие (Человек и Ангелы) / Восхождение к Фаворскому свету. М., 2007. С. 18.

⁸¹ См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996. С. 100.

⁸² См.: *Wenham G.J.* Op. cit. P. 32.

⁸³ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 62; *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Указ. соч. С. 27.

кажется наиболее близким к буквальному, так как в самом тексте Быт. 1, 26 говорится *и да владычествуют*, да и статуи (אֱלֹהִים) в древнем мире играли аналогичную роль.

Мы привели только основные концепции понимания образа Божия в человеке, опустив второстепенные экзегетические и богословские мнения. Само разнообразие взглядов лучшим образом свидетельствует о невозможности ограничить образ Божий в человеке какой-то одной стороной его бытия. Это понимали уже некоторые древние толкователи (например, блаженный Феодорит Кирский), которые, не ограничиваясь каким-то одним сходством, указывали различные черты образа Божия в человеке. Далее в процессе истории православные богословы «в это библейское выражение вкладывали все больший и больший объем содержания»⁸⁴, так что в настоящее время мы можем сформулировать следующий вывод: так как Бог бесконечен, то и образ Его в человеке многогранен.

(9) Нравственный смысл библейской вести о наличии образа и подобия Бога в человеке достаточно широк, мы ради краткости нашего комментария выделим только два аспекта. Во-первых, признание того, что образ Божий есть в каждом человеке, обязывает нас более внимательно относиться к своим ближним, любить их как носителей образа Божия и стараться в каждом человеке увидеть этот драгоценный бриллиант, даже если он сокрыт под спудом страстей и грехов. Вот как выражает эту мысль святитель Игнатий Брянчанинов: «Воздавай почтение ближнему как образу Божию, — почтение в душе твоей, невидимое для других, явное лишь для совести твоей. <...> И слепому, и прокаженному, и поврежденному рассудком, и грудному младенцу, и уголовному преступнику, и язычнику окажи почтение как образу Божию — что тебе до их немощей и недостатков! Наблюдай за собой,

⁸⁴ *Киприан (Керн), архим.* Образ и подобие Божие... С. 18.

чтобы тебе не иметь недостатка в любви»⁸⁵. Во-вторых, это же требует от нас более внимательного отношения к себе самим: «По образу и по подобию Божию создал нас Бог; всякий христианин обязан соблюдать себя, и хранить, и чтить в себе образ Божий, и святить делами добрыми, чтобы мог он сказать: “Да святится во мне имя Твое, Господи!”»⁸⁶. То есть каждый человек должен беречь в себе образ Божий и давать ему возможность раскрыться в полной мере через жизнь во Христе, и в то же время ни в коем случае нельзя самому разрушать в себе образ Божий, предаваясь пороку.

(10) Священные авторы книг Нового Завета не вносят принципиально новых идей в учение об образе и подобии Божиим в человеке, лишь повторяя и где-то развивая мысль автора Книги Бытие. Строго говоря, всего в двух фрагментах Нового Завета содержатся явные аллюзии на Быт. 1, 26–27. Так, апостол Иаков говорит о том, что христиане, прославляющие Бога, не должны проклинать ближних, *сотворенных по подобию Божию* (Иак. 3, 9). Также апостол Павел называет мужа *образом и славою Божией* (1 Кор. 11, 7), выражая этим мысль о подчиненности жены мужу (Иоанн Златоуст ссылается на это место в подтверждении своего мнения, что образ Божий заключается в господстве человека над природой⁸⁷).

Нельзя не отметить, что Христос у апостола Павла называется *образом Бога невидимого* (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), однако в этом наименовании содержится иная идея, нежели в Быт. 1, 26–27: апостол говорит о равенстве Христа с Богом, о том, что Христос являет нам невидимого Бога.

⁸⁵ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты / Полн. собр. творений. Т. 1. М., 2006. С. 117.

⁸⁶ *Ефрем Сирийский, прп.* Вопросы и ответы / Творения. Т. 3. М., 1994. С. 102.

⁸⁷ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 62–63.

(11) В истории христианской Церкви отрывок Быт. 1, 26–27 сыграл значительную роль, став ключевым текстом для формирования учения о Предвечном Совете между Лицами Пресвятой Троицы, а также фундаментом, на котором был создан целый отдел христианской догматики — православная антропология. «Почти все писатели и учителя Церкви коснулись в той или иной мере вопроса о богоподобии человека»⁸⁸, следовательно, почти все они цитировали и анализировали Быт. 1, 26–27. Также этот отрывок присутствует во всех серьезных учебниках по догматическому богословию, составленных как дореволюционными, так и современными авторами.

(12) Об актуализации для современных христиан идеи образа и подобия Бога в человеке много говорят наши иерархи, проповедники и богословы. Потому мы позволим себе не погружаться в собственные рассуждения по этому вопросу (к тому же не хочется увеличивать объем и без того пространной статьи), а в качестве примера такого приложения к нам данной библейской идеи рекомендуем ознакомиться с беседой преподавателя Саратовской православной духовной семинарии протоиерея Михаила Воробьева, которая опубликована в газете «Православная вера» за сентябрь 2011 г. (№ 18 (446))⁸⁹.

Итак, мы в заключительной части статьи в качестве иллюстрации модели, по которой, по нашему мнению, может строиться современное православное толкование, представили комментарий Быт. 1, 26–27. Конечно, некоторые пункты можно было раскрыть более подробно, где-то можно было привести второстепенные мнения толкователей или богословские идеи, однако главную цель нам, кажется, удалось осуществить.

⁸⁸ *Киприан (Керн), архим.* Образ и подобие Божие... М., 2007. С. 17.

⁸⁹ См.: Как полюбить себя? // Православная вера. 2011. Сентябрь, № 18 (446) [Электронный ресурс]. Электрон. ст. Режим доступа: http://www.eparhia-saratov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=58068&Itemid=3

Надеемся, что представленные в работе суждения адекватно отражают идеал, к которому должно стремиться любое современное толкование ветхозаветного библейского текста. Кроме того, хочется верить, что предложенные рекомендации и соображения будут полезными не только для студентов духовных учебных заведений, но и для будущих исследователей Священного Писания, всех тех, кто мечтает посвятить свою жизнь научному изучению Книги книг.

АВТОРСТВО И ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ КНИГИ ПРОРОКА АВДИЯ

Богодуховенность Книги святого пророка Авдия признается как иудеями, так и христианами. Данная книга входит в канон Священного Писания Ветхого Завета в составе сборника двенадцати малых пророков. Разделение книг Ветхого Завета неодинаково в христианской и иудейской традициях, вследствие чего Книга пророка Авдия занимает различное место в еврейской Библии и переводах, используемых в христианской Церкви.

Еврейская Библия содержит только канонические книги и подразделяется на три части: 1) Тора (Пятикнижие), 2) Невиим (пророки), 3) Кетувим (агиографы). Пророческие книги, в свою очередь, разделяются на две группы: «Ранние пророки» и «Поздние пророки». В «Ранние пророки» входят книги, которые в православной богословской традиции считаются историческими (Книга Иисуса Навина, Судей¹, Первая и Вторая книги Самуила (соответствующие Первой и Второй книге Царств), Первая и Вторая книги Царей (Третья и Четвертая книги Царств в Септуагинте и Вульгате)). Раздел «Поздние пророки» состоит из четырех книг: Исаия, Иеремия, Иезекииль и Книга двенадцати пророков (Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум, Софония, Аггей, Захария, Малахия). Такое деление отражает общеизвестный факт, что

¹ В некоторых списках иудейского канона к Книге Судей добавляется Книга Руфи (например, так считал Иосиф Флавий), хотя в большинстве изданий последняя входит в раздел «Писания».

«евреи принимают двенадцать малых пророков за одну книгу»². Именно потому в талмудическом трактате «Мегилла» говорится о том, что «следует оставлять четыре чистые строки между любыми книгами Библии и три строки между Книгами двенадцати пророков, которые считались единым целым»³.

В переводе Семидесяти Книга пророка Авдия отделена от прочих, как и книги остальных одиннадцати малых пророков. Также порядок и состав пророческих книг в Септуагинте отличается от масоретского текста: после Книг двенадцати малых пророков, располагающихся вначале, следуют Книги Исаии, Иеремии, неканоническая Книга Варуха, Плач Иеремии, Послание Иеремии, Книги пророков Иезекииля и Даниила.

Важно отметить, что в переводе Семидесяти список Книг двенадцати малых пророков отличается от порядка, принятого в еврейской Библии, что отражается и на местоположении Книги Авдия. В еврейской Библии эта книга находится на четвертом месте, после Книги пророка Амоса (перед которой располагаются Книги пророков Осии и Иоиля), перед Книгой пророка Ионы. В то же время в переводе Семидесяти Книга пророка Авдия находится на пятом месте, после Книг Осии, Амоса, Михея, Иоиля.

Важным принципом, определяющим порядок расположения Книг двенадцати малых пророков, как в масоретском тексте, так и в Септуагинте, «является их относительная хронология, установленная по их надписанию или указаниям на исторические события в самих книгах»⁴. И в масоретском тексте, и в Септуагинте пророки VIII в. до Р.Х. (Осия, Амос, Михей) располагаются вначале, тогда как последние дополненные

² Визуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Т. 1. М., 1916. С. 5.

³ Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 207.

⁴ Hiebert T. Joel, book of // The Anchor Yale Bible Dictionary. V. 3. Ed. D.N. Freedman. N.Y., 1992. P. 879.

(Наум, Аввакум, Софония) и послепленные (Аггей, Захария, Малахия) помещаются в конце. Книги, дату которых определить трудно, — Иоиля, Авдия и Ионы, в масоретском тексте расположены среди пророков VIII в. до Р.Х.; в Септуагинте эти книги расположены после них⁵. Определенный порядок расположения книг мог быть обусловлен наличием идейных связей между ними: так, помещая Книгу Иоиля перед Книгой Амоса, редактор Книги двенадцати, возможно, имел в виду частичное тематическое сходство обеих книг⁶. Точно так же Авд. 16–21 находится в тесной связи с Ам. 9, 12, это может объяснить, почему Книга Авдия следует сразу за Книгой Амоса⁷. Таким образом, следует учитывать, что, хотя относительная хронология Книг малых пророков принималась во внимание составителями Книги двенадцати, порядок, в котором расположены писания малых пророков в Библии, не является строго хронологическим. Этот вывод наилучшим образом подтверждает как раз положение Книг Иоиля, Авдия и Ионы, которые находятся среди писаний древних пророков, хотя, по всей видимости, относятся к более поздней эпохе.

В Септуагинте первые пять Книг малых пророков расположены в порядке уменьшения по объему, однако также возможно, что редакторы перевода LXX считали, будто Книги

⁵ См.: Ibid.

⁶ Особенно бросается в глаза то, что фраза «возгремит Господь с Сиона, и даст глас Свой из Иерусалима» встречается и в конце Книги Иоиля (3, 16), и в начале Книги Амоса (1, 2), то есть может возникнуть впечатление, будто Книга Амоса «продолжает» пророчества Иоиля. Также землетрясение упоминается и в Иоил. 2, 10; 3, 16, и в Ам. 1, 1; 8, 8; 9, 5; в Ам. 4, 9 говорится о гибели посевов от болезней и садов от гусениц, что перекликается с содержанием Иоил. 1–2. Наконец, тема «дня Яхве» занимает важное место в Книге Амоса (5, 18–20; 8, 9–14), и она же является центральной в Книге Иоиля.

⁷ См.: Ackroyd P.R. Obadiah, book of // The Anchor Yale Bible Dictionary. V. 5. Ed. D.N. Freedman. N.Y., 1996. P. 2.

пророков Авдия и Ионы более тесно связаны с Книгами пророков Наума, Аввакума, Софонии⁸.

Одна из особенностей Книги пророка Авдия — ее краткость. Данная книга уступает по объему не только другим пророческим книгам, но и всем книгам Священного Писания Ветхого Завета вообще. Она состоит из 21 стиха, так что «немногие из читающих Библию задерживают на ней внимание»⁹. Однако важность этой книги отнюдь не умаляется этим обстоятельством; как выразился блаженный Иероним, «это малый пророк по числу стихов, а не по мыслям»¹⁰. Наряду с этим, проблем, связанных с изучением этой книги, настолько много, что эта книга «является одной из наиболее пререкаемых книг в библиологической литературе»¹¹. При этом наибольшее количество проблем относится к исагогике Книги Авдия, тогда как вопросы экзегетики этой книги освещаются в целом сходным образом у многих исследователей.

Никаких сведений о личности или времени служения автора книга не сообщает, нет даже имени его отца¹². Таковую ситуацию следует признать нетипичной для пророческих книг Ветхого Завета, в большинстве из которых, кроме имени автора, указываются имя отца пророка, время служения, родной город (или хотя бы место пророческого служения). Отсутствует информация об авторах лишь в Книгах пророков Авдия, Аввакума и Малахии; однако при этом Аввакум все же именуется пророком, и лишь личности пророков Авдия и Малахии вообще не упоминаются в каком-либо контексте, но известны

⁸ См.: *Ackroyd P.R.* Obadiah, book of // *The Anchor Yale Bible Dictionary*. V. 5. Ed. D.N. Freedman. N.Y., 1996. P. 2..

⁹ *Бейкер У.Л.* Книга пророка Авдия // *Толкование ветхозаветных книг от Книги Исаии по Книгу Малахии*. Ашфорд, 1996. С. 461.

¹⁰ *Иероним, пресв. Стридонский, блж.* Толкование на Книгу пророка Авдия / Творения. Ч. 13. Киев, 1896. С. 173.

¹¹ *Рыбинский В.* Книга пророка Авдия // *ТКДА*, 1909, III. С. 636.

¹² См.: *Казанский П.И.* Об историческом значении малых пророков. Прибавления к творениям святых отцов. 1872. С. 112.

только их имена¹³. Вследствие того что в надписании Книги пророка Авдия указано лишь имя, «для толковников Священного Писания открывается широкое поле разных противоречивых и исключаяющих друг друга гаданий и предположений о жизни и деятельности пророка Авдия»¹⁴.

Сама личность пророка вызывает множество споров. Даже в вопросе правильного произношения его имени есть определенные трудности. В масоретском тексте עֹבַדְיָהוּ (Овадья) означает «поклонник или приверженец Яхве». Однако в Септуагинте это имя переведено как Ἀβδίου (Авдиу), а в Вульгате — Abdias (Абдиас), что указывает на другое первоначальное еврейское произношение עֲבַדְיָהוּ, которое имело значение «слуга Яхве»¹⁵. «Возможно, мы имеем дело с двумя различными произношениями одного и того же имени»¹⁶.

Некоторые исследователи даже осмеливаются говорить о том, что Авдий — псевдоним, так как еврейское слово עֲבַדְיָהוּ можно перевести как «раб Господень», а такое наименование часто используется в Ветхом Завете для обозначения пророков (см.: 3 Цар. 14, 18, 4 Цар. 17, 23, Иер. 7, 25, Зах. 1, 6)¹⁷. Следуя этому предположению, первые слова данной книги следовало бы прочитать как «видение служителя Яхве», вероятно, пожелавшего по какой-то причине скрыть свое имя¹⁸. Однако такое предположение является совершенно несостоятельным, так как

¹³ См.: *Baker D.W.* Obadiah. An Introduction and Commentary // *Tyndale Old Testament Commentaries*. Vol. 26: Obadiah, Jonah and Micah: An introduction and commentary. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1988. P. 17.

¹⁴ *Бирюков Н.* Пророк Авдий и его книга // *ЧОЛДП*, 1894, I. С. 1.

¹⁵ *Stuart D.* Obadiah // *Word Biblical Commentary*. Vol. 31: Hosea-Jonah. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 403.

¹⁶ *Холл Г.* Книга Пророка Авдия // *Введение в Ветхий Завет. С заметками по истории толкования Ветхого Завета и истории библейской археологии* / Под ред. М. Мангано. М, 2007. С. 422.

¹⁷ См.: *Бейкер Д.У.* Книга пророка Авдия // *Новый библейский комментарий*. Ч. 2. СПб, 2000. С. 459.

¹⁸ См.: *Бирюков Н.* Указ. соч. С. 2.

имя עֲבִדְיָהוּ часто встречается у иудеев и известно немало библейских персонажей, носивших это имя. Кроме того, «символический характер... свойственен и именам других библейских пророков. Следовательно, понимая в смысле псевдонима имя Авдия, мы должны были бы понимать таким же образом и остальные пророческие имена, что, очевидно, невозможно»¹⁹.

В исторических книгах Ветхого Завета имя Авдий и его краткая форма, Овид, встречаются довольно часто: всего в тексте упоминаются двенадцать Авдиев и пять Овидов²⁰. Наиболее известный обладатель имени Овид — дед царя Давида (см.: Руфь 4, 17, 21–22). А имя Авдий, в частности, носил домоправитель израильского царя Ахава, укрывавший пророков Яхве, гонимых Иезавелью (см.: 3 Цар. 18, 3). В иудейской талмудической традиции его и считают автором данной книги, что отражает склонность иудейских комментаторов текста отождествлять автора с библейским персонажем, носившим это же имя²¹. Этой же точки зрения придерживается Иосиф Флавий в «Иудейских древностях»; сходная информация имеется в Таргуме на 4 Цар. 4, 1²². Впрочем, такие попытки отождествить автора книги, Авдия, именно с домоправителем царя Ахава неубедительны²³.

И все же именно на это предание ссылаются некоторые христианские авторы, в частности святитель Епифаний Кипрский, который пишет, что пророк Авдий происходил из селения Вифахамар близ Сихема, был правителем дома Ахавова, но, «оставив службу царскую, прилепился к Илие и сделался его учеником. Он много терпел искушений, но Илия спасал его. По смерти погребен в своем селении с предками»²⁴. Блаженный Иероним прямо ссылается на иудейское предание, но говорит иначе о ме-

¹⁹ Рыбинский В. Указ. соч. С. 638.

²⁰ См.: Холл Г. Указ. соч. С. 422.

²¹ См.: Ackroyd P.R. Op. cit. P. 2.

²² См.: Рыбинский В. Указ. соч. С. 638.

²³ См.: Холл Г. Указ. соч. С. 422.

²⁴ Цит. по: Палладий (Пьянков), еп. Толкование на Книгу святого пророка Авдия. Вятка, 1873, С. II.

сте погребения пророка: «гроб его до сего времени чествуется, вместе с мавзолеем пророка Елисея и Иоанна Крестителя в Севастии, которая прежде называлась Самариною»²⁵. Это название дал ей Ирод, царь иудейский сын Антипатра, переведший слово Augusta на греческий язык»²⁶. Дорофей, епископ Тирский, утверждает, что пророк Авдий «был учеником пророка Илии, тем пятидесятником, которого Израильский царь Охозия посылает взять Илию и который был помилован последним (см.: 4 Цар. 1, 1–13)»²⁷. Впрочем, в этом отрывке Священного Писания об имени пятидесятника вообще ничего не говорится.

Другой муж по имени Овадия был одним из князей, которые были посланы иудейским царем Иосафатом с Книгой Закона по городам Иудеи (см.: 2 Пар. 17, 7). Также в 2 Пар. 34, 12 упоминается левит Овадия, который был одним из сподвижников царя Иосии в осуществлении религиозной реформы. Есть мнение, что этот левит Овадия и был автором Книги Авдия²⁸, однако всецело принять эту точку зрения нельзя, так как это не более чем предположение.

В древних христианских источниках сведения о пророке Авдии основываются на еврейских преданиях, о достоверности которых сложно говорить ввиду отсутствия исторических данных. Важно отметить, что и данные из иудейских источников относительно автора данной книги довольно противоречивы: так, например, Соломон Ярхи (известный комментатор Библии и Талмуда, живший в XI в.) считает пророка Авдия образованным прозелитом из идумеев, хотя «многие из раввинов не соглашались с ним»²⁹.

Блаженный Феодорит, тщательно собиравший сведения о святых пророках, ничего не говорит о лице Авдия; значит, в его

²⁵ Современный г. Наблус, в Израиле.

²⁶ Иероним, пресв. Стридонский, блаж. Указ. соч. С. 172.

²⁷ Палладий (Пьянков), еп. Указ. соч. С. II.

²⁸ См.: Образцов П. Святой пророк Авдий в его церковно-политическом и библейском значении. б/м, б/г. С. 5.

²⁹ Бирюков Н. Указ. соч. С. 1.

время не было об этом пророке достоверных сведений»³⁰. Преподобный Ефрем Сирин, также оставивший толкования на малых пророков, говорит только, что «пророк Авдий родом был из Сихема в колене Ефремовом»³¹. Приведенные свидетельства (особенно если принять во внимание их разнообразие) позволяют сделать следующее заключение: попытки отождествить автора данной книги с какими-либо уже упомянутыми нами или иными известными библейскими лицами «трудно считать достоверными, так как они возникли или на почве чистых предположений, или путем искусственной комбинации библейских мест»³².

Также, говоря об авторстве Книги пророка Авдия, нельзя не упомянуть о достаточно распространенной среди современных западных исследователей теории «многоступенчатой истории создания текста»³³, согласно которой имели место «по меньшей мере три стадии... составляющие процесс постепенного дописывания книги»³⁴.

1. Текст пророчеств 2–14, 15b, возвещающих суд над Эдомом. В предостережении (ст. 12–14), а также в ст. 11 приводятся конкретные детали: завоевание Иерусалима варварами; бросание жребия для определения того, кто будет уведен в плен; сообщение вавилонянам о возможных путях беглецов; перехват беглецов эдомлянами. Здесь же живо переданы чувства негодования, волнения и разочарования. Последователи данной теории считают, что текст мог быть составлен во время этих событий их свидетелями, то есть между 586 и 550 гг. Таким образом, согласно этой гипотезе, пророк Авдий был культовым пророком, сообщавшим общине Сиона о том, что молитвы услышаны, так как «из Зах. 7, 3, 5; 8, 19 нам известно, что в Иерусалиме после 587 г.

³⁰ Палладий (Пьянков), еп. Указ. соч. С. III.

³¹ Ефрем Сирин, *прп.* Толкование на Книгу пророчества Авдия / Творения. Ч. 6. М., 1887. С. 140.

³² Рыбинский В. Указ. соч. С. 639.

³³ Ценгер Э. Книга двенадцати пророков // Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера. М., 2008. С. 715.

³⁴ Там же. С. 713.

в день захвата города и разрушения Храма ежегодно совершалось богослужение, целью которого было оплакивание этих событий. В Книге Плача мы находим прежде всего молитвы-плачи... Плач не оставался без ответа... а этот ответ содержал в себе пророчество суда именно над Эдомом, как это видно из Плач. 4, 21»³⁵.

2. Текст ст. 15а, 16–18, как считают последователи данной теории, создан в ходе дописывания и относится к концу V в. до н. э. (судьба Эдома становится историческим фактом, а также примером суда над всеми народами и знаменем благополучия Сиона).

3. Прозаический текст ст. 19–21, где речь идет о «возрождении объединенного Израиля, включая Голу, что отражает еще более позднюю историческую ситуацию (IV–III вв. до н. э.)»³⁶.

Приведенная теория лишь кажется убедительной, но основана она на предположениях, тогда как «твердых оснований для разделения книги на части, принадлежащие разным авторам, указать нельзя»³⁷. Есть аргументы и в защиту единства Книги пророка Авдия.

1. Для пророчеств характерна живость повествования, а также «обилие лирического элемента и быстрый переход от предмета к предмету»³⁸.

2. Многие пророчества, в том числе Книга пророка Авдия, могли быть записаны не полностью, изложены в сокращении, и «некоторые указания пророческих речей остаются для нас непонятными»³⁹.

3. Построение книги, несмотря на малый объем, доказывает ее единство: «на протяжении всей книги применяется один и тот же прием употребления синонимических выражений

³⁵ Там же. С. 715.

³⁶ См.: Там же.

³⁷ Рыбинский В. Указ. соч. С. 644.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

и даже повторение одних и тех же слов»⁴⁰. Также в пользу единства свидетельствует «выдержанное от начала до конца строфическое построение книги»⁴¹.

4. Тождество языка на протяжении всей книги⁴². Последние стихи книги написаны тем же языком, что и начало, что также выступает не в пользу критики единства Книги пророка Авдия.

Несмотря на множество различных предположений, вопрос о личности автора Книги Авдия остается открытым, и за неимением сведений более разумно остановиться на том заключении, что нам об авторе книги ничего, кроме самого имени, неизвестно⁴³.

Вследствие отсутствия данных о личности автора дата написания книги была и остается спорной. В древних христианских источниках нет единого мнения относительно времени служения пророка Авдия и времени написания книги. Так, например, преподобный Ефрем Сирийский считает пророка Авдия «современником Осии, Иоилью, Амосу и Исаии»⁴⁴. Современником Иоилью считает пророка Авдия и святитель Кирилл Александрийский, который пишет: «Авдий пророчествовал, вероятно, в те же времена, что и Иоиль; и едва ли не по отношению к нему получил он свое видение и сообщает раскрытие того же предмета; ибо Иоиль в самом конце своего пророчества говорит, что «Египет делается пустынею и Эдом будет пустою степью — за то, что они притесняли сынов Иудиных и проливали невинную кровь в земле их» (Иоил. 3, 19), а Авдий подробно повествует о гибели Идумеи, каким образом и как в свое время совершится она»⁴⁵. Таким образом, можно было бы считать, что пророк «жил при иудейских царях Озии, Иоафа-

⁴⁰ Рыбинский В. Указ. соч. С. 645.

⁴¹ Там же. С. 639.

⁴² Там же. С. 646.

⁴³ См.: Шульц С. Ветхий Завет говорит. М., 2000, С. 581.

⁴⁴ См.: Ефрем Сирийский, прп. Указ. соч. С. 140.

⁴⁵ Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Авдия / Богословский вестник. 1893. 8. С. 5.

ме, Ахазе и Езекии»⁴⁶. Блаженный Иероним придерживается этой же точки зрения, основываясь на одном из иудейских преданий. Блаженный Феодорит, напротив, уверен, что «святой Авдий пророчествовал после Осии, Амоса, Иоилью, Михея, Ионы и Наума»⁴⁷, но определенного времени не указывает.

Как мы видим, вопрос о времени написания книги остается открытым, и исследователи стремятся решить его на основании внутренних данных самой книги, однако, к сожалению, к однозначному выводу такого рода попытки не приводят.

Без сомнения, самым выдающимся событием, о котором повествуется в Книге пророка Авдия, является взятие Иерусалима иноземными войсками, которое подробно описано в Авд. 11–14, так же как и об уходе в плен иудейских войск и бедствиях народа. Следовательно, время служения пророка Авдия можно определить «по тому событию, которое он описывает, именно по тому разорению Иерусалима, которому радовались и помогали идумеи»⁴⁸.

Поскольку в книге упоминается конфликт с Эдомом, среди некоторых исследователей Книги пророка Авдия предпринимались попытки отнести время написания Книги пророка Авдия ко времени царствования Ахаза (731–715 гг. до Р.Х.). Данная точка зрения распространена лишь у немногих исследователей, пытающихся связать время деятельности пророка Авдия с событиями, описанными в 2 Пар., где сказано, что «Идумеяне и еще приходили, и многих побили в Иудее, и взяли в плен» (2 Пар. 28, 17)⁴⁹. В царствование Ахаза Иудея подверглась нашествию сирийцев и израильтян с севера, в то время как с юга и запада перешли в наступление идумеи и филистимляне. Нападение врагов в царствование Ахаза было весьма опустошительным, но нет никаких свидетельств о захвате врагами

⁴⁶ Палладий (Пьянков), еп. Указ. соч. С. III.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. IV.

⁴⁹ См.: Бейкер У.Л. Указ. соч. С. 461.

Иерусалима, следовательно, не могло быть и речи о том, как враги бросали об Иерусалиме жребий, о чем говорится в Авд. 11. «Пошел Рецин царь Сирийский, и Факей сын Ремалиин, царь Израильский, против Иерусалима, чтобы завоевать его, и держали Ахаза в осаде, но одолеть не могли» (4 Цар. 16, 5). Так же и слова пророка Исаии, описывающие нашествие врагов во времена Ахаза, указывают на «уединенное положение иудейской столицы среди опустошенной в других частях страны»: «Осталась дщерь Сиона, как шатер в винограднике, как шалаш в огороде, как осажденный город» (Ис. 1, 8)⁵⁰. На основании 4 Цар. 16, 7–9 известно, что через некоторое время Ахаз признает вассальную зависимость от ассирийского царя Тиглатпаласара, который вскоре после обращения к нему Ахаза разгромил сирийцев и умертвил Рецина. Поскольку Иудея добровольно становится вассалом Ассирийской державы, ассирийский царь «едва ли мог допустить разделения своего вассального государства. Победитель Сирии и израильского царства вряд ли бы делился с Эдомом, хотя бы последний и смирился перед ним раньше, чем Сирия — союзница Эдома была раздавлена ассирийским царем»⁵¹. Таким образом, попытки связать события, имевшие место во время царствования Ахаза, «с тем, о чем говорится в Книге Авдия, не представляются убедительными»⁵².

О захвате Иерусалима иноплемениками в исторических книгах Ветхого Завета говорится четырежды. Впервые Иерусалим был взят египетским фараоном Сусакимом в 5-й год правления Ровоама (см.: 3 Цар. 14, 25). Следующее в хронологическом порядке взятие Иерусалима относится ко времени правления Иорама (849–842 до Р.Х.), когда Иерусалим был взят филистимлянами и арабами (см.: 2 Пар. 21, 16). Третий случай захвата Иерусалима — период царствования Амасии

(797–768), когда в результате неудачной войны с Северным царством Иерусалим был занят израильскими войсками во главе с царем Иоасом (см.: 4 Цар. 14, 13). И наконец, при царях Иоакиме, Иехонии и Седекии столицу Южного царства трижды захватывали вавилоняне (605 г., 597 г., 586 г. до Р.Х.), причем в 586 г. Иерусалим был полностью ими разрушен⁵³.

Сразу же следует исключить из рассмотрения эпоху правления Ровоама, так как, во-первых, в то время эдомляне находились еще под властью иудеев и потому не могли принимать деятельного участия в разрушении Иерусалима⁵⁴. Во-вторых, царь Ровоам жил в X в. до Р.Х., а «появление пророческой письменности, по многим основаниям, не может быть отнесено к столь раннему времени»⁵⁵.

Следом за этим необходимо отвергнуть возможное отнесение времени деятельности Авдия ко взятию Иерусалима при Амасии израильским царем Иоасом. Описание этого события в 2 Пар. 25, 22 не содержит никаких, даже косвенных, упоминаний об участии идумеян в захвате Иерусалима. Также слабое место данной гипотезы заключается в том, что у пророка говорится о разорении Иудеи от чужих (11 ст.)⁵⁶ Авдий называет врагов чужими и иноземцами, что указывает на языческие народы⁵⁷. Это явно видно при внимательном рассмотрении еврейского текста: Авдий врагов Иерусалима называет זָרִים (зарим), что в Вульгате переведено alieni, а у LXX — ἄλλοιοι. «Названия эти в священном языке (напр., Иоил. 3, 17; Втор. 17, 15) усваиваются народам языческим, но не родственным израильтянам»⁵⁸. Время написания книги нельзя отнести

⁵³ См.: Иванов А., доц., прот. Пророческие книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1982. С. 231–232.

⁵⁴ См.: Бирюков Н. Указ. соч. С. 6.

⁵⁵ Рыбинский В. Указ. соч. С. 650.

⁵⁶ См.: Солярский П., прот. Опыт библейского словаря собственных имен. СПб., 1879. С. 12.

⁵⁷ См.: Казанский П.И. Указ. соч. С. 117.

⁵⁸ Бирюков Н. Указ. соч. С. 7.

⁵⁰ Якимов И. Когда пророчествовал Авдий? // ХЧ. 1885. Ч. I. С. 341.

⁵¹ Там же. С. 342.

⁵² Бейкер У.Л. Указ. соч. С. 461.

к царствованию Амасии потому, что «если пророк Авдий признает родственным народом даже эдомлян и выделяет их из ряда чужих, то тем более, конечно, он не мог назвать чужими израильтян, которые при этом в дальнейшей части книги представляются участвующими в славном будущем Иуды (18–20 ст.)»⁵⁹.

Остается рассмотреть два возможных варианта: или Авдий пророчествовал при иудейском царе Иораме, или же он написал свою книгу после 586 г. до Р.Х., когда Иерусалим был окончательно разрушен войсками Навуходоносора. В пользу каждой из этих точек зрения можно найти немало доводов и высказываний у исследователей и комментаторов.

Рассмотрим сначала отнесение пророческой деятельности Авдия ко времени царя Иорама. Это мнение поддерживалось многими исследователями рубежа XIX–XX вв. (проф. П.А. Юнгеров, Д. Нарциссов), да и сейчас оно, несмотря на многочисленные слабые стороны, имеет своих сторонников⁶⁰. Данная точка зрения, как указывает В. Рыбинский, основана на сопоставлении 4 Цар. 8, 20–22 и 2 Пар. 21, 6. По свидетельству 4 Цар. 8, 20–22, Эдом при Иораме «выступил из под руки Иуды». В то же время в 2 Пар. 21, 6 говорится о том, что в царствование Иорама напали на Иудею и Иерусалим филистимляне и аравитяне, которые «захватили все имущество, находившееся в доме царя, также и сыновей его, и жен его». Предполагают, что, освободившись от долгого подчинения иудеям, эдомляне воспользовались тяжелым положением Иудеи и примкнули к напавшим на Иерусалим врагам⁶¹.

⁵⁹ Рыбинский В. Указ. соч. С. 650–651.

⁶⁰ Достаточно указать на У.Л. Бейкера, автора комментария на Книгу Авдия, входящего в сборник «Толкование ветхозаветных книг от Книги Исаии по Книгу Малахии».

⁶¹ См.: Рыбинский В. Указ. соч. С. 651.

Как мы видим, в 2 Пар. 21, 6 об участии эдомлян в разграблении Иерусалима не говорится, поэтому в основе изложенной версии лежит предположение о совместной деятельности филистимлян, аравитян и эдомлян. Однако «об аравитянах, занявших Иерусалим при Иораме, замечено, что они были соседи эфиопов; следовательно, это уже не идумеи»⁶².

Наиболее серьезным аргументом в пользу отнесения деятельности Авдия ко времени царя Иорама является сравнение Книги Авдия с Иер. 49, 7–22, из которого некоторые делают вывод, что Иеремия, цитировавший многих более древних пророков, уже имел перед собой пророчество Авдия. Например, «пророчества против Аммонитян (Иер. 49, 1–6) и Дамаска (Иер. 49, 24–27) находятся в очевидной зависимости от пророчества Амоса (Ам. 1, 13–14)»⁶³. Действительно, очень бросается в глаза сходство ряда стихов в Книге Авдия со стихами Книги пророка Иеремии в главе 49⁶⁴.

Авдий	Иеремия
ст. 1	49:14
ст. 2	49:15
ст. 3–4	49:16
ст. 5	49:9
ст. 6	49:10
ст. 8	49:7
ст. 9	49:22б
ст. 16	49:12

Поскольку пророчество Иеремии об Эдоме относится ко времени правления Иоакима, когда Иерусалим еще не был разрушен, можно заключить, что Авдий пророчествовал

⁶² Хергозерский А. Обзорение пророческих книг Ветхого Завета. СПб., 1885. С. 172.

⁶³ Бирюков Н. Указ. соч. С. 10.

⁶⁴ См.: Бейкер У.Л. Указ. соч. С. 462.

намного раньше Иеремии⁶⁵. А в пользу того, что именно Иеремия пользовался Книгой Авдия, а не наоборот, говорит то обстоятельство, что «некоторые слова и обороты, обычные у пророка Авдия, приводятся и у пророка Иеремии в данном месте, в других же местах его книги не встречаются»⁶⁶. Этого не могло бы быть, если бы «мысли и выражения, в которых он (то есть Иеремия) сходится с Авдием, принадлежали бы ему, а не были бы заимствованы им у сего пророка»⁶⁷.

Несомненно, данный аргумент является весомым, однако проблема сходства Иеремии и Авдия может быть решена другим образом. Одно из возможных решений предлагает епископ Палладий (Пьянков), который говорит: «пророки, озаряемые Духом Божиим, могли говорить одинаково об одном и том же предмете»⁶⁸. Однако «объяснение это, могущее удовлетворить всякого верующего, недостаточно для отрицательной критики, которая, отвергая самую богодухновенность иудейских пророков, не может допустить, чтобы два человека могли говорить об известном предмете одними и теми же выражениями, одними словами»⁶⁹. Поэтому критики, которые отрицают возможность написания Книги Авдия во время правления Иорама, предлагают другие варианты объяснения сходства Иер. 49, 7–22 с Книгой Авдия. В частности, Э. Тест высказывается в пользу первичности Иеремии: «Поскольку ссылка на союз народов против Эдома логичнее выглядит в начале (Авд. 2), чем внутри пророчества (Иер. 49, 14), а отсутствующая у Авдии терминология характерна для Иеремии и у Авдии уже свершился грядущий у Иеремии суд над Иеру-

⁶⁵ См.: *Орда Х.* Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета. Киев, 1873. С. 152; *Смирнов И.К., прот.* Пророк Авдий. Оттиск из Рязанских епархиальных ведомостей, 1874. С. 6.

⁶⁶ *Пономарев А.* Авдий // Православная богословская энциклопедия. Т. I. СПб, 1900. С. 124.

⁶⁷ *Смирнов И.К., прот.* Указ. соч. С. 6.

⁶⁸ *Палладий (Пьянков), еп.* Указ. соч. С. IV.

⁶⁹ *Бирюков Н.* Указ. соч. С. 8.

салимом (Иер. 49, 12; Авд. 11), то следует признать зависимость Авдия от великого пророка»⁷⁰. Однако в этом объяснении не учитывается то обстоятельство, что стиль Авдия несколько примитивнее, чем у Иеремии⁷¹, поэтому Авдий не мог пользоваться Книгой Иеремии. Но также и Иеремия не мог писать после Авдия, так как у Авдия указывается на ближайшее изгнание эдомлян из своей земли. Поэтому критики склоняются в пользу следующей гипотезы: и Иеремия, и Авдий использовали более древнее пророчество⁷². Конечно, это мнение относительно более древнего источника является спорным, так как «никто никогда не читал и не видал этого древнего текста, в Священном Писании нет ни малейшего намека на его существование»⁷³. И все же данная гипотеза является наиболее приемлемой в сравнении с другими вариантами решения проблемы сходства пророчеств Иеремии и Авдия, так как только теория единого первоисточника позволяет объяснить как сходство указанных пророческих текстов, так и особенности каждого из них. Из сказанного выше можно заключить, что ни один из аргументов в пользу отнесения Книги Авдия ко времени Иорама не является убедительным.

Остается рассмотреть возможность отнесения пророческой деятельности Авдия ко времени после 586 г. до Р.Х., то есть после окончательного разорения Иерусалима вавилонскими войсками при Навуходоносоре. Эта точка зрения выглядит более логичной, так как «выражения пророка о том, что “иноплеменники бросали жребий об Иерусалиме” и “чужие вводили войска его в плен” (11 ст.) указывают не на кратковременный грабеж города, а на полное завоевание и разорение

⁷⁰ *Тест Э., Фесторацци Ф.* Благовестие о спасении. Т. IV. Пророчество и пророки. Машинопись. С. 88.

⁷¹ См.: *Dummelow J.R.* The one volume Bible commentary. New York, 1954. P. 572.

⁷² См.: *Ibid.* P. 572; *Thompson J.A.* Obadiah, book of // New Bible dictionary, Leicester – Downers Grove, 1999. P. 841.

⁷³ *Бирюков Н.* Указ. соч. С. 9.

его и пленение жителей»⁷⁴. В пользу этой точки зрения говорит то, что бедствие иудейского народа, которое описывается в Книге Авдия, автор называет «днем отчуждения», «днем бедствия», «днем гибели» (12 ст.), «днем несчастья» (13 ст.), как бы «желая оттенить таким нагромождением эпитетов исключительную тяжесть бедствия»⁷⁵. Действительно, на основании того, что в ст. 11–14 описаны конкретные детали разрушения Иерусалима⁷⁶, «высказывались (конечно, не бесспорные) предположения о том, что данный текст был составлен во время этих событий их свидетелями, то есть между 586 и 550 гг.»⁷⁷.

В пользу написания Книги пророка Авдия после трагических событий 586 г. до Р.Х. можно привести следующие аргументы:

1. Слово «погибель» в Авд. 12 может говорить о падении Иудеи под ударами вавилонской армии⁷⁸. Употребление этого выражения показывает, насколько велико было это бедствие, хотя по этим выражениям и «нельзя ближе определить свойство несчастья разразившегося над Иудеей»⁷⁹.

2. Описание в Авд. 10–14 захвата беглецов врагами очень напоминает свидетельство 4 Цар. 25, 4–6⁸⁰, где говорится о захвате царя Седекии с войском и казни его сыновей.

3. Внимательное изучение Авд. 20 может пролить свет на датировку книги. Можно предположить, что слово «переселение» (גלות — «галут»), «которое дважды повторяется в Авд. 20, относится к иудейским пленникам, увезенным в Вавилон»⁸¹. В еврейском тексте выражение «переселенные из Иеру-

салима» из Авд. 20 «встречается также в Иер. 40, 1, в контексте вавилонского переселения 587–586 гг. до Р.Х.»⁸². В 4 Цар. 24, 14 сообщается о переселении всего Иерусалима, кроме «бедных людей земли», произошедшего еще до сожжения храма. Причем, согласно 4 Цар. 24, 17, «**все войско**, числом семь тысяч, и художников, и строителей тысячу, всех храбрых, ходящих на войну, отвел царь Вавилонский на поселение в Вавилон». Это очень напоминает слова Авд. 20, где упоминаются именно «переселенные **из войска** сынов Израилевых». В этом же стихе упоминается Сефарад как некая неизвестная страна или место, где иудеи были в плену. Это слово нигде больше в Библии не встречается, и, будучи, вероятно, искаженным, может иметь различные значения: «например, Сардис в Лидии, или мидийский город Сапарда, или Сепарваим, упоминаемый в 4 Цар. 17, 24»⁸³. Сапарда располагалась к югу от озера Урмия, в Северо-Западной Мидии⁸⁴. Этот город упоминается еще в текстах ассирийского царя Саргона II. В летописях царя Асархаддона упоминается *sabarda*. В 4 Цар. 17, 6 и 18, 11 говорится о том, что пленники из Северного царства были перемещены в города мидийские. Можно предположить, что путь некоторых жителей Иерусалима во время вавилонского переселения также пролегал через эти области⁸⁵. В различных переводах Ветхого Завета употреблены разные слова, обозначающие это место: так, «LXX и арабский толковник переводят Ефрата; халдейский, сирский и новейшие толковники — Испания; Vulgata — Босфор; блаженный Иероним в своем комментарии на это место говорит, что Босфор у иудеев называется Сефарад»⁸⁶. Впрочем, блаженный Иероним, рассуждая

⁷⁴ Ежов А. Пророческие книги Ветхого Завета. Архангельск, 1900. С. 183.

⁷⁵ Рыбинский В. Указ. соч. С. 652.

⁷⁶ Например, сообщение не знающим страны вавилонянам о возможных путях беглецов, перехват беглецов эдомлянами.

⁷⁷ Ценгер Э. Указ соч. С. 714.

⁷⁸ См.: Бейкер У.Л. Указ. соч. С. 462.

⁷⁹ Казанский П.И. Указ. соч. С. 115.

⁸⁰ См.: Baker D.W. Op. cit. P. 41.

⁸¹ Бейкер У.Л. Указ. соч. С. 462.

⁸² Raabe P.R. Obadiah: A new translation with introduction and commentary. London, 2008. P. 266.

⁸³ Ackroyd P.R. Op. cit. P. 4.

⁸⁴ См.: Stuart D. Op. cit. P. 403.

⁸⁵ См.: Raabe P.R. Op. cit. P. 267.

⁸⁶ Образцов П. Указ. соч. С. 16.

об этом, ссылается на некоего иудея, утверждавшего, что Сефарадом евреи называли Босфор как **место ссылки** евреев при императоре Адриане. Блаженный Иероним приходит к выводу, что «здесь мы можем разуместь любое место царства вавилонского»⁸⁷. Нельзя также не упомянуть тот факт, что в Авд. **20** содержится, возможно, искаженное слово Халах — место плена, упоминаемое в 4 Цар. **17, 6**⁸⁸. (Также есть упоминания в 1 Пар. **5, 26**.) Это название может быть прочитано вместо слова «войска», достаточно лишь «переставить всего одну букву в древнееврейском слове. Это место в Ассирии стало местом пребывания в плену части северных пленников»⁸⁹. (Впрочем, эти пленники были переселены намного раньше событий 586 г. до Р.Х., еще во времена ассирийских завоеваний.)

4. Свидетельство Пс. **136, 7**, ясно указывающее на то, что идумеи так или иначе приняли участие в разрушении Иерусалима. Здесь явно проводится параллель между Вавилоном и Эдомом⁹⁰. Пророк Авдий описывает злорадство эдомлян по отношению к жителям захваченного города, ведь именно эдомляне подстрекали вавилонян к разрушению Иерусалима в 586 г. Об участии Эдома в разрушении Иерусалима вавилонянами можно узнать на основании Плач. **4, 21**; Иез. **25, 12–14; 35, 1–15**⁹¹. Также можно отметить, что в 2 Езд. **4, 45** упоминается нигде больше не встречающееся предание о том, что именно идумеи сожгли Иерусалимский Храм, однако это сложно назвать доказанным историческим фактом⁹². С большой уверенностью здесь можно говорить лишь о том, что эдомляне так или иначе поддерживали вавилонское завоевание 588–

⁸⁷ Иероним, пресв. Стридонский, блаж. Указ. соч. С. 179.

⁸⁸ Ackroyd P.R. Op. cit. P. 4.

⁸⁹ Бейкер Д.У. Указ. соч. С. 463.

⁹⁰ См.: Ackroyd P.R. Op. cit. P. 4.

⁹¹ См.: Холл Г. Указ. соч. С. 421.

⁹² См.: Ackroyd P.R. Op. cit. P. 4.

586 до Р.Х. и, воспользовавшись им, захватили южную часть Иудеи⁹³. На основании 1 Макк. **5, 65**; Иез. **35, 10; 36, 5** известно, что в то время они дошли до самого Хеврона.

Поэтому можно с уверенностью говорить о том, что Книга Авдия написана после 586 г. до Р.Х.

Однако с точностью установить, к какому именно моменту истории должно приурочить составление Книги Авдия, из-за отсутствия ясных и определенных оснований невозможно. Ученые-исследователи по-разному решают этот вопрос в зависимости от того, к какому именно историческому событию следует отнести опустошение Идумеи, описанное Авдием в 5–9 стихах. Некоторые считают, что пророк имел в виду опустошение Идумеи вавилонянами, которое случилось через пять лет после разрушения Иерусалима. Следовательно, пророк Авдий проходил свое служение вскоре после 586 г. до Р.Х.⁹⁴ Однако эта точка зрения имеет существенный недостаток: об опустошении Идумеи вавилонянами в 581 г. до Р.Х. нам не известно ничего. В 9-й главе 10-й книги «Иудейских древностей» находится только сообщение о походе Навуходоносора в Келесирию, покорении им аммонитян и моавитян и последующем успешном походе в Египет⁹⁵. Об эдомлянах же не говорится ни слова. Конечно, можно предполагать, что Навуходоносор на пути в Египет подчинил и разорил Эдом, тем более что Эдом находился вблизи тех территорий, на которых жили аммонитяне и моавитяне. Однако все же это только лишь предположение, а не засвидетельствованный исторический факт.

Существует и версия, согласно которой опустошение Эдома, описанное Авдием, следует отождествить с одним из набегов арабов-набатеев. В пользу этой версии говорит то, что «в ст. 7 враги Эдома называются *anschej berithecha* (мужи союза), *anschej shelomcha* (мужи мира, живущие в мире с тобою),

⁹³ См.: Stuart D. Op. cit. P. 404.

⁹⁴ См.: Ежов А. Указ. соч. С. 183; Палладий (Пьянков), еп. Указ. соч. С. VII.

⁹⁵ См.: Флавий Иосиф. Иудейские древности. Т. II. Минск, 1994. С. 29.

какие наименования особенно хорошо подходят к небольшим кочевым племенам»⁹⁶. Именно к маленькому кочевому народу очень хорошо подходит сравнение с ворами, употребленное в ст. 5. Кочевники не ограничились добычей, которую можно было бы захватить при быстром нападении, а обыскали «все тайники Исава» (Авд. 5).

Известно, что с конца VI в. до Р.Х. арабы-набатеи начали нападать на Идумею, а в первой половине V в. до Р.Х. захватили большую часть территории эдомлян и вынудили бежать их в западном направлении⁹⁷. Когда эдомлянам стали угрожать набатеи, пророк Авдий, указывая на враждебность и предательское поведение идумеев во время разрушения Иерусалима, выступил с пророчеством, предсказав опустошение Эдома как возмездие из рук Бога. В таком случае пророк Авдий проходил свое служение в конце VI — начале V в., то есть непосредственно перед набегом набатеев⁹⁸.

Эта датировка кажется наиболее убедительной, потому что в таком случае легко объяснить отсутствие явных упоминаний о вавилонянах, разрушивших Иерусалим: к тому времени они уже сошли с исторической сцены, уступив свое место персам. Книга пророка Авдия не могла быть написана позже V в., о чем свидетельствует хронологическая дата заключения канона. Последнее «по многим основаниям должно отнести к эпохе Ездры и Неемии»⁹⁹, что является также очень важным и серьезным аргументом в пользу нашей точки зрения.

⁹⁶ Рыбинский В. Указ. соч. С. 666.

⁹⁷ См.: Гретц Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. Т. III. Одесса, б/г. С. 137; *Chaine J.* God's Herald. New York, 1955. P. 198.

⁹⁸ См.: Рижский М. И. Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. С. 261; Рыбинский В. Указ. соч. С. 666.

⁹⁹ Рыбинский В. Указ. соч. С. 664.



РАЗДЕЛ III БОГОСЛОВИЕ

ИСТОКИ НРАВСТВЕННОСТИ В МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

В религиозной этике высший авторитет нравственного законодательства принадлежит Богу. Поэтому без органического единства веры и нравственности не может быть гармонии в межличностных отношениях. Нередко философская мысль, особенно в эпоху Ренессанса, пыталась изменить взгляд на источник нравственного законодательства. Авторство его приписывалось либо обществу, либо сверхчеловеку. Здесь философы столкнулись с вопросом качества природы человека. Так, безрелигиозный гуманизм утверждает, что нравственность определяется природой и согласно этому человек, будучи добр по природе, является автором и законодателем в области этических норм. Но практика показала, что «добрый человек», его желание к удовлетворению своих низших потребностей, жажда власти, безграничной свободы стихийного начала, обнаружил в себе демонические силы, приводящие к разрушению и истреблению. Этот факт поставил в тупик безрелигиозный гуманизм.

Продолжением безрелигиозного гуманизма стал коллективный и индивидуалистический марксизм. Автором первого был Ж.Ж. Руссо, отождествивший волю общества с общеобязательной волей к добру. Окончательно это учение завершил К. Маркс. Согласно философии Маркса, достижение земного блаженства может быть осуществлено через коллектив и его мораль. Коллектив имеет все атрибуты земного божества и непогрешимого источника этического учения. Крах

этой философии мы наблюдаем на примере Советского государства, в котором частично была воплощена теория Маркса. В результате этого эксперимента современная Россия превосходит большинство стран по росту уровня преступности и количеству разводов.

Другое ответвление гуманизма — индивидуальный морализм. Главным его идеологом был Ф.В. Ницше. Он утверждал, что человек является несовершенным, уродливым существом. Его становление и достижение божественности не нуждаются в какой-либо поддержке со стороны, а заключаются в преодолении своей человечности. Этот совершенный человек будет абсолютно новым существом, в котором не останется и следа от естественного нравственного сознания. Он, согласно Ницше, будет как деспот, тиран, зверь. В нем отсутствует духовное начало, а доминирует животное. Частичное осуществление этой философии состоялось в фашистской Германии, где Гитлер явился идеологом нацистской морали, приведшей к зверским убийствам, кровавым войнам и уничтожению целых народов.

Таким образом, все попытки найти источник морали вне Божественного Откровения привели к катастрофическим последствиям, угрожающим уничтожением человечества. Любой другой источник этики не может установить гармонического сосуществования людей, кроме Самого Творца и Создателя. Как говорит русский религиозный философ С.Л. Франк: «То, что делает человека человеком, — начало человечности в человеке — есть его Богочеловечность»¹. Пагубное влияние атеизма на нравственное поведение отмечает и Ф.М. Достоевский. Его знаменитое выражение: «Если Бога нет, то все позволено»² — стало пророческим и подтверждалось в дальнейшей истории человечества.

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 321.

² Цит. по: Дунаев М.М. Православие и русская литература. М., 1998. Т. 3. С. 488.

Но сам факт веры в существование Бога не является гарантией четкого исполнения этических норм межличностного общения. Большое влияние на их характер оказывает догматическое учение о Боге и Его отношении к миру и человеку. Оно регулирует межличностные отношения с Богом и человеком. Рассмотрим это на примере античной и ветхозаветной религии.

В античном сознании между Богом и человеком нет такой пропасти, как в ветхозаветной религии. Люди сознают свое сродство с богами. Разница заключается лишь в недостижимом величии и могуществе богов на фоне ограниченных способностей самих людей, а также в смертности людей и бессмертности богов. В языческих мифах существуют даже герои, или полубоги, рожденные в результате физического совокупления богов и людей. Тогда религиозные взаимоотношения имели потребительский характер. Человек получает от высших сил все необходимое для жизни, а боги взамен услаждались человеческими жертвоприношениями. Самих богов раздирают страсти. Они ревнуют, завидуют, вступают в беспорядочные связи, и поэтому в их среде нет мира и идет постоянная война. Они совершенно не заботятся о благе человека, напротив, боятся его как претендента на господство в мире. Такой характер межличностных отношений привел человека в отчаяние и сознание своего безвыходного положения. Жизнь людей была лишена высшего смысла существования. Гомер пишет: «Нет ничего злосчастного, чем человек, — из всего, что дышит и ползает на земле»³. Такое поведение богов не могло не повлиять на отношения между людьми, поскольку каждый человек старался подражать им. В их общении отсутствовала жалость и сострадание. «В пределах языческого мировоззрения, — говорит С.С. Аверинцев, — жалость явно бессмысленна: о ком и о чем стоит так сокрушенно убиваться, как, гласит мудрость Гераклита: путь вверх и путь вниз один и тот же»⁴.

³ Цит. по: Франк С.Л. Указ. соч. С. 327.

⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 69.

Если жалость и сострадание презираются, то в большом почете находится подражание богам в Олимпийских играх. В отличие от христианства, где плач — это выраженное состояние сострадания, в античной философии отдается предпочтение смеху как атрибуту божественной жизни. Смех присущ богам больше, чем слезы. Плач — это проявление несвободы, а смех, напротив, принадлежит свободной личности. Аверинцев пишет: «Люди уподобляются богам через смех — или, когда для смеха не остается места, через другой акт свободы: через самоубийство»⁵. Столь низкий уровень этической морали привел эллинов к соответствующему уровню общения. Окружающие люди — это средства достижения славы, которые созерцают геройские поступки атлетов. Любая жалость стала достойна презрения. Обожествление страстей и пороков привело к подавлению в человеке нравственного сознания, заложенного Богом. В созданной человеком религии и этический закон являлся продуктом его ума. Он лишен высшего смысла и высшего идеала. Исключением лишь может послужить философия некоторых древнегреческих мудрецов, углубившихся в самопознание. Они сумели разглядеть в себе естественный нравственный закон, который вступал в противоречие с языческой религиозной этикой. «Для человека, — говорит Сократ, — лучше пострадать от несправедливости, чем самому совершить ее»⁶.

Тем не менее языческая религия не могла объяснить происхождение внутреннего нравственного закона, да и сами боги не выполняли его требования. Поэтому в языческом сознании наблюдается несколько видов конфликта: внутриличностный — как следствие борьбы между требованиями внутреннего нравственного закона и религиозным мировоззрением — и межличностный, из-за обожествления таких страстей, как слава,

⁵ Там же. С. 71.

⁶ Цит. по: Гильдебранд Д. Этика. СПб., 2001. С. 222.

гордость, сластолюбие, изначально предполагающих соперничество и борьбу. Отказавшись от поисков истинного Бога и осуетившись страстями, люди не могли приблизиться к гармоничным межличностным отношениям (см.: Рим. 1, 21–24).

Ветхозаветная религия коренным образом отличалась от языческой. Во-первых, в учении о Боге. Ветхозаветный Бог свят, справедлив, строг ко грешникам и милостив к праведникам, и Он требует таких же качеств от людей. В отличие от языческих богов, библейский Бог промышляет обо всем мире и о каждом человеке в отдельности. Судьба народа напрямую зависит от его причастности к истинной религии, истинному богочитанию. Исполнение заповедей Божиих является залогом праведности. Межличностное общение регулировалось Декалогом. Первая из его заповедей — любовь к Богу — не была воспринята в полноте, так как было непонятно, как можно любить Бога, который находится за пределами познания. В отношениях Бога и человека в последнем преобладал страх перед наказанием как его самого, так и всех дальнейших потомков. «Богодуховенный законодатель Израиля возвещал ему страшные казни, — говорит святитель Игнатий, — если он преслушается Бога»⁷. Человек сознавал себя ничтожным перед могуществом Божества. Страх наказания — это главная движущая сила в исполнении этических норм.

Такое примитивное представление о Боге в ветхозаветный период было смягчено позднейшими пророками. Появляется аналогия отношений Бога и человека как матери и ребенка. Поэтому подчинение Его воле стало восприниматься не как стихийный страх, а как «внутреннее убедительное для человеческой души отталкивание от зла и вольное подчинение чарующей и привлекающей силе святости»⁸. Чувство страха сменилось смирением и сознанием своей неспособности в осуществлении тех этических идеалов, которые установил

⁷ Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения. Т. 4. М., 1996. С. 210.

⁸ Франк С.Л. Там же. С. 325.

Бог. Человек осознал ненормальность своей природы на фоне святости предписываемого закона. Таким образом, сознание ветхозаветного религиозного человека было подготовлено к принятию Мессии. Но высшее представление о грядущем Мессии было не у всех верующих иудеев. Большинство видело в Мессии царя, способного осуществить земное благополучие еврейского народа и их господство над язычниками. Что касается отношений с последними, то евреи с презрением смотрели на них. Это было следствием непонимания тех оградительных мер, благодаря которым Господь сохранял истинную религию. Еврею запрещалось общаться с язычником не потому, что Бог презирал иноверных, а для того, чтобы в общении с ними жестоковыйный Израиль не поддавался языческому влиянию и тем самым не была бы выполнена миссия еврейского народа. Бог промышлял и любил всех людей, как евреев, так и язычников. Это мы видим из библейской истории, где царь Давид был наказан за соблазнение жены Урия Хаттеянина и создание условий для его убийства.

Подводя итоги языческому и ветхозаветному восприятию Бога как основы их этики межличностного общения, необходимо сказать следующее: в языческой среде существовал естественный нравственный закон, заложенный Богом, о котором говорит апостол Павел: *Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах* (Рим. 2, 14–15). Этот закон и регулировал межличностное общение. Но внутреннему закону препятствовала языческая религия, отождествлявшая человеческие страсти с божественным поведением. Несмотря на это, в языческом обществе были люди, которые жили согласно требованиям нравственного закона и достигали определенной нравственной высоты.

Ветхозаветная религия превосходила в нравственном учении языческую. Богооткровенный закон гармонично существовал с внутренним нравственным законом, заложенным

Богом. Весь смысл существования ветхозаветного закона можно свести к двум положениям. Во-первых, он служил ограничительными мерами, помогающими сохранить положительные отношения. Во-вторых, он помогал осознать человеку свою греховность. «Закон указывает, — говорит Б. Выщеславцев, — что есть грех, и запрещает грех, но он бессильно бороться с грехом»⁹. Все нормы, регулирующие межличностное общение в Ветхом Завете, способствовали обнаружению падшей природы человека. Исполнение закона большинством иудеев имело в своей основе корыстные цели, что свидетельствует о несовершенстве межличностной любви. Закон имел также и подготовительные функции к пришествию Мессии, Который должен возвестить идеальное этическое учение.

Новый Завет ознаменовался в первую очередь фактом, не имеющим аналогов ни в одной другой религии, — в мир пришел Сам Бог. Причина Его прихода имела своей целью возратить утраченное человеком общение, и первый шаг навстречу друг другу делает Бог. Он открывает людям одно из Своих свойств — любовь. Апостол Иоанн Богослов говорит: *Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8). Любовь Бога к людям имеет совершенно новое качество — жертвенность. *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин. 15, 13). И пример такой высокой любви показал Сам Бог: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16).

Другим отличительным свойством новозаветной любви является смирение. Любовь и гордость несовместимы в христианских межличностных отношениях. И поэтому Бог не принуждает человека с помощью страха и силы любить Его. Он смиренно ждет от нас свободного ответа на Свою любовь. *Се, стою у двери и стучу: если кто услышит глас Мой и отворит*

⁹ Выщеславцев Б. Этика преображенного эроса. Париж, б/г. С. 46.

дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною (Откр. 3, 20). Принимая такое отношение к себе со стороны Бога, человек осознал свое достоинство и высоту Божественной любви. Любовь Бога к каждому человеку является примером для любви между людьми. Еще в Ветхом Завете мы видим особую связь первых двух заповедей. Но эта связь особенно подчеркивается в Новом Завете. Апостол Иоанн Богослов пишет: *Кто говорит: «Я люблю Бога; а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит* (1 Ин. 4, 20). Таким образом, в Новом Завете мы видим подтверждение того, что межличностное отношение с Богом имеет непосредственное влияние на общение с ближним.

Господь наш Иисус Христос Своим учением возвещает миру любовь совершенно нового качества. Осуществление этой новой формы любви требует полного перерождения. Спаситель говорит: *Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3, 5). Внутреннее изменение тесно связано с новозаветным учением о грехе. Грех, в отличие от ветхозаветного понимания, заключается не только в недолжных поступках, но и в неправильных мыслях. *А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5, 28). Грех, являющийся причиной межличностных конфликтов, глубоко коренится в природе человека. И Христос, усиливая этическое учение и доводя его до полного совершенства, указывает на наступление того времени, когда человек сможет его выполнить. И эти благоприятные времена пришли в мир именно со Христом. Ни в античный, ни в ветхозаветный период человек не мог осуществить в своей жизни столь высокого этического идеала.

В основе новозаветного совершенства лежит тесное взаимодействие со Христом. *Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе:*

так и вы, если не будете во Мне... без Меня не можете делать ничего (Ин. 15, 4–5). Святость, приобретенная через Христа, является основным условием для гармоничного межличностного общения. Это прекрасно раскрывает Иоанн Богослов: *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы. Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем... Если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом* (1 Ин. 1, 5–7).

Таким образом, совершенствуясь, человек вступает в полноценное общение с Богом и ближним. Более того, гармоничное общение с Богом и другими людьми является залогом, по новозаветному учению, нашей вечной жизни в Царствии Божием, Царствии любви и мира, а не ненависти и раздора. Поэтому и важно приобрести человеку свойства Бога: любовь, милосердие, святость, благодаря которым он входит в вечность.

Любовь является формой общения между Лицами Святой Троицы, и к присоединению в этой любви Христос призывает всех людей. В Своей Первосвященнической молитве Спаситель просит: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17, 21). Тема единства в любви — это центральная тема благовествования Христа. Именно ради воссоединения с Богом и примирения всех людей, не только иудеев, но и язычников, Спаситель пришел в мир, пострадал и воскрес. Христианство возвещает не только совершенное этическое учение, но и окончательное.

Подводя итоги различных взглядов на формирование этического учения, необходимо сказать: во-первых, безрелигиозный гуманизм, пытавшийся найти истоки нравственного учения вне Божественного Законодательства, был обречен. Причиной этого была неспособность поврежденной грехом природы человека выработать и достичь высокого идеала. Все попытки осуществления на практике вне религиозной этики закончились неудачей.

То же самое мы можем сказать и о религиозно-философской этике Античности, где созданная человеком религия не могла привести в гармонию внутреннее нравственное сознание и религиозные нормы.

Что касается Ветхого Завета, то он был подготовительным этапом к Новому. В этот период было важно осознать человеку свою греховность и необходимость пришествия Спасителя.

Новый Завет открыл совершенное и окончательное учение о пути человека к достижению этических высот. Согласно ему, гармоничное общение с Богом и своим близким становится целью существования. Достигается это путем сотрудничества Бога и человека в деле преодоления своей греховности (см.: 1 Кор. 3, 9). Новозаветная религия — это религия свободы. Свободы выбора в принятии и непринятии Божественной любви. Христианство предлагает самое высокое догматическое и, как его следствие, нравственное учение, которое дает преимущество, по сравнению с другими этическими системами, для достижения самого тесного и гармоничного общения.

Таким образом, отвергнув безрелигиозный гуманизм как положительный источник нравственного законодательства и убедившись в огромном влиянии догматического учения на характер межличностных взаимоотношений, мы становимся перед новой проблемой. Почему люди, принадлежащие к одному религиозному мировоззрению, расходятся по уровню нравственной жизни? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо познакомиться с такими понятиями, как глубина веры, связь веры и добрых дел. Признание своей принадлежности к религии — это только первая ступень на пути к нравственному совершенству. Очень часто бывает так, что человек становится членом Церкви из-за культурной или семейной традиции. Но встречу с Богом, Его переживание, человек испытывает в разные периоды своей жизни. И только эта встреча может привести к внутреннему духовному перерождению.

Переживание Бога происходит не где-то во вне и для этого нет необходимости внешних изменений, а наоборот, человеку надлежит удалиться в самую потаенную комнату своей души, так как Бог — это глубочайшая основа нашего бытия.

Напротив, поверхностной вере не присуще цельное восприятие Бога, потому что она ориентируется на внешние потребности человека. Особенно это отражается на молитвенных прошениях к Богу. Для потребительского религиозного чувства свойственны просьбы материального характера — земного благополучия и телесного здоровья. Для более глубокой веры молитва — это нечто большее. Она льется из глубины души, чистого и искреннего сердца. В ней больше просьб, больше славословия и восхищения.

Кроме определения глубины веры по характеру молитвы, что открывается не каждому человеку, так как это интимная область души, ее сила отражается в нравственных поступках. *Что вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю?* (Лк. 6, 46).

В своих посланиях апостолы уделяют большое значение глубине веры и ее связи с добрыми делами. Апостол Иаков, приводя пример принесения Авраамом в жертву Исаака, говорит: *Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства* (Иак. 2, 22). Похожее место мы находим у апостола Павла в Послании к Евреям, где он указывает на глубину веры Авеля, Еноха, Ноя, Авраама, Сарры, Исаака, Иакова, Моисея, то есть всех ветхозаветных праведников, которая лежала в основе их добрых дел (см.: Евр. 11). А святитель Игнатий отмечает, что «верою вступили святые в любовь к врагам»¹⁰.

Православие не признает протестантского учения о спасении только верой. Апостол Иаков говорит: *Ибо, как тело*

¹⁰ Игнатий (Брянчанинов), еп. Указ. соч. Т. 1. М., 1996. С. 178.

без духа мертво, так и вера без дел мертва (Иак. 2, 26). Вера в существование Бога и жизнь согласно этой вере имеет отличительный признак — наличие любви. Без любви и бесы *веруют, и трепещут* (Иак. 2, 19). Вера — это не просто сумма знаний о Боге, а ценностный ответ, выраженный в нравственной жизни. Сила веры заключается в бескорыстной любви, которая исключает поверхностную мотивацию. «Человек с цельной верой, — говорит философ И.А. Ильин, — совершает свои дела не для того, чтобы оправдаться или спастись, а потому, что он не может иначе: он творит закон своего боголюбиваго сердца и своей совести»¹¹.

Бог есть абсолютное Добро и единственный Источник добра. Именно это открывается каждому человеку в его личном акте богопознания, его внутреннем опыте. Не поверхностное знание, из каких-то источников, а его внутреннее переживание полагается в основу его нравственных поступков. Поэтому любовь к Богу, заложенная в глубинах нашей души, является основой христианской этики межличностного общения. Без любви, сопряженной с делами, вера мертва, как мертво и учение о нравственности. Профессор П.Д. Юркевич говорит: «Для живой — а не только представляемой нравственности требуется светильник и елей (Мф. 25, 1–10). По мере того как в сердце иссякнет елей любви, светильник гаснет: нравственные начала и идеи потемняются и, наконец, исчезают из сознания»¹².

В заключение, подводя итоги значению веры в нравственной жизни, можно сказать следующее. Становление веры можно разделить на два этапа:

- приобретение знания о Боге;
- деятельный ответ любви на его существование.

¹¹ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 300.

¹² Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 101.

Важным считается и то и другое. Первый этап дает преимущество перед античным и ветхозаветным восприятием, так как он помогает правильно встать на путь второго этапа, который заключается в деятельной любви. Первый не гарантирует нравственной жизни человека. Для нравственного совершенства необходима жизнь второго уровня, основанного на свободном ответе реальности Божественного бытия. Второй уровень и является залогом гармонии межличностных отношений.

РУССКИЕ СВЯТЫЕ О ПАСТЫРСКОМ СЛУЖЕНИИ

Введение

Целью данной работы является рассмотрение учений и мнений пастырей, просиявших в лике святых, по вопросу пастырства, а именно сущности, высоте и ответственности пастырского служения. Поскольку наименование темы предполагает работу с источниками, то можно отметить, что через это можно непосредственно прикоснуться к многовековому пастырскому опыту и сопоставить условия и возможности пастырей прежних эпох с эпохой современности.

Важно отметить, что русское пастырство несколько отличается из прочих, однако работа с сочинениями русских отцов предоставляет немалый интерес, поскольку указывает и на проблемы духовенства в разные эпохи, и на несовершенство людей, живших в то время.

Каждому верующему русскому человеку, вероятно, не безразлична эта тема. Причем данный вопрос сохраняет свою актуальность и сегодня. Выбранная тема была близка по смыслу и по национальной составляющей, что представляет определенный интерес, потому выбор пал на нее.

Структура работы такова, что вначале дается краткое вступление, посвященное христианской жизни. Разбор же самих трудов о пастырстве представлен в хронологической последовательности. Это дало возможность удостовериться в незыблемости мнений о высоте и святости пастырского служения — в трудах и ранних отцов (XI–XII вв.), и почти уже

наших современников (XIX–XX вв.) встречаются похожие мысли. В начале каждого хронологического блока дается краткое описание исторической эпохи, для того чтобы лучше представить читателю время и круг проблем, волновавших то общество. Из каждого временного отрезка для рассмотрения брались наиболее видные и яркие пастыри.

Несколько слов скажем о литературе. Как уже упоминалось, тема работы предполагает работу с источниками. Конечно, труды и сочинения не всех отцов были изданы в виде готовых томов, однако по всем пастырям, о которых говорится в работе, удалось найти те или иные письменные источники, иногда это были даже отдельные письма или увещания, содержащие мысли по теме исследования.

Русские святые о пастырском служении

Жизнь каждого христианина должна выстраиваться вокруг Христа, Его Церкви и евангельских заповедей. Такой образ жизни должен доставлять истинное удовольствие для настоящего христианина, поскольку своим поведением он свидетельствует о Христе и правой вере. Все вышесказанное, только в многократной степени, относится к пастырям Христовой Церкви, поскольку они призваны не только свидетельствовать об истинности веры, но и своим поведением, своим внешним видом напоминать окружающим о необходимости совершения христианских добродетелей и являть образец настоящего христианского жителства.

Каждый человек, искренне желающий посвятить себя Богу и Церкви, всегда должен обращаться за советом к более опытным пастырям, соотноситься в своем служении с их действиями и поступками. Безусловно, наглядным подспорьем здесь являются святоотеческие творения, посвященные данному вопросу. В них каждый желающий может найти что-то полезное для себя и извлечь назидательное поучение. Однако святоотеческие творения наших, русских, святых для рус-

ского пастыря должны иметь особый вес, особую ценность, поскольку в них содержатся поучения и заметки именно о русском пастырстве. Интерес здесь должен возникать еще и потому, что русские отцы, пастыри Церкви, также в свое время несли свой подвиг на тех же землях, на тех же территориях, что и современные пастыри сегодня. На протяжении всей истории Русской Церкви можно проследить, с какими трудностями сталкивались отцы и как они выходили из сложившихся обстоятельств. Их святость является образцом и примером для нас, пастырей XX–XXI вв. И временное расстояние, разделяющее нашу эпоху с эпохами минувшими, никоим образом не должно препятствовать изучению их трудов и житий.

Для каждого святого пастыря из истории Русской Церкви мы будем кратко описывать его житие (его происхождение и общественный статус), давать характеристику времени, в которое проходило его пастырское служение, и уже подробнее будем рассматривать его учение о пастырстве или заметки, краткие поучения, слова по указанной теме.

XI–XV вв.

Первым наиболее полно и ярко учившим о пастырстве в истории раннего периода Руси был святитель Кирилл II, митрополит Киевский. Его годы жизни (почил он в 1281 г.) охватывают одну из самых непростых эпох в истории Русского государства. После опустошения монголами юга Руси вместе со стольным градом Киевом власть над столицей была в руках галицкого князя Даниила. Последний Киевский митрополит погиб при разорении города, ту же участь унаследовал и митрополичий двор. После избрания и поставления в митрополиты Кирилл из Царьграда прибыл на разоренные русские земли. По указанной выше причине Киев не мог принять нового митрополита, и первосвятитель устроил свою резиденцию во граде Владимир-на-Клязьме, который в ту пору носил

статус столицы великих русских князей¹. Имеются сведения, что святитель Кирилл происходил из знатного рода и до своего посвящения служил при дворе Даниила Галицкого. Так началось правление нового русского митрополита.

Первым важным его деянием по укреплению церковных дел стал созыв Собора во Владимире в 1274 г. Одно из решений данного Собора непосредственно относилось к духовенству Русской Церкви. В частности, епископам вменялось в обязанность тщательнее отбирать кандидатов на поставление, поскольку «во священство ставились люди не всегда достойные, и часто — за деньги». Обращения епископа Кирилла на данном Соборе к духовенству дошли до наших дней и известны как «Поучения к попом». Указанный источник является, с одной стороны, своего рода показателем истинных дел в епархиях Русской Церкви, а с другой — назидательным пособием, полезным для пастырей как того времени, так и современности. Приведем несколько цитат из документа: «Вы называетесь земными ангелами и небесными человеками <...> Вами Господь совершает тайну спасения человеческого рода: вас поставил стражами и пастырями словесных Своих овец». Безусловно, эти слова святителя актуальны на протяжении всей человеческой истории, и, может быть, актуальнее они сегодня, поскольку сейчас за скоротечностью и стремительностью времени действительно сложно держать в памяти напоминание о столь высоком пастырском призвании.

«Простец — согрешит: он даст ответ пред Богом за одну свою душу, а иерей, согрешив, соблазнит многих, и за их души получит осуждение. Блюдите же отседа всякаго греха: не работайте плоти, отстаньте от пьянства, объядения; прекратите тяжбы и свары, вражду и хулы друг на друга и беззаконное лихоимство; <...> сохраните себя от всех сатанинских дел. Блюдайте же и порученных вам людей, как научить их и пред-

¹ См.: Поторжинский М.А., *свящ.* Историческая хрестоматия // <http://tvorenia.russportal.ru/patologia.html>

ставить непорочными на суде пред Богом, чтобы каждый из вас мог сказать: се аз и дети, яже ми дал есть Бог. Умножьте талант, данный вам Господом. Ибо я, грешный епископ, все сказал вам и ничего не скрыл от вас. Если кто из вас (чего) не понимает, меня спросите»². В такой пространной цитате, конечно, отражена вся картина недостатков пастырей, святитель Кирилл пытается «достучаться» до сердец своих подчиненных и увещает их вести трезвый образ жизни и подавать достойный христианский пример окружающим.

Как видно из приведенных выдержек, суть пастырских искушений несильно отличалась от современной, святитель пытается направить весь человеческий потенциал священника в нужное русло, при этом сам признает свое несовершенство, но указывает на высоту епископской власти. Интересно, что в данном слове затрагивается принцип, о котором было сказано вначале. В архипастырском обращении содержится совет, рекомендуемый неопытному, молодому попу обращаться за помощью к знающему, старшему священнику, в противном случае неопытный уподобляется слепцу. Важно отметить, что святитель сам стремится следовать тому, чему он учит своих подчиненных. В конце своего послания первосвятитель замечает: «Я мало сказал вам, но вы сами знаете, что угодно Богу».

Как ни печально сознавать, но с самого первого времени после принятия христианства на Руси в среде русского духовенства начались подобные нестроения, различные злоупотребления, нетрезвый образ жизни... Конечно, это носило не всеобщий характер, но тем не менее добавляло русским митрополитам скорби и заботы о вверенной им Церкви.

Однако история донесла до нас и противоположные примеры — когда пастыри Христовой Церкви являли свою любовь и становились действительно светильниками славы

² Кирилл II, *свт., митр. Киевский*. Слово и поучение к попом // http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.xi_xv.k_12_0002

Божией (см.: Мф. 5, 16). Так, живший в эту же эпоху преподобный Сергий, игумен Радонежский, в памяти современников остался именно таким человеком. Священноинок Епифаний, ученик преподобного, составил «Похвальное слово преподобному отцу нашему Сергию». В строгом смысле указанное сочинение не соответствует по тематике теме работы, однако оно достойно внимания хотя бы потому, что содержит описания истинных качеств доброго пастыря, жившего в одну эпоху с митрополитом Кириллом. Учитывая пафос «Похвального слова», можно снова и снова удивляться строгости жизни и стремления к Христову закону преподобного Сергия, в то время как несколькими столетиями ранее святитель Киевский увещевал свое духовенство к ведению христианского образа жизни.

Святость жизни пастыря всегда положительно отражается на его духовных чадах и учениках. «И воздержание велие стяжав в себе, смиренномудрие, целомудрие и ко всем любовь нелицемерную. Слава же и слышание пронесся о нем повсюду, и вси слыщащие издалеца притекаху к нему, и велик успех и многу пользу и спасение приимаху от него»³. Таким образом, непорочный пастырь действительно подобен светильнику, который светит всем (см.: Мф. 5, 15).

XV–XVIII вв.

В указанный временной промежуток мы рассмотрим учение о пастырстве нескольких известных людей, которые оказались своего рода знаковыми фигурами своего времени: это святитель Ермоген, патриарх Московский и всея Руси, живший в непростое и решающее время для Русского государства, и святитель Димитрий, митрополит Ростовский и Ярославский, много писавший и трудившийся над церковным просвещением.

³ Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского, чудотворца. М., 1992. С. 120.

Патриарх Ермоген родился около 1530 г. и происходил из простых посадских людей⁴. Время его святительства было судьбоносным в истории Русской Церкви и всего русского народа. Несмотря на это, патриарх уделял особое внимание положению церковных дел. До наших дней дошло «Послание наказательное Ермогена, патриарха Московского и всея Руси ко всем людям, паче же к священникам и диаконам». В документе святитель выражает свое недовольство о имевшихся тогда богослужебных нарушениях, в частности о произвольном отправлении церковных служб, не согласованных с Уставом. В конце послания содержится призыв к «освященным мужам, инокам и мирским» с прилежанием относиться к богослужебному Уставу и совершать все пение «во един глас», и прочее петь по Уставу, дабы не гневить Бога⁵. Богослужебные правила, содержащиеся в Послании, также призваны наладить стройность и красоту литургической жизни Церкви. Нельзя не отметить пастырский пример и самого святителя Ермогена, который, оказавшись в столь трудной ситуации, не сдавался сам и воодушевлял своих соотечественников на борьбу против польских интервентов. Каждый пастырь и каждый верующий человек должен защищать свое Отечество в случае грозящей ему опасности. Святитель Ермоген своим подвигом исполнил библейскую заповедь: блажен, *если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин. 15, 13).

Другой выдающийся святитель данной эпохи — митрополит Ростовский Димитрий. Проживший недолгую, но яркую жизнь (1651–1709), он происходил из семьи полкового сотника Саввы Григорьева, по прозвищу Туптало. В 19 лет будущий митрополит принимает монашеский постриг и вскоре заканчивает свое образование в Братском училище в городе

⁴ См.: Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 78.

⁵ См.: *Гермоген, свт.* Послание наказательно ко всем людям, паче же к священником и диаконом об исправлении церковного пения // http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.xv.e_05_0004

Киеве. В 1702 г. его поставляют на Ростовскую кафедру. По прибытии на кафедру святитель рассылает два окружных послания к священнослужителям своей епархии. В посланиях он разъясняет священнические должности и их права и обязанности по отношению к пасомым⁶. Для утверждения своей паствы в вере и разоблачения раскольничьих убеждений святитель Димитрий составил книгу «Розыск о раскольнической Брынской вере». В данном труде проводится сравнение священника с предстателем Божиим и с ангельским сослужителем⁷. И также указывается, что нечестие отдельного священника не является препятствием для действия Святого Духа. Сохранилось также наставление к пастырям, в котором святитель писал следующее: «Тысячи изреченных слов могут не принести никакой пользы, а одно злое дело, содеянное явно, соблазнит тысячи людей, и то, что ты смог создать в душах человеческих многими словами, разрушишь одним своим соблазняющим делом. Будь Ангелом по жизни — и все будут с удовольствием сладостно слушать твои слова и творить то, что ты повелеваешь, имея пред собой образ твоей жизни»⁸. Таким образом, митрополит Димитрий ревностно относился к благоговейному пастырскому деланию, причем был одинаково требователен как к себе, так и к окружающим его людям и пастырям.

Непорочность и стремление к ангельскому житию — вот основной принцип пастырской жизни и служения. Вместе с этим истинный пастырь должен иметь попечение о вверенной пастве, непрестанно трудиться и бодрствовать. Такие мысли довольно часто встречаются на страницах его творений. Ревностный святитель горячо любил свою паству, он стремился

⁶ См.: Исторический словарь русских святых. М., 1990. С. 78.

⁷ См.: Димитрий (Туптало), митр. Ростовский. Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1855. С. 515.

⁸ Димитрий (Туптало), митр. Ростовский. О пастырстве духовных пастырей // http://www.omuta.ru/otechnik/svDimitry_Rostovsky_O_pastyrstve

утвердить ее в Православии, для этого писал много писем, поучений и иных посланий. Однако Господь судил ему недолго управлять своей паствой — в октябре 1709 г. выдающийся святитель отошел ко Господу.

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что в течение каждой эпохи были выдающиеся люди, пастыри Христовой Церкви, способные вести людей и своих подчиненных к Богу. При этом недостатки духовенства раннего периода с течением времени изживались, однако были случаи проявления иных изъянов в пастырском служении, с которыми боролись великие русские святые, составлявшие послания, изъяснения, где излагали свои мысли о высоте пастырского призвания и ответственности его служения.

XIX—XX вв.

В означенной эпохе происходило дальнейшее развитие тенденций, обозначившихся в прежний период. В качестве отцов, имевших суждение о пастырстве, мы по отдельности рассмотрим нескольких величайших столпов Православия и святости — святителя Феофана (Говорова), святителя Тихона (Соколова), епископа Задонского, и святого праведного Иоанна, пресвитера Кронштадтского.

Особенностью данной эпохи является увлечение русской интеллигенцией западническими идеями, одним из следствий чего явилось возникновение глубоких противоречий между Церковью и обществом⁹.

Во многом пастырское служение этих людей и их поучения к священникам и своим духовным чадам явило положительный пример, благодаря которому Церковь смогла дать ответ на вопросы современников.

⁹ См.: Алексеев А.В. Духовно-нравственное состояние русского общества конца XIX — начала XX века: историко-конфессиональный (православный) взгляд. Автореферат // <http://www.bogoslov.ru/text/311827.html>

Святитель Тихон (Соколов), епископ Задонский

Жизнь святителя Тихона пришлась на сравнительно спокойные времена для Русской Церкви. Несмотря на то что проводились внутрицерковные реформы и перемены, это было благоприятное время для ведения полноценной духовной жизни. Временной отрезок, в который Господь судил жить святителю (1723–1783), был ознаменован началом бытия Церкви при отсутствии патриаршей власти. Несмотря на различные сложности, наблюдавшихся в среде русского духовенства, национальный и церковный дух сохранял еще некую консервативность взглядов. Большинство людей, населявших тогда наше государство, стремилось к духовной и благочестивой жизни. Пусть иногда это смешивалось с разного рода суевериями и непониманиями, тем не менее общий дух, менталитет русского человека сохранял свое качество и нечасто поддавался заморским веяниям постпетровской эпохи. На относительно спокойное состояние указывает общий тон сочинений святителя Тихона: в собрании его сочинений сложно найти резкие и строгие выражения. Напротив, его труды и увещания к своей пастве и духовенству пропитаны духом Христовой любви и ревности.

Поскольку тема работы предполагает исследование мнений и учения о пастырстве, то целесообразно остановиться лишь на данной теме трудов святителя. До наших дней дошло Окружное послание святителя Тихона к воронежскому духовенству. Это сравнительно небольшой документ, однако уже там можно выявить все те достоинства его слога, о которых говорилось выше. «Не только слово скверное, но и гнилое — говорю словами апостола, да не исходит из уст ваших (см: Еф. 4, 29). Всякое же слово праздное, бесполезное, не к созиданию сказанное — есть слово гнилое, за которое, по слову Христову, надо будет воздать ответ в день судный. Всякое раздражение, как тот же апостол учит, и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою да будут удалены от вас

(см.: Еф. 4, 31)»¹⁰. Так обращался святитель Тихон к своему подвластному духовенству. Наставляя и назидая изо дня в день, он не уставал напоминать о необходимости и важности соотносить свою жизнь со Словом Божиим. О высоте пастырского служения в трудах святителя Тихона можно найти следующие замечания: «...помните и то, что вас Христос Господь Бог поставил стражами в дому Своем, то есть в Церкви Святой. Должно вам, как верным слугам Христовым, стеречь этот дом словом, делом, помышлением»¹¹. В другом месте святитель пишет, что с пастыря всегда берут пример как пасомые, так и иные, менее опытные пастыри, поэтому каждому священнику, каждому клирику необходимо сохранять в себе высокий идеал Христов и держать в памяти мысли о своем высоком призвании. В рассуждении о повинении пастырям и наставникам святитель Тихон указывает на две непреременные вещи для каждого пастыря. Во-первых, пастырю вменяется в обязанность «учить, наставлять, пороки обличать и к покаянию приводить людей». А во-вторых, что очень важно помнить каждому пастырю, особенно молодому, показывать на деле то, чему он учит людей, «то есть являть образ добрых дел». Более того, по учению святителя Тихона, пастырь должен быть «совершеннейшим более прочих христиан»¹².

Думаю, столь высоким требованиям соответствует далеко не каждый верующий, не говоря уже о самих пастырях. Тем не менее важно помнить, что подобный идеал не является каким-то заоблачным и недостижимым — пример такого пастырского жития и должного духовного попечения о пасомых явил нам сам святитель Задонский. Своей жизнью он показал, что нужно делать для достижения этого пастырского идеала. Интересно также рассмотреть учение о пастырском служении

¹⁰ Тихон (Соколов), свт., еп. Задонский. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. М., 2008. С. 606–607.

¹¹ Там же. С. 609.

¹² Там же. Т. 4. С. 830.

другого выдающегося святителя Русской Церкви — Феофана Затворника.

**Святитель Феофан (Говоров),
затворник Вышенский**

Жизнь этого великого человека пришлась, можно сказать, на самый пик противоречий общества и Церкви. Участвуя в дискуссиях относительно Константинопольского и Болгарского патриархатов и живя в условиях «кипевших» споров в высшем свете и постепенного привыкания населения Российской Империи к своей «православности», святитель явил дивный пример сохранения духа Православия. Конечно, в этом смысле на юную душу Георгия Говорова повлияла Киевская Духовная Академия, однако его заслуга состояла в способности пронести тот огонек христианской любви через всю жизнь.

Обширной писательской деятельностью святитель занимался, уже будучи в затворе. О важности и необходимости такого рода церковного служения он писал следующее: «Писать — эта служба Церкви нужная». Как известно, много трудов было написано святителем Феофаном на разные темы, в том числе и на тему пастырского служения. Учитывая особенности своего времени, святитель увещевал духовенство вести духовную брань за спасение русского народа. Эти мысли звучали как из его уст во время проповедей, так и выходили из-под его пера. Призывы проповедовать и разъяснять суть и смысл Священного Писания святитель обращал к каждому священнику. «Молчащее пастырство, что за пастырство?» — писал он. «Первым делом своей совести, — говорит дальше святитель Феофан, — священник должен считать проповедывание Слова Божия, наставление и усовершенствование как взрослых, так и детей в ведении христианской веры»¹³. И про-

¹³ Феофан (Говоров), свт. Мысли на каждый день года. [Электр. ресурс]: <http://kostino.orthodoxy.ru/feofan1.htm>

должает: «Положение пастыря-священника стало особенно ответственным вследствие того, что на русской земле все более и более распространяются всевозможные ложные учения, противные Слову Божию и учению Церкви, а потому от пастыря требуются большие знания, чтобы уберечь свою паству от увлечения ими». Особенно скорбел святитель о назревавшем богоотступничестве народа и, пытаясь противоборствовать этому, призывал пастырей неустанно трудиться и просвещать людей светом евангельской проповеди.

В труде святителя «Начертание христианского нравоучения» указанные мысли получают продолжение. Говоря о высоте пастырского служения, владыка Феофан указывает, что пастырю в связи с его апостольским служением вверено «дело учить — настоять благовременно и безвременно, но и не учить только, но и руководить в жизни по учению»¹⁴. Также в указанном труде приводятся мысли, касающиеся обязанностей духовных чад пастыря и вообще прихожан его церкви: «Пастырю нужно знать пасомых: пусть открываются ему искренно, без опасений и подозрений; нужно иметь вес: пусть позаботятся не отнять у души своей уважения к нему, снисходя и изглаждая из мысли все несовершенство и недостатки и всемерно стараясь словом и делом защищать его честь от клеветы, хулы и осуждений»¹⁵.

Таким образом, из приведенных мыслей и поучений святителя Феофана проступают отрицательные тенденции в служении пастырей того времени: некоторая медлительность и отсутствие истового желания поучать своих пасомых и обращающихся за советом постепенно приводило к расцерковлению общества. Видя эту опасность, святитель Феофан пытался отрезвить и направить пастырское служение в нужное русло. На страницах его творений видны боль и скорбь от

¹⁴ Феофан (Говоров), свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1998. С. 509.

¹⁵ Там же. С. 510.

надвигающегося обмирщения сознания у российского населения в целом.

Подобные мысли высказывал и другой столп Православия того времени — святой праведный Иоанн Кронштадтский.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский

Это, можно сказать, последний ревностный пастырь дореволюционной эпохи, который пытался отрезвить своих современников и соотечественников и направить ум и мировоззрение в сторону христианских ценностей.

Описывая свою биографию, отец Иоанн указывает, что с первого дня служения он сколь возможно искренне относится к пастырскому делу, строго следит за собою, за своею внутренней жизнью¹⁶. О высоте пастырского служения отец Иоанн говорил следующее: «Нам, пастырям, дана благодать особенная на дело спасения вверенных нам душ, а благодать сообщает и ведение по мере надобности»¹⁷. Далее он продолжает: «Пастыри, преемники апостолов, должны жить для паствы своей, а не для себя»¹⁸.

Сам он осознавал, что Россия в его время переживала не самый лучший период. До нас дошли слова молитвы праведного об Отечестве: «Господи, спаси народ русский, Церковь Православную в России — погибающую: всюду разврат, всюду неверие, богохульство, безначалие... Господи, все в Твоих руках. Ты — Вседержитель!»¹⁹.

Это и ряд других мест его творений говорят о погружении в сон русского общества, забвении Бога и предании разного рода плотским страстям.

¹⁶ См.: Святой праведный Иоанн Кронштадтский / Под ред. В.А. Десятникова. М., 1992. С. 268.

¹⁷ Беседы о. протоиерея Иоанна с настоятельницей Иоанно-Предтеченского Леушинского первоклассного монастыря игуменнею Таисию // <http://ioann.by.ru/samovid/taisiya.htm>

¹⁸ Там же.

¹⁹ Живой колос. Выписки из дневника за 1907–1908 гг. // http://www.leushino.ru/lib/ioann_zhivoj_kolos.htm#5

Обращаясь к своим духовным чадам и людям, колеблющимся между принятием или непринятием такого рода вещей, отец Иоанн увещевал помнить о великом христианском призвании и мимолетности всего земного и его конечности.

Всероссийский пастырь предостерегал от следования такому образу жизни, поскольку это, по слову апостола, есть отвлечение от Бога (см.: Евр. 12, 25)²⁰. Безусловно, в сложившейся ситуации святой праведный Иоанн особо обращался к пастырям Церкви. Сам он относился к своему служению трепетно и требовал того же от остальных. По его учению, пастырь, невзирая ни на какие жизненные беды и испытания, должен сохранить в себе духовную стойкость и веру, чтобы оказаться способным повести за собой вверенную паству, указать ей верный путь к Богу и стать для нее образцом. Вот что писал он по этому поводу: «Пастырь, должен сам быть упасен на пажитях злчных, евангельских и святоотеческих, чтобы знать, где пасти словесных овец; сам должен быть искусен в борьбе с мысленными волками, чтобы уметь прогнать их от стада Христова; должен быть искусен и силен в молитве, воздержании; не должен быть связан житейскими похотями и сластями, особенно любостыжанием, славолубием, гордостью; словом, — должен быть сам светом, чтобы просвещать других, солью духовною, чтобы предохранять других от душевного растрения, и сам быть свободным от растрения страстей»²¹.

Интересно, что в трудах праведного Иоанна нет какого бы то ни было обличения в адрес пастырей, возможно, это потому, что он сам являлся таковым, поскольку разного рода обличения и сокрушения о недостатках пастырской жизни можно видеть у тех пастырей, которые были облечены архиерейским

²⁰ См.: *Иоанн Кронштадтский, прав.* Слово на день памяти преп. Иоанна Рыльского // Полное собрание сочинений настоятеля Кронштадтского Андреевского собора Протоиерея о. Иоанна Ильича Сергиева. Новые слова, произнесенные в 1905 году. Кронштадт, 1906. С. 116–117.

²¹ *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе. Слово 839. М., 2005. С. 313.

саном. Однако некоторая мягкость отца Иоанна отнюдь не умаляет его ревности по пастырскому служению — напротив, приводимый им идеал пастыря, как личным примером, так и на бумаге, служит неким укором нерадивым священникам. Поэтому здесь можно видеть, с одной стороны, тот идеал, к которому должно стремиться каждому пастырю, с другой — тот уровень, с которого нельзя спускаться. Действительно, если следовать такому примеру, а этот пример можно уверенно назвать Христовым, то можно сподобиться того блаженства, которое имеют святые.

Заключение

В нашей статье были рассмотрены замечания и мысли русских пастырей, просиявших в лике святости. Конечно, учитывая ограниченность данного исследования, невозможно рассмотреть мнения и высказывания по нашей теме еще большего количества святых. Однако представленный материал позволяет сделать выводы о том, что пастырское служение — ответственный и очень высокий подвиг. Анализируя высказывания об этом, снова и снова убеждаемся в том, что на протяжении всей истории подвиг священства был и остается самым высоким и святым. Об этом необходимо помнить молодым, только начинающим свое служение пастырям, поскольку это памятование не позволяет человеку прийти в состояние духовной расслабленности и беспечности.

В завершение всего сказанного хотелось бы вспомнить слова апостола Павла, который говорил о наших наставниках (см.: Евр. 13, 7). Наш долг — повиноваться им, исследовать их творения и пытаться учиться жить, следуя их наставлениям. В особенной степени это относится к пастырям Христовой Церкви, поскольку их функция состоит в том, чтобы учить людей добру и вести их в Царство Небесное.



РАЗДЕЛ IV ЛИТУРГИКА

ПРОЦЕСС УСТАНОВЛЕНИЯ ТАИНСТВА КРЕЩЕНИЯ В СВЕТЕ УЧЕНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА

Господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нём плевелы? — Враг человека сделал это (Мф. 13, 27–28)

Крещение — первый по времени установления и единственный христианский обряд, признание которого является непременным условием принадлежности к христианской вере. Крещение заповедано Самим Христом: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. 28, 19) и если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин. 3, 5)*.

Для православного христианина «крещение есть Таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается от Духа Святого и жизнь духовную, святую»¹. Только с момента Крещения начинается подлинная духовная жизнь.

Крещение совершается однажды в жизни, как это закреплено десятым членом Никео-Цареградского Символа веры: «Исповедую едино крещение во оставление грехов». Христианский апологет III века Тертуллиан писал по этому поводу: «Крещение для нас вообще одно-единственное — это ясно как из Евангелия Господа, так и из посланий апостола: Ибо, — гово-

рит он, — один Бог, и одно крещение, и одна Церковь на небесах (ср.: Эфес. 4, 5). Но пусть бы кто-нибудь как следует разобрал, каких правил нужно придерживаться относительно еретиков. Ведь сказанное выше [о едином крещении] сказано для нас. У еретиков же нет ничего общего с нашим учением. Они нам чужие; об этом достаточно свидетельствует то, что они лишены общения. Я не обязан относить к ним то же, что предписано мне. Ибо у нас и у них не один и тот же Бог, и не один Христос, то есть не тот же самый. И не одно Крещение, — потому что не то же самое. Если оно у них не по установленному обряду, то его все равно что нет. А то, чего нет, не считается. Значит, они не могут принимать Крещение, потому что не имеют его»².

Что же имел в виду Тертуллиан, когда говорил о еретиках и о Крещении: «...у нас и у них не один и тот же Бог, и не один Христос... И не одно Крещение...»? История христианской Церкви говорит нам, что во времена Тертуллиана в христианстве существовали многочисленные еретические течения, одни из которых имели, по крайней мере, по внешней форме правильное Крещение (арианская, македонианская и аполлинарианская ереси), другие не признавали его таинством или настолько искажали православное Крещение, что в нем не оставалось и следа правильности (евномиианская, савеллианская, монтанистская и другие ереси). Поэтому, руководствуясь в вопросе о Крещении, совершаемом в неправославном обществе, общими предписаниями Соборов и отцов, принцип Православной Церкви можно начертать следующим образом: «крещение, как установление Иисуса Христа, может совершаться только в Его Церкви и, следовательно, только в Церкви может быть правильно и спасительно; но если и другие христианские общества, находящиеся вне Православной Церкви, имеют сознательное намерение ввести новокрещеного

¹ *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис православной католической восточной Церкви. ТСЛ., 2006. С. 50.

² *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан.* Крещение единственно и однократно // http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/kreschenie/tertullian_baptismo_1g6_all.shtml.

в Христову Церковь, то есть имеют намерение сообщить ему через Крещение божественную благодать для того, чтобы он силою Святаго Духа сделался истинным членом тела Христова и возрожденным чадом Божиим, тогда и Крещение, полученное в таком обществе, будет считаться настолько действительным, насколько оно совершено на основании веры в Святую Троицу, во имя Отца и Сына и Духа Святаго, потому что, где с верою дано и принято такое Крещение, там оно должно действовать благодатно и там не преминет явиться помощь Христова. Всякое общество, искажающее учение о Боге и не признающее троичности святых Лиц в Божестве, не может совершать правильного Крещения, и крещение, совершенное в нем, не есть Крещение, потому что подобное общество стоит вне христианства. В силу этого Православная Церковь признает действительным и спасительным Крещение всякого христианского общества, находящегося вне ее ограды, будь оно еретическое или раскольническое, если Крещение это совершено истинно во имя Отца и Сына и Святаго Духа»³.

Лишь с сожалением можно отметить, что и в наши дни данная проблема отнюдь не преодолена, и в мире существует огромное количество христианских религиозных направлений, одни из которых частично искажают догматические основы христианства, другие же отрицают их окончательно. Одной из причин этого является оскудение любви в сердцах человеческих⁴, которому предшествует самочиние и отвержение отеческих преданий как единственного источника правильного разумения Слова Божия. В данной статье делается попытка рассмотрения процесса установления Таинства Крещения в свете исторических предпосылок его возникновения и учения апостола Павла о нем с толкованием святых отцов Церкви.

³ Никодим (Милаш), еп. Правила Святой Православной Церкви с толкованиями. Т. 1. 7-е правило Второго Вселенского Собора. ТСЛ, 1996. С. 283.

⁴ См.: *Василий Великий, свт.* Книга правил. М., 1992. С. 307.

*Елицы во Христа креститесь,
во Христа облекостесь (Гал. 3, 27)*

Происхождение водного Крещения

Часто в обсуждении происхождения новозаветного Крещения опускают тот факт, что Крещение не было религиозным изобретением первого века. Слово «крещение» — это славянский эквивалент греческого слова «βαπτισμα», которое можно перевести как «полное погружение». Ритуальное окунание в воду с головой, полное омовение было характерно для большинства древних религий. В различных формах оно и поныне сохраняет свою важность, в частности в иудаизме и исламе.

В еврейской традиции полное омовение — это обряд, предназначенный для освящения или для восстановления ритуальной чистоты или для тех случаев, когда необходима большая ритуальная чистота, как это определено в Пятикнижии (см.: Лев. 5, 2–3; 11, 24–35; 14, 9; 15, 5; 15, 7; 16, 4; 16, 24; Чис. 19, 7–8; 19, 11–13 и др.). Полное омовение человека или предмета, требующего очищения, должно совершаться либо в живой воде (в *маим хаим*), то есть в воде реки, природного источника или моря, либо в микве — специально обустроенном бассейне для ритуального омовения⁵. При этом человек или предмет должны быть физически чистыми, и вода должна соприкоснуться со всей поверхностью тела или вещи⁶. По Закону, достаточно одного такого омовения, однако стало обычным совершать трехкратное омовение.

Во время археологических раскопок в Иерусалиме, Кумране, Масаде и Геродионе были обнаружены многочисленные миквы эпохи Второго храма. Как оказалось, они составляли

⁵ См.: Электронная еврейская энциклопедия. КЕЭ. Т. 5. Кол. 346–347// <http://www.eleven.co.il/article/12762>

⁶ См.: Там же. Т. 6. Кол. 158–161.

неотъемлемую принадлежность еврейской общины и строились обычно при синагогах, что подтвердило изображенную в Мишне картину широкого распространения практики очистительных омовений в иудаизме первого века⁷. Иоанн Креститель, Предтеча Господень, жил и проповедовал как раз на исходе периода Второго храма, в период острого соперничества еврейских религиозных течений, представленных такими сектами, как фарисеи, саддукеи, ессеи, иродиане, zeloty. Некоторые зарубежные исследователи придерживаются той точки зрения, что Иоанн Креститель находился под влиянием ессеев Кумрана, поскольку он крестил в водах Иордана всего в нескольких километрах от их основной общины⁸. Евреи общины Кумрана практиковали обряд ритуального очистительного омовения, который они толковали как символ «раскаяния во искупление греха». По мнению этих же исследователей, святой Иоанн Креститель, как и члены секты ессеев, также настаивал на делении людей на праведников и грешников, но он считал, что грешники могут спасти себя раскаянием. Также мы знаем, что однократное погружение в воды Иордана, которое совершал святой Иоанн Креститель, предназначалось не столько для восстановления ритуальной чистоты, сколько имело нравственную цель — смыть грех с тела после того, как душа очищена исповедью и благими делами (см.: Мк. 1, 4).

В настоящее время среди христиан встречается несколько способов Крещения: полное погружение, обливательно-погружательное и обливание (окропление), причем, как очевидно из вышеизложенного, полное погружение — самый древний из них. Следует заметить, что у ранних христиан полностью погружать крещаемого следовало именно в «живую воду» (то есть в проточную). Вода, находившаяся в прудах, озерах, рвах и

⁷ См.: Макрей Д. Жизнь и учение апостола Павла // Пер. с англ. Черкассы, 2009. С. 466.

⁸ См.: Электронная еврейская энциклопедия. КЕЭ. Т. 3. Кол. 753–754 // <http://eleven.co.il/article/11798>

т.д., содержащих менее чем шестьдесят галлонов⁹, могла быть использована только во время дождя. Причина заключается в том, что вода должна обязательно течь, тогда она считалась живой и являлась символом чистоты. Именно поэтому святой Иоанн Креститель для погружений использовал реку Иордан — она была ритуально чистой для евреев, приходивших к нему креститься¹⁰.

Погружательно-обливательный способ Крещения получил распространение на Западе с IV–VIII веков, а в Русской Церкви — с XII века, как форма Крещения младенцев¹¹. Суть его состоит в том, что крещаемого помещают в воду по шею и затем трижды возливают воду на голову. Сохранился интересный документ — Вопрошение (записки Кирика, иеромонаха Печерского монастыря, скончавшегося в 1155 году): «Крещаемого младенца, — говорится там, — надо посадить в купель с водой по шею и, придерживая левой рукой, правой возливать теплую воду на его голову, ибо младенец слаб и может захлебнуться»¹².

Обливание (окропление) как способ Крещения наравне с полным погружением в воду было официально принято в Западной Церкви на Равеннском Соборе в 1311 году и использовалось первоначально лишь в исключительных случаях, в частности, при недостатке воды, при Крещении больных и умирающих (*baptismus clinicorum*), а также оглашенных, заключенных в темницы во время гонений, когда невозможно было крестить через погружение. Об употреблении обливательно-погружательного Крещения, например, говорится в книге «Учение

⁹ Галлон — мера объема, примерно равная 4,55 литрам. Обычно используется для жидкостей, в редких случаях — для твердых тел // <http://ru.wikipedia.org/wiki/%C3%E0%EB%EB%EE%ED>

¹⁰ См.: Макрей Д. Указ. соч. С. 63.

¹¹ См.: Владимир Башкиров, *прот.* О видах Крещения // <http://minds.by/article/27.html>].

¹² Там же.

Господа народам чрез 12 апостолов» (сокращенно Дидахем) — наиболее раннем из известных (конец I — начало II века) памятников христианской письменности: «Что же касается Крещения, крестите... во имя Отца и Сына и Святого Духа в воде живой. Если же не имеешь воды живой, в иной воде крести, если же не можешь в холодной — в теплой. Если же не имеешь ни той, ни другой, возлей на голову воду трижды во имя Отца и Сына и Святого Духа»¹³. Явно, что основным намерением «Дидахе» в замещении погружения обливанием было предусмотреть ситуации, когда была доступна ритуально нечистая, не проточная вода, а цель обливания состояла в том, чтобы движением воды воссоздать проточную воду и тем самым сделать ее «живой». Этот способ Крещения утвердился повсеместно на Западе в XIII веке, поскольку в более ранний период совершалось крещение через погружение в воду, а не через обливание.

Крещение до и после воскресения Господа Иисуса Христа

Итак, Крещение святым Иоанном Предтечей Господа нашего Иисуса Христа было лишь по форме похоже на ритуальные омовения: «Крестил уже Иоанн, уже не по-иудейски, потому что не водою только, но и в покаяние (Мф. 3, 11). Однако не совершенно духовно, потому что не присовокупляет: и духом»¹⁴.

Христос пришел к Иоанну креститься не для того, чтобы омыться от греха, так как был безгрешен и чист: «Он не сделал никакого греха» (1 Петр. 2, 22), но чтобы исполнить всякую правду (см.: Мф. 3, 15) и волю Бога (см.: Лк. 7, 30), сокрушить главы змиев в воде (см.: Пс. 73, 13), «потопить грех и погребсти в воде ветхого Адама, освятить крестителя, исполнить за-

¹³ Писания мужей апостольских / Пер. прот. Валентина Асмуса. Учение двенадцати апостолов (1, 7). М., 2003. С. 50.

¹⁴ Григорий Богослов, *свт.* Слово 39, на святые светлы явления Господних. Творения. Т. 1. СПб., 6/г. Репринт. С. 541–542.

кон, открыть таинство Троицы, сделаться для нас образом и примером Крещения»¹⁵ и, как пишет митрополит Иларион (Алфеев), «Своим погружением в Иордан освятить воды реки, наделить их Своей энергией и силой, сделать их животворными и живоносными»¹⁶.

Кроме того, не стоит забывать, что Иисус Христос не только был крещен Иоанном, но и Сам, как и Иоанн, с группой учеников проповедовал в Иудее и крестил принимавших Его учение (см.: Ин. 3, 22). Цель этого Крещения была идентична той, что и у Иоанна Крестителя, — «крещение покаяния для прощения грехов».

Однако существует отличие между Крещением до и после воскресения Иисуса Христа. Во-первых, послепасхальное Крещение предполагало дар Святого Духа, о чем мы слышим в первой же проповеди апостола Петра в день Пятидесятницы: «...покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 38). При жизни Христа Святой Дух еще не был им дан, а был послан Христом на пятидесятый день после Пасхи (см.: Деян. 2, 33). Во-вторых, из этого же отрывка следует, что послепасхальное Крещение должно осуществляться во имя Господа Иисуса Христа. В Новом Завете есть и другие ссылки, указывающие на это: «...крестившиеся во Христа Иисуса...» (Рим. 6, 3); «...но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа...» (1 Кор. 6, 11); «И все, что вы делаете словом или делом, все делайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через Него Бога и Отца» (Кол. 3, 17). Апостол Павел упомянул, что призывал имя Господне во время своего собственного Крещения (см.: Деян. 22, 16).

¹⁵ Иоанн Дамаскин, *прп.* О вере и крещении. Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 9. Творения. Т. 1. СПб., 1913. Репринт. С. 302.

¹⁶ См.: Иларион (Алфеев), *митр.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Крещение // http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/alfeev_tainstvo_veru_47g-all.shtml

Апостол Павел о Крещении

На этом историческом фоне мы можем приступить к попытке рассмотреть и кратко изложить позицию апостола Павла в отношении Крещения. Прежде всего следует отметить, что апостол Павел настаивал на символизме Крещения: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 3–4). В этих двух стихах смерть и воскресение являются ключевыми мотивами: полное погружение под воду — это смерть, и участники погружения погребаются крещением в смерть со Христом; и, напротив, выход из вод погружения — это ярчайший символ воскресения из мертвых, чтобы ходить в обновлении жизни. Об этом же апостол Павел пишет и в Кол. 2, 12: «...быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых». Поэтому проблема с позицией Западной Церкви в отношении замены полного погружения окроплением (обливанием) возникла именно из-за утраты у такого способа Крещения своей наиболее фундаментальной характеристики — символизма. Без полного погружения акт Крещения переставал быть символическим, поскольку ни обливание, ни окропление не могут передать символизм воскресения.

Апостол Павел в послании к Римлянам настаивает на этом: в Крещении обязательно необходим символ, знаменующий наше телесное совоскресение с Христом: «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть *соединены* и *подобием* воскресения» (Рим. 6, 5) и «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6, 8–9). «Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения

ния мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15, 12–14). Поэтому совершенно не случайно, что именно грекам-коринфянам, чье философское учение настаивало на бессмертии только души, апостол Павел пишет о реальности воскресения тела. «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?» — спрашивает апостол (1 Кор. 15, 35) и тут же сам отвечает: «...и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 52), и эта перемена состоит в облечении тленного в нетленное, смертного в бессмертие (1 Кор. 15, 53). Господь наш Иисус Христос воскрес и пребывал до вознесения в физическом теле из плоти и костей (Лк. 24, 39). Он ел рыбу в присутствии Своих учеников (Лк. 24, 43).

Итак, Крещение есть одновременно и погребение, и рождение со Христом. Но что, по мнению апостола Павла, позволяет нам отождествить себя со смертью и воскресением Иисуса Христа (см.: Рим. 6, 5)? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть ряд воззрений апостола относительно прародителя Адама, который есть «образ будущего» (Рим. 5, 14) — образ того, кто должен был прийти.

Греческое слово «*τυπος*», использованное апостолом Павлом в этом стихе, может быть переведено на русский язык и как «образ», и как «оттиск, клише», то есть зеркальное отображение оригинала. В пользу того, что апостол рассматривает Адама и Христа как «тип» и «антитип», свидетельствует их постоянное противопоставление в текстах посланий: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22), «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15, 47), «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5, 18–19) и др. Христос и Адам противостоят друг другу в том смысле, что Адам

был лишь «оттиском» того, каким задумывался человек, а Христос был его истинным образцом.

История Адама понимается апостолом Павлом как рассказ обо всем роде человеческом, и сам Адам воспринимается единым со своими потомками: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, **потому что** в нем все согрешили» (Рим. 5, 12). Преподобный Ефрем Сирин так комментирует эти слова: «(Бог) соделал всех людей единым телом... в одном лице Адама грешника»¹⁷. Иными словами, тела всех людей, являющихся его естественными потомками, есть части тела Адама, как об этом говорит и блаженный Августин: «Ибо все мы были в нем одним, когда все были им одним, который впал в грех через женщину, созданную из него до греха. Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти; а так как она была испорчена вследствие греха, связана узами смерти и праведно осуждена, то от человека не мог родиться человек с другими свойствами»¹⁸.

Кроме того, апостол Павел утверждает, что Иисус Христос Сам был потомком Адама: «Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены» (Гал. 4, 4), «от семени Давидова по плоти» (Рим. 1, 5) и сделался Он «подобным человекам и по виду став как человек» (Фил. 2, 7). И «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной **в жертву** за грех и осудил грех во плоти» (Рим. 8, 3). То есть человеческая природа Христа «в подобии плоти греховной» была вполне реальной (см.: 1 Ин. 4, 2; 2 Ин. 7), но при этом Христос оставался

¹⁷ *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на послания божественного Павла. Т. 7. К Римлянам. Гл. 5. ТСЛ., 1995. С. 18.

¹⁸ *Августин, еп. Иппонийского, блаж.* Творения. О граде Божьем. Кн. 13, Гл. 14 // [http://ru.wikisource.org/wiki/О_граде_Божьем_\(Августин\)/13](http://ru.wikisource.org/wiki/О_граде_Божьем_(Августин)/13)].

безгрешным (см.: 1 Петр. 2, 22; 2 Кор. 5, 21; Евр. 4, 15; 7, 26). Он целиком разделил то, что означало быть чадом Адама, и «умер за грехи наши, по Писанию» (1 Кор. 15, 3). Таким образом, унаследовав и уравнивая себя с человечеством и осудив грех, Христос позволил тем, кто разделил с Ним Его смерть и воскресение, разделить и Его праведность: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас **жертвою за** грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5, 21). «Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 4).

Вот он, выход из вод погружения — прекраснейший символ обновления воскресения человека: «...но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 11); «Итак, кто во Христе, **тот** новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17)! Это и есть исполнение эсхатологического обетования — восстановление попорченного порядка, знаменующее собой новое начало и тот «образ будущего», о котором писал апостол в Рим. 5, 14. Исполнилось данное Богом обетование о том, что в Аврааме и семени его упразднится грех, ради чего, собственно, и был заключен завет. Для апостола Павла это абсолютно очевидно: в послании к Римлянам он, говоря о верности Бога завету, сначала рассуждает об исполнении данных Аврааму обетований (см.: Рим. 3, 21 — 4, 25), потом об освобождении от Адамова греха (см.: Рим. 5, 6–21) и, наконец, об освобождении и освящении всей твари (см.: Рим. 8, 17–25). В послании к Галатам от повествования о завете с Авраамом и исполнении его во Христе апостол приходит к идее «новой твари» (с.: Гал. 6, 15). Во 2-м послании к Коринфянам «новый завет» (см.: 2 Кор. 3) так же «обновляет тварь» (см.: 2 Кор. 5).

Однако для апостола Павла «новая тварь» — это не только еврейский народ, то есть прямые потомки Авраама: «Ибо не законом **даровано** Аврааму, или семени его, обетование — быть наследником мира, но праведностью веры. Если утверждающиеся

на законе суть наследники, то тщетна вера, бездейственно обетование» (Рим. 4, 13–14). Обетование исполняется и в отношении к «верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего, Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4, 24–25). Больше «нет различий» между иудеями и язычниками ни в отношении их греха и вины, ни в отношении дара спасения, предлагаемого Христом (см.: Рим. 3, 21–27; 10, 9–13). В Гал. 3, 28 апостол смело объявляет, что всякая идентификация по национальности, полу или гражданскому статусу утрачивает свой смысл для тех, кто верит в Христа: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Ибо Крещение означает быть «облаченным» совершенно новой ролью: «все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27)¹⁹. Все, кто «будет веровать и креститься, спасен будет» (Мк. 16, 16). «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3, 29).

Таким образом, как мы читаем в послании к Галатам (3, 27), для апостола Павла Крещение — это как бы облачение или одевание во Христа. Ту же мысль апостол выражает и в послании к Римлянам: «облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 14). У преподобного Ефрема Сирина есть такое объяснение 27 стиха 3 главы послания к Галатам: «Все, кои во Христа крестились и веруют, что облеклись во Христа, — не только освободились от проклятия закона, но и приняли как бы другой образ, хотя и остались теми же по естеству»²⁰. Рассмотрим два аспекта, указанных преподобным Ефремом Сириным в этом стихе апостола Павла.

¹⁹ Хаакер К. Богословие послания к римлянам. М., 2006. С. 83.

²⁰ Ефрем Сирин, прп. Указ. соч. Послание к Галатам. Гл. 3. ТСЛ., 1995. С. 166–167.

1. Все, кто во Христа крестились и веруют, что облеклись во Христа, освободились от проклятия закона. «Потому что, — пишет апостол, — закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2). Речь здесь, понятно, идет о ветхозаветном законе. О его значении очень точно пишет протестантский исследователь Джон Скотт: «Надо сказать, что Павел энергично утверждал безгрешность закона как такового (см.: Рим. 7, 12), но добавлял, что он обнаруживает грех, провоцирует его и осуждает его (см.: Рим. 7, 7–9). Правда и то, что закон не «становится смертоносным» для людей. Тем не менее, закон ему «причинил смерть» (Рим. 7, 13). Следовательно, как бы это ни шокировало, но святой закон Бога назван «законом греха и смерти», потому что им обусловлено и то, и другое. В таком случае освободиться от закона и смерти через Христа — значит больше не быть «под законом», то есть более уже не уповать на него как на источник оправдания и освящения»²¹.

Апостол Павел настаивает, что закон бессилен и оправдать, и освятить человека, но это бессилие не присуще ему изначально: оно не в нем, но в нас, в нашей плоти, нашей греховной эгоистической природе (см.: Рим. 7, 14–22). Все упование должно быть возложено на Христа, и апостол подчеркивает свое собственное избавление от закона греха и смерти через Христа и силою Духа (см.: Рим. 8, 2).

2. Все, кто во Христа крестились и веруют, что облеклись во Христа, приняли как бы другой образ, хотя и остались теми же по естеству. «Другой образ» — это «образ будущего» (Рим. 5, 14), «новая тварь» (Гал. 6, 15), «обновленная тварь» (2 Кор. 5); это образ того, каким задумывался человек в момент своего сотворения. То, что оказался неспособным исполнить ослабленный человеческим грехом закон, то сделал Бог — жертвою Христа была восстановлена наша падшая природа: «ветхий

²¹ Джон Р. Скотт. Послание к Римлянам // <http://www.rulit.net/books/poslanie-k-rimlyanam-read-208930-1.html>

наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим. 6, 6).

Тут следует отметить, что тема крестной смерти Христа в связи с восстановлением святости человечества рассматривается у апостола Павла в двух четко очерченных направлениях. «Первое — это наша смерть для греха через отождествление с Христом; второе — это наша смерть для себя через подражание Христу»²². То есть, с одной стороны, христиане сораспялись с Христом: «...ветхий наш человек распят с Ним» (Рим. 6, 6), «...мы умерли со Христом» (Рим. 6, 8). Но, с другой стороны, христиане сами распяли свою греховную природу: «...те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» и, таким образом, в подражание Христу (см.: Фил. 5, 2) обновляемся несением своего креста (см.: Лк. 9, 23). «Первое — это юридическая смерть, смерть как наказание за грех; второе — это моральная смерть, смерть для власти греха. Первая принадлежит прошлому, она уникальна и неповторима; вторая смерть принадлежит настоящему, она повторяется вновь и вновь постоянно. Я умер для греха (во Христе) однажды; я умираю для себя (как Христос) ежедневно». И вторая смерть невозможна без первой²³.

«Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?» (Рим. 6, 2). Никак. Ибо умерший уже не грешит (см.: Рим. 6, 7). «Почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6, 11) — в этих словах как бы звучит призыв: запятнанные, нечистые одежды греха и порока должны быть сброшены; облечемся в ризы белые, спасительные — в чистоту, святость и красоту Христовы, и «как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пиروваниям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти» и попечения о плоти не станем превращать в похоти (см.: Рим. 13, 13–14). То есть изменения, происходящие в лю-

²² Джон Р. Стотт. Послание к Римлянам // <http://www.rulit.net/bosks/poslanie-k-rimlyanam-read-208930-1.html>

²³ См.: Там же.

дях, рожденных от Бога, включают в себя фундаментальные преобразования характера и поведения, отделение себя от стандартов этого мира и соединение с образом Самого Христа, о чем свидетельствуют такие места в посланиях апостола Павла, как Рим. 12, 1–2 и 2 Кор. 3, 18 (это стихи, где присутствует глагол «мефбмпсщц» — «превращать»). Потому что Крещение — «не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа» (1 Петр. 3, 20–21).

Вот что по этому поводу пишет святитель Игнатий Брянчанинов: «Не поддерживающий приобретений, дарованных святым Крещением, жизнью по заповедям, утрачивает приобретенное. «Неизреченная и страшная слава, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — доставляемая Крещением, пребывает в нас один или два дня; потом мы ее погашаем, наводя на нее бурю житейских попечений и закрывая лучи густыми облаками. Ожив в пакибытие Крещением, мы снова умерщвляем себя жизнью по плоти, жизнью для греха, для земных наслаждений и приобретений. Святой апостол Павел сказал: *Должны есмь не плоти, еже по плоти жити. Сущии же во плоти Богу угодити не могут. Мудрование бо плотское смерть есть*. Благодать Крещения остается без действия, как светлое солнце, закрытое тучами, как драгоценный талант, закопанный в землю. Грех начинает действовать в нас со всей силой и еще сильнее, нежели до принятия Крещения, сообразно тому, в какой степени мы предаемся греховности. Но данное нам сокровище духовное не отнимается от нас окончательно до самой смерти, и мы можем раскрыть его снова во всей силе и славе покаянием. Раскаяние в греховной жизни, печаль о грехах произвольных и невольных, борьба с греховными навыками, усилие победить их и печаль о насильном побеждении ими, принуждение себя к исполнению всех евангельских заповедей — вот наша доля. Нам предлежит испросить прощение у Бога, примириться с Ним, верностью к Нему загладить неверность, дружество со грехом заменить ненавистью ко греху. Примирившимся

свойственна святая любовь. Не столько мы ищем ее, сколько Бог ищет, чтобы мы сделались способными принять ее, и приняли ее»²⁴.

Итак, наиболее важным моментом для апостола Павла является то, что стать христианином — значит вступить в личное и жизненно важное единение с Иисусом Христом. Соединение со Христом через веру невидимым образом запечатлевается Святым Духом, а видимым образом символизируется и скрепляется Крещением. «А если Дух Его, коего вы восприняли в себя чрез Крещение, дарами Своими, вселится в вас, то Он оживотворит и смертное тело ваше ради живущаго Духа Его в вас»²⁵.

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ НЕДЕЛИ И СЕДМИЦЫ ВЕЛИКОГО ПОСТА: ИДЕЙНЫЙ СМЫСЛ БОГОСЛУЖЕНИЙ

Великий пост — особое время в жизни каждого христианина. Сугубая важность, исключительность Святой Четыредесятницы отражена прежде всего в богослужениях этого периода. Великопостные особенности вводятся в богослужения задолго до начала самого Великого поста — в течение подготовительных Недель и седмиц. Церковь, как чадолюбивая мать, постепенно приготавливает верных к постным трудам, поставляя перед их молитвенным взором ярчайшие примеры из Священного Писания. Вот перед нами смиренный мытарь, вот фарисей, безумный в своей гордыни; вот блудный сын и изгнанный из рая прародитель Адам... Все эти образы отрезвляюще действуют на душу, побуждают ее к покаянию. В нашей статье мы попытаемся осмыслить те богословские идеи, которые заложены в подготовительных Неделях и седмицах Великого поста, а также покажем их исключительную ценность для готовящихся вступить на путь борьбы со своими страстями.

Неделя о мытаре и фарисее

*Два человека вошли в храм помолиться:
один фарисей, а другой мытарь... (Лк. 18, 10).*

Свое наименование эта подготовительная Неделя получила от того, что за Литургией в этот день читается евангельская притча о мытаре и фарисее (см.: Лк. 18, 10–14). Подготавливая

²⁴ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. Том II. Слово о страхе Божиим и о любви Божией. М., 2001. С. 63–64.

²⁵ *Ефрем Сирин, прп.* Указ. соч. К Римлянам. Гл. 8. ТСЛ., 1995. С. 34.

людей к вступлению на спасительное поприще Великого поста, Церковь в своем богослужении указывает на истинное начало всякой добродетели — смирение — и на корень любого греха — гордыню. «Не помолимся фарисейски, братия: ибо возносяй себе смирится. Смирим себе пред Богом, мытарски пощением зовуще: очисти ны, Боже, грешныя»¹.

Неделя о мытаре и фарисее является как бы отправной точкой подготовки к Великому посту. Прежде чем призвать верующих к духовным трудам, Церковь в своих богослужбных текстах предостерегает нас от яда гордыни, так как, не отринув эту пагубную страсть, невозможно идти вверх по лестнице добродетелей. В противоположность страсти гордыни нам ставится в пример добродетель смирения, то качество души, которое христианин должен совершенствовать всю свою жизнь.

«Ныне притчею о мытаре и фарисее говорится каждому из нас: не полагайся на свою праведность, подобно фарисею, но всю надежду своего спасения возлагай на беспредельную милость Божию, вопия, подобно мытарю: *Боже, милостив буди мне грешному*». Ибо вот фарисей, кажется, и доброго был поведения, а не был оправдан перед Богом»².

Церковь своими молитвами и песнопениями ставит нас между мытарем и фарисеем, обращая наш мысленный взор то к одному полюсу духовной жизни, то к другому, обличает фарисееву гордыню и возносит мытарево смирение.

«От смирения честь высокотворящую, от возношения же падение видя лютное, мытаревым ревнуй добрым, и фарисейскую злобу возненавидь.

От возношения испражняется всякое благое, от смирения же потребляется всякое злое: еже обლობызаем, вернии, гнушающесе яве образа тщеславнаго»³.

¹ Неделя о мытаре и фарисее, вечерня, 1-й самогласен.

² *Феофан (Говоров), свт.* Путь ко спасению. Письма о христианской жизни. Поучения. М., 2005. С. 634.

³ Неделя о мытаре и фарисее, утренья, канон, п. 1, 2–3.

Эта мысль настойчиво повторяется:

«Тщеславие отщетевае богатство правды, смирение же расточает страстей множество: еже подражающия ны, части покажи мытаревы, Спасе»⁴.

Примечательно, что в большинстве своем молитвословия призывают нас подражать мытарю, и лишь однажды — фарисею.

«Фарисеевы добродетели потщимся подражати, и поревновати мытареву смирению, — но тут же снова творец канона предостерегает нас от гордыни, — во обою ненавиюще безместное мнение, и пагубу падений»⁵.

В песнопении говорится, что фарисей не был лишен добродетелей. Вообще, следует обратить внимание, что богослужбные тексты Триоди в эту Неделю не рассматривают заслуги или недостатки фарисея и мытаря, а ставят перед нашим молитвенным взором прежде всего их духовное состояние.

«Мы привыкли презирать и осуждать фарисея, — говорит в одной из своих проповедей митрополит Сурожский Антоний (Блум), — нам кажется, что сегодняшнее Евангелие дает нам на это право — он будто осужден Самим Христом. Но мы забываем, что надменная праведность фарисея стоила дорогого ему и подобным ему людям. Это были люди подвига и убеждения; по коротким словам, которые сказаны в Евангелии, он постится дважды в неделю, то есть воздаст Богу не только то, что должен бы воздавать по закону, но больше, сверх меры: он дает Богу от своего усердия. И одновременно он дает значительную часть своего дохода нуждающимся, то есть и к людям он обращен каким-то, хоть и суровым, подвигом жизни. Фарисеи были люди, которые были готовы понести тяготу своего подвига; но разбивался этот подвиг о правду Божию на том, что из своего подвига они черпали сознание какой-то мнимой праведности, а любви не достигали»⁶.

⁴ Там же, п. 3, 2.

⁵ Там же, п. 5, 1.

⁶ *Антоний (Блум), митр.* Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Клин, 2009. С. 185.

И вот что говорит владыка Антоний о мытаре:

«Он... был прислужником оккупантов-римлян, которые поработили народ израильский, всячески его притесняли и искали в его же среде таких людей, которые будут только заниматься побором, собирать их дань. И конечно, такие люди были всеми ненавидимы, потому что законом их жизни было вымогательство, была твердость, была жестокость, была беспощадность.

И вот он стал у притолоки, зная, что по правде людской и по правде Божией он заслуживает ту же беспощадную жестокость, какую он сам применяет изо дня в день; и он стал там, бия себя в грудь, ибо знал, что заслужить никакого милосердия нельзя, — милосердие не заслуживается, никакого милосердия купить нельзя — его только вымолить можно; оно может прийти как чудо, как непонятное, совершенно неожиданное чудо... Он стоит весь в грехе своем... надеясь, что до края этого храма, до края праведности и через край ее перельется милость, жалость, сострадание, милосердие, что с ним случится незаслуженное и невозможное»⁷.

Если мы обратимся к аскетическим творениям святых отцов, то и там найдем многочисленные свидетельства о том, насколько коварна гордыня и какими изощренными путями действует она на человеческую душу. Например, святой Иоанн Лествичник пишет:

«3 ...Весьма часто сия страсть получает пищу от благодарения, ибо она сначала не склоняет нас бесстыдно к отвержению Бога. Видел я людей, устами благодаривших Бога и возносившихся в мыслях своих. О сем ясно свидетельствует фарисей, сказавший: *Боже, благодарю Тя* (Лк. 18, 11).<...>

28. От гордости происходит забвение согрешений, а память о них есть ходатай смиренномудрия.

29. Гордость есть крайнее убожество души, которая мечтает о себе, что богата, и, находясь во тьме, думает, что она во свете.

⁷ Антоний (Блум), митр. Указ. соч. С. 186.

31. Гордый подобен яблоку, внутри сгнившему, а снаружи блестящему красотою. <...>

33. Тьма чужда света, и гордый чужд всякой добродетели»⁸.

Так, мы видим и из песней канона и из слов святого Иоанна Лествичника, что победить гордыню можно не иначе, как подражая мытарю, то есть с искренним покаянием и смирением вопия к Богу: Боже, милостив буди мне, грешному!

Наряду с решительным осуждением гордости в песнях канона содержится похвала смирению и призыв к стяжанию этой добродетели:

«Смирения аки лествицею употребився образом мытарь, к небесней высоте возвысися...»⁹.

«Воздыханию мытареву вси поревнуим, и Богу беседующее, теплыми слезами возопием Ему: Человеколюбче, согрешихом, Благоутробне Щедрый, очисти и спаси»¹⁰.

Что же за добродетель смирение? Святой Иоанн Лествичник говорит о ней так:

«5 ...Когда же смиренномудрие, сия **царица добродетелей**, начнет преуспевать в душе нашей духовным возрастом, тогда не только за ничто почитаем наши все добрые дела, но и вменяем их в мерзость, думая, что мы ежедневно прилагаем к бремени наших грехов неведомым для нас расточением и что богатство дарований, которые получаем от Бога и которых мы недостойны, послужат к умножению наших мучений в грядущем веке. Посему ум бывает в то время не окрадом, затворившись в ковчеге смирения, и только слышит вокруг себя топот и игры невидимых татей, но ни один из них не может ввести его в искушение; ибо смирение

⁸ Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Слово 23. О безумной гордости // Аскетика. М., 2008. Т. 1. С. 207.

⁹ Неделя о мытаре и фарисее, утренняя, канон, п. 7, 2.

¹⁰ Там же, п. 8, 4.

есть такое хранилище сокровищ, которое для хищников неприступно. <...>

56. Кто просит от Бога меньше того, чего он достоин, тот, конечно, получит более, нежели чего стоит. Об истине сего свидетельствует мытарь, просивший отпущение грехов и получивший оправдание. Разбойник также просил только, чтобы Господь помянул его во Царствии Своем, но он первый получил весь рай в наследие»¹¹.

Богослужebные тексты этой Недели содержат, помимо примера мытаря, еще один величайший пример смирения Христа перед Своими учениками. Наш молитвенный взор устремляется далеко-далеко, даже за пределы Святой Четырнадцатницы, и обращается на четверг Страстной седмицы, когда Господь, встав от Вечери, омыл ноги Своим ученикам.

«К божественному возношения присно возводя нас Спас и Владыко, восокотворное показа смирение: ноги бо учеником Своима рукама обмы»¹².

И снова, уже в 6-й песни:

«Показал еси, Владыко, Твоим учеником восокотворное смирение, лентием препоясан по чреслом, нозе умыл еси, и сему образу подражати повелел еси»¹³.

Вот что мы находим относительно этого примера у святого Иоанна Лествичника:

«58. Господь наш, зная, что добродетель души сообразуется с наружными поступками, взяв лентий, показал нам пример к обретению пути смирения; ибо душа уподобляется действиям телесным и соображается и соглашается с тем, что делает тело»¹⁴.

И будто специально для христиан, которые находятся в преддверии Великого поста, святой Иоанн Лествичник говорит:

¹¹ Иоанн Лествичник, *прп.* Указ. соч. С. 239.

¹² Неделя о мытаре и фарисее, утренья, канон, п. 4, 5.

¹³ Там же, п. 6, 4.

¹⁴ Иоанн Лествичник, *прп.* Указ. соч. С. 239.

«67. Если ты вооружаешься против какой-либо страсти, то возьми себе в помощь **смирномудрие**, ибо она наступит на *астиду* и *василиска*, то есть на грех и отчаяние, и поперет *льва* и *змия* (Пс. 90, 13), то есть диавола и змия плотской страсти»¹⁵.

Отринуть гордыню и вооружиться смирением призывает нас и все устроение первой подготовительной Недели Великого поста.

Завершая разговор о духовном значении богослужения первого дня пения Постной Триоди, отметим одну из самых заметных богослужebных особенностей, которая характерна для почти всех воскресных дней данного периода. На утрени, начиная с Недели о мытаре и фарисее и заканчивая 5-й Неделей Великого поста, после Евангелия, пения «Воскресение Христово видевшее» и чтения 50-го псалма поются покаянные тропари, в которых покаянное чувство выражается с особой силой и глубиной. На «Слава»: «Покаяние отверзи ми двери...» (вместо: «Молитвами апостолов...»). «И ныне»: «На спасения стези...» (вместо «Молитвами Богородицы...»). Затем «Помилуй мя, Боже...» и «Множество содеянных мною лютых...».

Седмица после Недели о мытаре и фарисее сплошная, или «всеядная», во обличения этим горделивого поста фарисея. В Типиконе сказано: миряне же ядят мясо, развращающее оных веление толика ереси¹⁶.

Неделя о блудном сыне

*...Сын мой был мертв и ожил,
пропадал и нашелся (Лк. 15, 24).*

В эту Неделю евангельской притчей (см.: Лк. 15, 11–32), от которой получила свое название и сама Неделя, Церковь показывает нам пример неисчерпаемого милосердия Божия ко всем грешникам, которые с искренним раскаянием обращаются

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Типикон. Глава 49. О Четырнадцатнице.

к Богу, и указывает на то, что никакой грех не может победить человеколюбие Божие.

«Эта притча о многообразном грехе и одновременно о самой сущности греха, — говорит митрополит Сурожский Антоний (Блум). — Открывается притча грехом в его наготe, в его абсолютности, в его дикой беспощадности. Младший сын приходит к отцу: он полон сил, полон желаний, он полон жажды жить, и не вмещается эта жажда, это желание, эта похоть жизни в рамки обычной домашней жизни. И не может он больше ждать, и отцу своему он говорит: Отец, ты зажился; пока ты умрешь, во мне увянет жизнь... Умри, умри для меня, будь как мертвый! Ты мне не нужен, но то, что я могу от тебя получить, я могу теперь получить. <...>

Так говорим и мы по отношению к Богу; не так грубо, не так прямо, но так же жестоко. Все от Бога берем и уносим на страну далече, растратить, прожить... И идем, и живем, и богаты какое-то время; а потом беднеем, истощается украденное из Царства Небесного, унесенное, прибереженное, расточаемое»¹⁷.

Если в предыдущую Неделю богослужебные тексты поставляли нас между двумя полюсами духовной жизни, между мытарем и фарисеем, делая нас как бы только наблюдателями смиренного плача первого и безумной гордыни второго, то в Неделю настоящую Церковь в своих молитвах ставит каждого из нас на место блудного сына.

«Иисусе Боже, кающаяся прими ныне и мене, яко блудного сына, все житие в лености живша, и Тебе прогневавшая»¹⁸.

«Отеческия славы Твоя удалихся безумно, в злых расточив еже ми предал еси богатство. Темже Ти блуднаго глас приношу: согреших пред Тобою, Отче Щедрый, прими мя кающаяся, и сотвори мя яко единого от наемник Твоих»¹⁹.

¹⁷ Антоний (Блум), митр. Указ. соч. С. 195.

¹⁸ Неделя о блудном сыне, утренняя, канон, п. 1, 1.

¹⁹ Там же. Утренняя, кондак.

Вообще, образы мытаря и фарисея тесно связаны с образами блудного и старшего сыновей. «Два сына — это грешники и мнимые праведники — книжники и фарисеи, — пишет архиепископ Аверкий (Таушев). — ...Старший брат, гневающийся на отца за милосердие к младшему брату, — это живой образ книжников и фарисеев, гордых своим внешне точным и строгим исполнением закона, но в душе холодных и бесщедных, хвастающихся исполнением воли Божией, но не желающих иметь общения с кающимися мытарями и грешниками»²⁰.

На тесную связь настоящей Недели с Неделей о мытаре и фарисее указывают нам и некоторые песнопения канона, например:

«Яко разбойник вопию: помяни мя, яко мытарь умилился, бию в перси, и зову ныне: очисти, якоже блудного прими мя Всещедрый, от всех зол моих, Всецарю, яко да пою Твое крайнее снисхождение»²¹.

Церковь в своих молитвословиях в Неделю о мытаре и фарисее призывала нас положить твердое основание духовным трудам — отринуть гордыню и исполниться смирения; в Неделю о блудном сыне она указывает нам само начало пути и побуждает нас совершить решительный поворот в своей духовной жизни, зовет вернуться из страны далече в объятия Отца. Как без смирения грешнику невозможно увидеть тьму своих прегрешений, так без того покаяния, какое нам являет блудный сын, нельзя продвинуться ни на шаг в борьбе со страстями. Тот покаянный жизненный переворот, который произошел с блудным сыном, и является основным мотивом богослужения настоящей Недели.

«И вот он приходит в себя, — читаем мы у архиепископа Аверкия (Таушева) о том чуде духовного сокрушения, которое

²⁰ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2010. С. 224–226.

²¹ Неделя о блудном сыне, утренняя, канон, 9-я песнь, 2-й тропарь.

произошло с блудным сыном. — «Пришед же в себя» — это чрезвычайно выразительный оборот речи. Как больной, выздоравливая после тяжелой болезни, сопровождающейся потерей сознания, приходит в себя, так и грешник, весь объятый грехом, может быть уподоблен такому больному, потерявшему сознание, ибо он уже не сознает требований закона Божия и совесть в нем как бы замирает. Тяжкие последствия греха в соединении с внешними бедствиями наконец заставляют его очнуться: он как бы просыпается, приходит в себя от прежнего бессознательного состояния, и трезвое сознание к нему возвращается, человек начинает видеть и понимать всю бедственность своего состояния и ищет средство к выходу из него. «Встану, пойду к отцу моему» — это решимость оставить грех и покаяться»²².

Святые отцы, авторы аскетических творений, также ставили этот покаянный переворот на первое место, считали его первой ступенью в лестнице духовного совершенствования. В монашестве решительное и бесповоротное возвращение из страны далече в отчий дом выражено в максимально полной и глубокой форме и называется отречением от мира. С отречения от мира начинается монашеский путь.

Примечательно, что чинопоследование пострижения в малую схиму в некоторых моментах тесно перекликается с богослужением Недели о блудном сыне. Например, поется тропарь: «Объятия Отча отверсти ми потщися, блудно мое иждих житие, на богатство неизследываемое взирая щедрот Твоих, Спасе. Ныне обнищавшее мое да не презриши сердце, Тебе бо, Господи, со умилением зову: согреших, Отче, на небо и пред Тобою».

Игумен вопрошает отрекающегося от мира: «Что пришел еси, брате, припадая к святому жертвеннику и святой дружине сей?».— «Желая жития постническаго, честный отче»,— от-

²² Аверкий (Таушев), архиеп. Указ. соч. С. 225.

вечает постригаемый²³. То есть мы видим и в чине пострижения в малую схиму, что житие постническое предваряется отречением от мира, или покаянным переворотом²⁴.

Конечно, аскетические творения написаны прежде всего для монахов, и отречься от мира во всей полноте этого выражения многие из нас не могут, но эту высоту отречения, явленную теми, кто решился на монашеский путь, полезно видеть каждому. Для мирянина отречение от мира будет заключаться в том, чтобы он перестал поклоняться «сладостем телесным»²⁵, прекратил работать «страстным изобретением»²⁶ и омрачаться «тлетворными помышленьми»²⁷, а со всей

²³ См.: Требник. 1897 год. Последование великого и ангельского образа.

²⁴ Первая глава «Душеполезных поучений» прп. аввы Дорофея называется «Об отвержении мира»; первое Слово «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника носит название «Об отречении от жития мирского». Вот что мы читаем в первой главе «Подвижнических слов» прп. Исаака Сирина (глава эта, кстати, называется «Об отречении от мира и житии монашеском»):

«Никто не может приблизиться к Богу, если он не удалится от мира. Удалением же называю не переселение из тела, но устранение от мирских дел. В том и добродетель, чтобы человек не занимал ума своего миром. Сердце не может пребывать в тишине и без мечтаний, пока чувства чем-нибудь заняты; телесные страсти не приходят в бездействие и лукавые помыслы не оскудевают без пустыни» (*Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 1. «Об отречении от мира и житии монашеском»).

Преподобный Макарий Египетский пишет о том, что христианину предстоит двоякая брань: внешняя и внутренняя, причем брань внешнюю он называет также отречением от мира: «Кто хочет истинно благоугождать Богу... тому должно вести брань в подвигах и борениях двоякого рода, именно: в видимых делах мира сего удаляться от земных развлечений, от любви к мирским связям и от греховных страстей, а в делах сокровенных бороться с самими духами злобы, о которых сказал апостол: *наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 12)» (*Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послания и слова. Беседа 21).

²⁵ Неделя о блудном сыне, утренья, канон, п. 7, 1.

²⁶ Там же, п. 7, 1.

²⁷ Там же, п. 8, 3.

решимостью и покаянными слезами устремился «от страны дальния греха»²⁸ в «объятия Отча»²⁹, умоляя Господа: «Сотвори мя яко единого от наемник Твоих»³⁰.

Наконец, стоит обратить внимание на еще одну богослужебную особенность: на утрени в Неделю о блудном сыне и затем в Неделе мясопустную и сырную, после пения полейных псалмов (134 и 135) «Хвалите Имя Господне» и «Исповедайтесь Господеви» поется также псалом 136 «На реках Вавилонских», с «аллилуиею красную». «Этим псалмом грешный человек побуждается к осознанию своего несчастного состояния в плену греха и дьявола, подобно иудеям, осознавшим свое горькое положение в плену Вавилонском и раскаявшимся»³¹.

Суббота мясопустная

*Во всех делах твоих помни о конце твоём,
и вовек не согрешишь* (Сир. 7, 39).

В Субботу мясопустную перед воспоминанием Страшного Суда Христова, на котором предстанут все живые и умершие, Церковь совершает поминовение всех усопших православных христиан.

«Из мертвых восстанием Твоим, Христе, не ктому смерть обладает умершими благочестно. Темже молимся прилежно: рабы Твоя упокой во дворах Твоих, и в недрах Авраама, от Адама даже до днесь, послужившие Тебе чисто, отцы и братию нашу, други вкупе и сродники, всякого человека, в житии послуживша верно, и к Тебе преставльшася многовидно и многообразно, Боже, и сподоби я Небесного Царствия Твоего»³².

²⁸ Неделя о блудном сыне, утрени, канон, п. 3, 3.

²⁹ Там же, седален.

³⁰ Там же, кондак.

³¹ См.: Шиманский Г.И. Литургика: Учебное пособие для духовных семинарий. М., 2002, С. 171.

³² Суббота мясопустная. Вечерня, стихира на «Господи, воззвах».

В синаксаре Субботы мясопустной мы читаем подробное объяснение идеи богослужения этого дня: «В этот день божественные отцы установили совершать память всех от века во благочестии скончавшихся людей по таковой причине.

Поскольку многие умерли внезапно во время странствия, в море или непроходимых горах, в бурных потоках, пропастях, от болезней и голода, от пожара, во льдах, на войне, от холода или претерпев какую-либо другую смерть, они, так же как нищие и убогие, не были отпеты. Божественные отцы, движимые человеколюбием, постановили Соборной Церкви совершать общую память всех усопших, приняв это от святых апостолов, чтобы ныне помолиться и о тех, кто по какой-либо причине не получил установленного поминовения, являя, что это (церковное поминовение) приносит им великую пользу. Так Божия Церковь совершает память одновременно всех душ (усопших).

Во-вторых, поскольку в завтрашний день будет вспоминаться Второе Христово Пришествие, то уместно сотворить и память душам (всех некогда живших), умоляя Страшного и нелицеприятного Судию явить им обычную милость и сподобить их обетованного блаженства»³³.

Кроме того, поминовение усопших благотворно влияет и на душу самого молящегося, напоминая о конечности земного бытия. «Мысль о конце нашей жизни при воспоминании об уже отошедших в вечность отрезвляюще действует на каждого, кто забыл о вечности и прилепился всей душой только к тленному, мимотекушему»³⁴.

Эта мысль с особой яркостью и глубиной повторяется в песнопениях мясопустной Субботы: «Приидите прежде конца, вси братие, персть нашу видяще, и естества нашего немощное, и худость нашу и конец узрим, и органы сосуда плотяного,

³³ Синаксарь в Субботу мясопустную. [Электронный ресурс]. Электрон. ст. Режим доступа: <http://azbyka.ru/dictionary/17/sinaksar1-all.shtml#d1>.

³⁴ Шиманский Г.И. Указ. соч. С. 173.

и яко прах человек, снедь червем и тление, яко сухия кости наша всяко не имущия дыхания. Во гробы вникнем. Где слава? Где доброта зрака? Где благоглаголивый язык? Где брови? Или где око? Вся прах и сень, темже пощади, Спасе, всех нас»³⁵.

Приводя в тропарях канона различные случаи внезапной смерти, Церковь напоминает нам, что мы не знаем ни дня, ни часа своей кончины, а раз так, то должны быть в любой миг готовыми предстать перед Богом и дать на Его Страшном Суде ответ о своих земных деяниях.

«Вся призираяй плотския долги наша, Спасе наш, во всяком возрасте всего рода человека, пред Судищем Твоим постави неосуждены, Тебе Создателю отвечающия»³⁶.

Внезапность и даже нелепость смерти является одним из основных смысловых мотивов богослужения Субботы мясопустной. Исчислением самых различных видов смерти нам как бы показывается, что жизнь наша может оборваться в самых непредвиденных обстоятельствах. И предупредить эти обстоятельства невозможно, не может человек знать, где настигнет его смерть, это и не наше дело, а наша задача — быть готовыми предстать перед Христом.

«Некоторые испытывают и недоумевают, почему Бог не даровал нам предведения смерти, если воспоминание о ней столь благотворно для нас? Эти люди не знают, что Бог чудным образом устраивает через это наше спасение.

Ибо никто, задолго предузнавши время своей смерти, не спешил бы принять крещение или вступить в монашество, но каждый проводил бы всю жизнь свою в беззакониях и на самом уже исходе из сего мира приходил бы ко крещению или к покаянию (но от долговременного навыка грех делался бы в человеке второю природою, и он оставался бы совершенно без исправления)»³⁷.

³⁵ Суббота мясопустная, утренняя, 1-я стихира на хвалитех.

³⁶ Там же, канон, п. 1, 5.

³⁷ *Иоанн Лествичник, прп.* Указ. соч. Слово 6. О памяти смерти // Аскетика. Т. 1. С. 182.

О тесной связи памяти смертной и поста преподобный Иоанн Лествичник говорит следующее: «Живая память смерти пресекает невоздержание в пище, а когда сие пресечено со смирением, то вместе отсекаются и другие страсти»³⁸.

Почему же память смертная так отрезвляюще воздействует на душу человеческую? Здесь дело не только в трепете перед грядущим Страшным Судом (хотя, конечно, в первую очередь в этом, но о Страшном Суде мы будем говорить ниже), но и в страхе перед той участью, которой душа подвергается сразу после смерти, еще до Страшного Суда.

«Когда душа человеческая выйдет из тела, тогда совершается при сем великое некое таинство, — пишет преподобный Макарий Египетский. — Ибо если повинна она в грехах, то приходят толпы демонов, и недобрые ангелы и темные силы поемлют душу ту и берут в собственную свою область. И никто не должен удивляться сему; потому что, если душа в сей жизни, находясь в веке сем, им подчинялась и повиновалась и была их рабой, то тем паче удерживается ими и в их остается власти, когда отходит от мира. А что касается до благой части, то должен ты представлять себе, что дело бывает так. При святых рабах Божиих еще ныне пребывают Ангелы, и святые духи их окружают и охраняют. И когда отходят от тела, тогда лики Ангелов приемлют души их в собственную область, в чистый век, и таким образом приводят их ко Господу»³⁹.

Исходя из вышесказанного, автор возьмет на себя смелость предположить, что памятование о смерти, которым пронизано все богослужение Субботы мясопустной, есть напоминание о так называемом частном суде, то есть том суде, которому души человеческие подвергнутся сразу после смерти. Как частный суд совершается прежде Суда всеобщего, так Суббота мясопустная предваряет Неделю о Страшном Суде.

³⁸ Там же.

³⁹ *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послания и слова. Беседа 22 // Аскетика. М., 2008. С. 649–650.

В Послании Восточных Патриархов (чл. 18, «О мздовоздаянии после частного суда») сказано: «Веруем, что души умерших блаженствуют или мучаются по делам своим. Разлучившись с телом, они тотчас переходят или к радости, или к печали и скорби; впрочем, не чувствуют ни совершенного блаженства, ни совершенного мучения, ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общему воскресении, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно»⁴⁰.

Напрямую в молитвословиях этого дня о частном суде не говорится, но все заупокойные богослужения Церкви основаны на вере в то, что по молитвам верующих можно изменить или облегчить участь умерших до последнего приговора, до Страшного Суда, после которого, как мы знаем, изменение участи будет невозможно.

Итак, Церковь в богослужении Субботы мясопустной, призывая верующих к поминовению умерших и напоминая о внезапности смерти, побуждает нас незамедлительно встать на путь изменения своей жизни, не откладывать покаянные труды на потом, дорожить *временем, потому что дни лукавы* (Еф. 5, 16).

В конце утрени постепенно, наряду с поминовением усопших, в молитвословия включается напоминание о грядущем Суде Христовом. То есть происходит некий переход от богословских идей Субботы мясопустной к идеям, содержащимся в богослужении Недели о Страшном Суде.

«Рукою Твоею создавший Адама, и поставивший предел тления и мертвости, Спасе, и жизни во благодати, тление же пременивший, к первой преложив жизни, Сам рабы Твоя, Владыко, яже приял еси от нас, с праведными упокой, и в лице избранных: и сих имена написав в книзе животней, и воскре-

⁴⁰ Послание Патриархов Восточно-Кафолическия Церкви о православной вере (1723 г.) [Электронный ресурс]. Электрон. ст. Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1347>

сив во гласе Архангелове, и трубы шуме, сподоби я Небесного Царствия Твоего»⁴¹.

Общий идейный смысл богослужения Недели о Страшном Суде

Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся перед Ним все народы; и отделит одних от других... (Мф. 25, 31–32).

Мясопустная неделя посвящена воспоминанию Страшного Суда, который Господь будет вершить над живыми и мертвыми (см.: Мф. 25, 31–46), дабы грешники по грубости своей духовной природы в надежде на неизреченное милосердие Божие не пребывали в беспечности и нерадении о своем спасении.

Седмица после Недели о блудном сыне и заключающая ее неделя называются мясопустными потому, что по истечении этого периода верные уже не вкушают мяса. Само воскресенье называется также «мясопуст» (данный славянский термин представляет собой перевод греческого названия *Αλόκρεως*, которое толкуется как *αλοχή κρέατος*, что в буквальном смысле означает «воздержание (от) мяса»)⁴².

«В сей день совершаем память Второго и Страшного Пришествия Христова, которую святые отцы поместили после двух притч, чтобы кто-нибудь, узнав из них о Божием человеколюбии, не жил в лености, рассуждая так: человеколюбив Бог, и когда я оставлю грех, то мне будет легко всё исправить.

Определили же здесь (вспоминать) этот Страшный день, чтобы возвести к добродетели живущих в лености, устранив смертью и ожиданием будущих мук, (научая) не только надеяться на

⁴¹ Суббота мясопустная, утренья, 3-я стихира на хвалитех.

⁴² Κυριακή «της Αλό- κρεω» [Электронный ресурс]. Электрон. ст. Режим доступа: <http://www.monipetraki.gr/triodio3.html>

человеколюбие Божие, но и иметь в виду, что Он — Праведный Судия и воздает каждому по делам его. Кроме того, после отшествия душ подобает прийти и Судии, — некоторым образом этого служит и настоящий праздник. Поскольку же теперь поистине полагается конец всем праздникам, так как день тот станет последним из всех, — то заметь, что к предстоящей Неделе будет приурочено начало мира и Адамово изгнание из рая, а к нынешней — конец всех дней и самого мира»⁴³.

Итак, основной идеей богослужения Недели мясопустной является напоминание о грядущем Страшном Суде и о том, что всем нам придется на нем дать ответ о содеянном. Эта мысль очень ярко и всестороннее излагается в стихирах и тропарях данной Недели.

«Возгласят трубы, и источатся гробы, и воскреснет человеческое все естество трепещущее, добрая содеявшии, в радости радуются, чающее мзду восприяти; согрешившии же трепещут, люте рыдающе, в муку посылаеми, и от избранных различаеми. Господи славы, ущедри нас яко Благий, и части сподоби возлюбивших Тя»⁴⁴.

Молитвословия Мясопустной недели состоят по смыслу в основном из двух частей: в первой описывается Второе и Славное Пришествие Христово, сам Страшный Суд и его последствия, а во второй возносятся пламенные мольбы о помиловании.

Например, в 6-й стихире на «Господи, воззвах» мы слышим сначала:

«Егда поставятся престолы и отверзнутся книги, и Бог на Суде сядет, о кий страх тогда Ангелом предстоящем в страхе, и реце огненной влекущей! Что сотворим тогда во многих гресех повиннии человецы? Егда же услышим зовуща Его, благо-

⁴³ Синаксарь в Неделю мясопустную. [Электронный ресурс]. Электрон. ст. Режим доступа: <http://azbyka.ru/dictionary/17/sinaksar1-all.shtml#d1>.

⁴⁴ Неделя мясопустная, вечерня, 4-я стихира на «Господи, воззвах».

словенные Отца в Царство, грешныя же отсылающа в муку: кто потерпит страшнаго онаго изречения?..».

И вторая часть, где мы слышим мольбу о помиловании:

«...Но Едине Человеколюбче Спасе, Царю веков, прежде даже кончина не приспееет, покаением обратив, помилуй мя».

Та же форма применяется и во многих тропарях канона:

«Нестерпимый, Господи, гнев, како стерплю Суда Твоего, преслушав Твое повеление? Но пощади, пощади мя в час Суда»⁴⁵.

«Во Страшнем, Христе, Пришествии Твоем, егда явишися с небесе, и поставятся престолы, и книги разгнутся: пощади, пощади тогда, Спасе, создание Твое»⁴⁶.

Некоторые тропари канона носят чисто покаянный характер. Например: «Обратися, душе, покайся, открий сокровенныя, глаголи Богу, вся введущему: ты веси моя тайная, Едине Спасе, но Сам мя помилуй, якоже поет Давид, по милости Твоей»⁴⁷.

Господь наш Иисус Христос в молитвословиях Недели мясопустной именуется то Строгим Судьей, то Милостивым Отцом и Спасителем.

«Господь грядет грешныя мучити, праведныя же спасти: восплачемся, и возрыдаим, и примем чувство онаго дне, вонь же безвестная и тайная открыв, человеком отдаст по достоянию»⁴⁸.

«Всех Судие Боже мой и Господи, да услышу тогда гласа Твоего вожделенного, да увижду свет Твой великий, да узрю славу Твою, радуясь во веки»⁴⁹.

В первой стихире на хвалитех Господь именуется Неумытным Судией. «Неумытный» — прилагательное от слова

⁴⁵ Неделя мясопустная, утренняя, канон, п. 3, 4.

⁴⁶ Там же, п. 6, 1.

⁴⁷ Там же, п. 7, 6.

⁴⁸ Там же, п. 9, 1.

⁴⁹ Там же, п. 8, 4.

«мыто», что значит «дань, налог». От этого слова образован известный всем термин «мытарь», образ которого часто встречается в евангельском тексте. Например, апостол Матфей до своего призвания на служение Иисусом Христом был мытарем, то есть взимал налог с иудеев в пользу римских властей. Однако в приведенном нами песнопении, скорее всего, употребление этого термина связано с идеей подкупа. Называя Господа Неумытным Судией, творец стихир имеет в виду, что Иисус Христос — Судья нелицеприятный, неподкупный, от Его праведного Суда невозможно будет откупиться никаким мытом, никакой данью, нас могут оправдать только личные добродетели.

На Страшном Суде предстанут все — цари и простолюдины, бедные и богатые, но денежное состояние и социальный статус не будут иметь никакого значения. Даже наши близкие нам не смогут помочь, каждый будет отвечать сам за свои дела. Эта мысль настойчиво повторяется.

«Князь и вождь тамо вкупе, богатый и бесславный, великий купно и малый исправится равно: горе комуждо прочее неуготовленному»⁵⁰.

«Тамо вкупе князь и вождь, нищий и богатый, душе, ни отец возможет, ни мати помогающи, ни избавляй брат осуждения»⁵¹.

Таким образом, мы видим, что ни власть, ни богатство, ни родные не смогут нам помочь на Страшном Суде Христовом, но только наши дела способны оправдать нас и сподобить десной участи⁵². Так какие же это дела? Те, которые указаны в евангельском чтении: дела любви и милосердия.

«Царство Небесное праведники наследуют за дела любви и милосердия к ближним, — пишет архиепископ Аверкий (Таушев). — О вере здесь не упоминается, ибо она уже предпо-

⁵⁰ Неделя мясопустная, утренняя, канон, п. 5, 4.

⁵¹ Там же, п. 6, 3.

⁵² Ср. с эксапостиларием канона.

лагается самими делами любви, которые суть плоды веры (см.: Ин. 13, 35; 1 Кор. 13, 1). Равно и молитва и все прочие подвиги веры не упоминаются, потому что без них невозможна истинная любовь к ближнему и искренние, нелицемерные дела милосердия. Говорится только о делах милосердия потому, что они доказывают истинную веру и благочестие христианина»⁵³.

Итак, когда мы приблизились вплотную к Великому посту, ибо после Недели мясопустной уже не вкушается мясо, Церковь в своих молитвословиях указывает нам на то, какие плоды должен принести истинный пост — это дела любви и милосердия. Для того чтобы стяжать любовь и сделать сердце отзывчивым и деятельно сострадательным, мы и совершаем все наши духовные труды.

Общий идейный смысл богослужения Сырной седмицы

*Когда поститесь, не будьте унылы,
как лицемеры (Мф. 6, 16).*

Последняя подготовительная ко Святой Четырдесятнице седмица называется сырной (в просторечии — Масленицей), так как церковный Устав разрешает во все дни этой седмицы (в том числе в среду и пятницу, то есть эта седмица сплошная) употреблять сырную пищу (сыр, масло и яйца и др., то есть любую скоромную пищу, кроме мяса). По этой же причине венчающая эту седмицу неделя называется сыропустной, так как в этот день перед началом Великого поста завершается вкушение сырной пищи.

«О сырной же (седмице) некоторые говорят, что ее установил император Ираклий, — а раньше она была мясоястной, — ибо он, шесть лет воюя с Хозроем и персами, дал обет Богу: если одолеет их, учредить такую (седмицу), по уставу среднюю между мясоедом и постом, — что и исполнил.

⁵³ Аверкий (Таушев), архиеп. Указ. соч. С. 278–279.

Я же думаю, что, может быть, и так произошло, а может быть, и она была задумана святыми отцами ради некоторого приготовления, чтобы мы, сразу перейдя от мяса и обильной пищи к крайнему воздержанию, не унывали и, кроме того, не повредили телу, но, медленно и понемногу отказываясь от жирной и сладкой пищи, как не привыкшие к узде кони, через отнятие пищи восприняли и удила поста.

Таким образом, как душу (отцы) настроили притчами, так же искусно позаботились и о теле, понемногу удаляя препятствия к посту»⁵⁴.

Важно отметить, что именно с понедельника Сырной седмицы Триодь начинает употребляться ежедневно за богослужением (до этого дня песнопения Триоди присутствовали только в богослужениях воскресных дней и Субботы мясопустной, тогда как богослужения в седмичные дни совершались по обычному чину по Октоиху и Минее). Сами богослужения приобретают покаянный колорит и уже отдаленно напоминают великопостный чин, что, в частности, выражается в пении самогласных стихир на стиховне и трипеснцев на утрене. Кроме того, показательной особенностью Сырной седмицы является чтение Великого славословия даже в дни полиелейных и бденных праздников (см. Марковы главы праздников 30 января и 24 февраля).

В песнопениях Сырной седмицы Святая Церковь указывает нам на то, что мы стоим уже в самой преддверии Великопостного поста и призывает нас постепенно, но ревностно приступить к духовным трудам:

«Отверзошася Божественного покаяния преддверия. Приступим усердно, очистившее телеса, брашен и страстей отложение творяще, яко послушницы Христа, призвавшего мир в Царствие Небесное, десятины всего лета приносяще всех Царю, яко да и воскресение его любовью узрим»⁵⁵.

⁵⁴ Синаксарь в субботу сыропустную. [Электронный ресурс]. Электрон. ст. Режим доступа: <http://azbyka.ru/dictionary/17/sinaksar1-all.shtml#d1>.

⁵⁵ Понедельник Сырной седмицы. Утренняя, седален.

«Покаяния печь усердно возжжем, и сласти в ней попадим вся телесные...»⁵⁶

В тропарях канонов Сырная седмица называется «предпразднством воздержания», «предпутием поста»⁵⁷, «началом умиления и покаяния, злых отчуждение и страстей воздержание»⁵⁸, «начатком жития чистоты»⁵⁹, «входным временем поста»⁶⁰ и т. д.

В понедельник Сырной седмицы Церковь напоминает о величайшей трагедии в истории человечества — грехопадении прародителей: «Адаму праотцу преступлением поревновав, изгнан бых от сладости окаянный. Темже припадаю Ти в покаянии и плачи: Господи, спаси мя»⁶¹.

В среду и пятницу Сырной седмицы богослужения имеют характерные для великопостного чина элементы (великое повечерие, на утрене вместо «Бог Господь...» поется «Аллилуиа», в конце каждого богослужения произносится молитва святого Ефрема Сирина с земными поклонами), хотя и несколько отличаются от служб в седмичные дни Святой Четыредесятницы. Божественная Литургия в эти два дня не совершается.

В среду Сырной седмицы на утрене из Триоди читается канон преподобного Андрея Критского. В этом творении нам приводятся многочисленные примеры постнических подвигов ветхозаветных праведников. Но в 1-м тропаре 1-й песни канона перед нашим молитвенным взором возникает образ Христа, постившегося сорок дней, прежде чем выйти на Свое общественное служение: «Постяся

⁵⁶ Пятница Сырной седмицы. Утренняя, канон, п. 8, 1.

⁵⁷ Понедельник Сырной седмицы. Утренняя, канон, п. 1, 1.

⁵⁸ Там же, п. 1, 3.

⁵⁹ Пятница Сырной седмицы. Утренняя, канон, п. 5, 1.

⁶⁰ Там же. Утренняя, канон, п. 8, 2.

⁶¹ Понедельник Сырной седмицы. Утренняя, канон, п. 1, 2.

Господь человечески, ко изображению нашему, побеждает искусителя, показуя наше, и пределы подписуя нам»⁶².

Затем идет яркое и емкое повествование о том, каких духовных благ сподоблялись ветхозаветные праведники через подвиг поста: «Моисей божественный в Синаи, воздержанием Богу лицом к лицу глаголати сподобися: тому вернии поревнуим»⁶³.

«Чудные Енох воздержанием преложиися от земли: тому образоревнующе преложимся от тли к животу»⁶⁴.

«Авраам добродетелию и страннолюбием Троицу прият, ангельски пришедшую»⁶⁵.

«Иону в ките честное спасе пощение иногда: постимся убо от сердца, и убежим онаго в геене тления»⁶⁶.

Итак, мы видим, что каждая песнь канона начинается с описания плодов постного подвига какого-нибудь ветхозаветного праведника.

В Сырную субботу совершается воспоминание всех преподобных отцов, просиявших в подвиге поста.

«В этот день мы совершаем память всех преподобных, мужей и жен, просиявших в посте, <...> чтобы напоминанием об их борениях придать нам сил для поприща (поста), и чтобы мы, имея перед собой их житие как некий образ и путь, получая от них подкрепление и помощь, стремились к духовным подвигам, помышляя, что и они были с нами одного естества. Ибо как воеводы поощряют своих воинов, вооруженных и уже стоящих в строю, речами, знаменами и воспоминанием храбро и доблестно воевавших предков, и воины, укрепляемые этим, воодушевляются

⁶² Среда Сырной седмицы. Утренняя, канон, п. 1, 1.

⁶³ Там же, п. 1, 2.

⁶⁴ Там же, п. 3, 1.

⁶⁵ Там же, п. 4, 1.

⁶⁶ Там же, п. 5, 1.

надеждой на победу, — так ныне премудро творят и богоносные отцы: укрепив к духовным подвигам и мужей, и жен (примером) преподобных, таким образом подводят к постному поприщу, чтобы мы, взирая на их достойное подражание, безгрешное житие, совершали многообразные и различные добродетели, каждый по силам, — преимущественно любовь и сознательное уклонение от неправедных дел и поступков. И пост — это не только диета, но воздержание и языка, и глаз, и от гнева, и, проще говоря, от всякого зла удаление»⁶⁷.

Молитвословия этого дня начинаются воспоминанием основателей монашества преподобных Антония и Евфимия.

«Начальника монашествующих Павла, согласно со Антонием мудрым, и Евфимием воспоим вси, с прочими Отцы: и сих умолим, яко да Христу непрестанно молятся о нас, божественную и всесветлую совершая память их, в песнях славящее Спаса и Господа»⁶⁸.

Примечательно, что каждая песнь канона построена таким образом, что в первом ее тропаре восхваляются все преподобные отцы, то есть соборно, а в остальных тропарях воспеваются подвиг каких-либо отдельно взятых угодников Божиих. Например: «Вси в песнях духовных, в подвигах просиявшия, божественныя Отцы наша воспоим согласно, яже изнесе Египет, Фиваида, и Ливия, всякое место, и град, и страна»⁶⁹.

«Радуйся, монахов первоначальниче, Антоние преславне, Аммуне богоносне, нитрийская славо, Арсение Ангеле, державо безмолвие, и Аммуне духоносне»⁷⁰.

⁶⁷ Синаксарь субботы сырной. [Электронный ресурс]. Электрон. ст. Режим доступа: <http://azbyka.ru/dictionary/17/sinaksar1-all.shtml#d1>.

⁶⁸ Суббота мясопустная, утренняя, седален.

⁶⁹ Там же, утренняя, канон п. 1, 1.

⁷⁰ Там же, п. 1, 2.

**Общий идейный смысл богослужения
Недели сыропустной.
Воспоминание Адамова изгнания**

*И изгнал Адама, и поставил на востоке
у сада Едемского Херувима и пламенный меч
обращающийся, чтобы охранять путь
к древу жизни (Быт. 3, 24).*

В этот день мы совершаем воспоминание изгнания прародителей из рая, которое святые отцы установили перед самым началом Святой Четырдесятницы, показывая этим, насколько полезно человеческому естеству лекарство поста и насколько, напротив, отвратительны последствия сластолюбия и непослушания.

«Это из-за (вкусения) пищи первым Адамом Господь постился сорок дней и был послушен (см.: Флп. 2, 8); из-за Адама же святые апостолы задумали и эту Великую Четырдесятницу, чтобы мы, сохранив то, что он не сохранив, пострадал, потеряв бессмертие, снова приобрели (последнее) через пост...» — читаем мы в синаксаре этой Недели.

Грехопадение — эта величайшая трагедия в истории человечества — является одним из основных мотивов богослужения Недели сыропустной.

«Создатель мой Господь, персть от земли прием мя, животнодушным дуновением вдушив оживи, и почте на земли начальствующа видимыми всеми, и ангелом купножителея. Сатана же льстивый, сосуд змия употребив, снедию прельсти, и Божия славы разлучи, и преисподнейшей смерти предаде в землю: но яко Владыка и Благоутробен, паки воззови»⁷¹.

На утрене, в тропарях канона, нам снова и снова напоминает о грехопадении прародителей и его последствиях.

«Змий льстивый некогда чести моей позавидев, пошепта лестию Еве во уши, от неяже аз прельстився изгнан быв, увыви мне, от лика жизни»⁷².

⁷¹ Неделя сырная. Вечерня. 1-я стихира на «Господи, воззвах».

⁷² Неделя сырная. Утреня. Канон, п. 3.1.

«Одеждею мя облекл еси боготканною, Спасе, во Едеме, яко Благоутробен: аз же Твою преступих заповедь, веровав льстивному, и наг видехся окаянный»⁷³.

«Студными одеян одеждою, увыви мне, вместо одеяния светозарного, плачу моя погибели, Спасе, и верую вопию Ти, Благий, не презри, Боже, но воззови мя»⁷⁴.

«Заповедь Твою, Господи, преслушав, окаянный, и обнажен Твоя славы, студа исполнихся, увыви мне! И сладости изриновен есмь райския, Благоутробне. Милостиве, помилуй лишившася праведно благодати Твоея»⁷⁵.

Здесь говорится о первородном грехе, или прародительской порче. Эта данность, в которой существует человечество, ставится нам на вид. Преподобный Макарий Египетский так пишет о распространении прародительского греха на всю человеческую природу: «...Преступивши заповедь, Адам принял в себя закваску зловредных страстей, так и родившиеся от него, и весь род Адамов по преемству стали причастниками оной закваски»⁷⁶.

В седальне на утрене говорится о том, что как Адам воздержанием был изгнан из рая, так и мы постом возведем в него войти: «Изгнан бысть Адам из райския сладости, снедию горькою в воздержании заповеди не сохрани Владычнии, и осудися делати землю, от неяже взят бысть сам: потом же многим ясти хлеб свой. Темже мы возлюбим воздержание, да не вне рая возрыдаим, якоже он, но в него внидем».

Митрополит Сурожский Антоний (Блум) в одной из своих проповедей говорит: «Сегодня Церковь вспоминает изгнание Адама из рая. Заключились двери райские; осиротел человеческий род, на земле мы ходим в потемках естественной

⁷³ Там же, п. 6. 1.

⁷⁴ Там же, п. 7. 2.

⁷⁵ Там же, светилен.

⁷⁶ Макарий Египетский, *прп.* Духовные беседы, послания и слова. Беседа 24. О греховной и небесной «закваске» // Аскетика. Т. 1. С. 651.

жизни, где еле брезжит свет Христов. Родина наша небесная где-то далеко от нас, и, как изгнанники, мы тоскуем — тоскуем по той радости, о которой все изгнанники земли думают, когда вспоминают потерянное отечество, и все мы, когда думаем о том, что когда-то было: чистое, светлое, что погибло из-за наших грехов, из-за нашей сердечной помраченности.

...И вот в начале Великого поста, сегодня, как каждый год мы вспоминаем свое сиротство и вспоминаем о потерянной родине своей, об отчем доме. И снова, и снова мы собираемся в путь, чтобы духом загореться, чтобы сердцем очиститься, чтобы просветлеть умом и чтобы вернуться к нашему Богу и Отцу»⁷⁷.

Итак, после описанного выше подготовительного периода Церковь выводит нас на спасительное и радостное для всех, ищущих покаяния, поприще Великого поста.

«Приспе время, духовных подвигов начало, на демоны победа, всеоружие воздержание, ангельское благолепие, к Богу дерзновение: тем бо Моисей бысть Зиждителю собеседник, и глас невидимо в слухи прият. Господи, тем сподоби и нас поклониться Твоим страстям, и святому Воскресению, яко Человеколюбец»⁷⁸.

В богослужениях подготовительных Недель и седмиц Святой Четыредесятницы содержится все, чтобы основательно подготовиться к Великому посту. Необходимо лишь научиться пользоваться этим богатством, внимать богослужебным текстам, знать их, и тогда сам Великий пост принесет подвизающемуся сугубую пользу.

⁷⁷ Антоний (Блум), митр. Указ. соч. С. 208.

⁷⁸ Неделя сырная. Утренняя. 4-я стихира на хвалитех.



РАЗДЕЛ V

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

СОПРОТИВЛЕНИЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОМУ РАСКОЛУ НАСЕЛЬНИКОВ И ПРИХОЖАН СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ Г. САРАТОВА

Основанный около 1680 г. Спасо-Преображенский мужской монастырь был ликвидирован в 1920-е гг., в начале 1930-х монастырское кладбище сравняли с землей, собор и колокольню разрушили. В 1954 г. в сохранившихся монастырских постройках разместилось военно-химическое училище (впоследствии — Саратовский военный институт биологической и химической безопасности). 22 марта 2011 г. Священный Синод Русской Православной Церкви постановил благословить открытие Спасо-Преображенского мужского монастыря города Саратова. Возрождение монашеской жизни в этой древней обители привело к повышению исследовательского интереса к ее истории. Настоящая статья призвана пролить свет на одну славную, но совершенно неизвестную ее страницу.

Обновленческий раскол — едва ли не самое трагическое событие за всю историю Русской Православной Церкви. Саратовской губернии, находившейся в эпицентре голода 1922–1923 гг., предстояло включиться в эту грандиозную авантюру советской власти одной из первых¹. 19 мая 1922 г. в печати

¹ См. об этом: *Краснощеков К., свящ.* Голод 1921–22 годов в Саратовском Поволжье и зарождение обновленческого раскола // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Выпуск 1. Саратов, 2008.

появляется воззвание «Верующим сынам Православной Церкви России» — первый документ, подписанный совместно московскими, петроградскими и саратовскими обновленцами и являющийся программным для «Живой Церкви». В своем воззвании обновленцы осудили «иерархов и пастырей, виновных в организации противодействия государственной власти по оказанию ею помощи голодающим и в ее других начинаниях на благо трудящихся», а также заявили, что «считают необходимым немедленный созыв Поместного Собора для суда над виновниками церковной разрухи, для решения вопроса об управлении Церковью и об установлении нормальных отношений между нею и советской властью»².

Захват власти в Русской Православной Церкви кучкой священников был самой рискованной аферой, и, возможно, обновленческое Высшее церковное управление быстро кануло бы в Лету, если бы за дело не взялись их партнеры из ОГПУ. В кратчайший срок был создан особый институт уполномоченных ВЦУ, которые назначались из священников-«живоцерковников», пользующихся доверием ГПУ, в тесном контакте с которым они действовали. Эти уполномоченные в кратчайший срок были разосланы во все епархии Русской Церкви и при содействии местных чекистов стали приводить непокорное духовенство к верности новой церковной власти.

В секретной телеграмме Саратовскому губкому из ЦК РКП пишут: «необходимо принять меры к тому, чтобы взять на учет лояльные элементы духовенства и побудить их выступить против нынешней церковной иерархии, которая выступила контрреволюционно против советской власти <...>. Лояльные элементы духовенства должны получить уверенность, что советская власть, не вмешиваясь во внутренние дела Церкви, не позволит контрреволюционным иерархам расправиться с демократическими элементами духовенства <...>. Ни губкомы,

² Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). М., 1995. Кн. 1. С. 193–195.

ни губисполкомы ни в коем случае не участвуют в этой работе официально или открыто. Инициатива должна исходить от демократических попов и верующих мирян. Работу в указанном смысле надлежит вести энергично, дабы довести до конца то движение, которое возникло в недрах Церкви на почве изъятия ценностей»³. В развитии этой директивы рекомендуется «оказать всякую возможную, но не официальную поддержку обновленческому движению <...>»⁴.

Несогласные лишались своих мест, а зачастую и арестовывались. В том числе был лишен кафедры и уволен на покой «за непризнание церковной власти» саратовский епископ Досифей (Протопопов), на место которого 19 июля 1922 г. сел его викарий епископ Николай (Позднев), новую власть признавший⁵. Очевидец этих событий церковный деятель Саратовской епархии А.А. Соловьев пишет, что верующие «объясняли это тем, что “старик выжил из ума”. По-видимому, такое объяснение было правильным, так как он вскоре от “живоцерковников” перешел к саратовским беглопоповцам, получив у них громкий титул “митрополита Саратовского и всея Руси”»⁶.

Резиденция епископа Николая находилась в Спасо-Преображенском монастыре Саратова. К чести обители, насельники и коллектив верующих отказались признать обновлен-

³ ГАНИСО. Ф. 27. Оп. 2. Д. 832. Л. 78.

⁴ Там же. Л. 104.

⁵ См.: Саратовские известия. 1923. 16 июня, № 133. С. 3. Впрочем, в 1923 г. еп. Николай Позднев, по его собственным словам, разочаровался в обновленчестве и решил присоединиться к старообрядцам. Он был принят в старообрядчество вторым чином (через миропомазание) в сане архиепископа. Обновленческий Синод в ответ запретил его в служении 27 ноября 1923 г. Именовался архиепископом Московским, Саратовским и всея России древлеправославных христиан. Основатель «Новозыбковской иерархии».

⁶ Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А.А. Соловьева. <http://pstgu.ru/download/1294750610.pub3.pdf>

ческого епископа. Согласно советскому законодательству о культах, 17 апреля 1923 г. было созвано общее собрание коллектива верующих по вопросу, кому будут принадлежать монастырские храмы — епископу Николаю или монахам и прихожанам монастыря. Собрание приняло сторону православных и отказалось повиноваться епископу Николаю, равно как и находиться с ним в евхаристическом общении.

В конфликт оперативно вмешалось ГПУ, что, в общем-то, было для обновленцев обычной практикой. Дальнейший ход событий реконструирован нами по материалам архивно-следственного дела ОФ 8243 из архива УФСБ по Саратовской области.

24 апреля 1923 г. состоялся допрос (более похожий на донос) епископа Николая в качестве свидетеля, на котором он показал: «Я как епископ служу в Спасо-Преображенском мужском монастыре, являюсь обновленцем церковного движения. Часть монахов монастыря — сторонники старой Церкви. В лице: иеромонаха Ионы, иеромонаха Гермогена, иеромонаха Парфения, иеродьякона Анатолия, которые начали среди граждан травлю против меня, желая меня как обновленца удалить из монастыря. Такое требование они предъявили совету коллектива верующих, последний, не решаясь самостоятельно разрешить этот вопрос, созвал на 17 апреля общее собрание верующих прихода. Вся указанная группа присутствовала на этом собрании, и тут же к ним присоединились еще иеромонах Сильвестр и иеродьякон Софроний, которые последнее время служили в скиту и таким образом никакого отношения к монастырю не имели. На этом собрании первым выступил иеромонах Иона, который в выпадах против меня как обновленца сказал еще: “Я не признаю епископа Николая и обновленцев вообще за то, что они признают и работают заодно с соввластью”, что доказывает его контрреволюционность. Здесь же выступал мирянин С.Г. Созонов, секретарь данного собрания, который в своей речи указал, что дальнейшая служба

епископа Николая в монастыре невозможна, так как он противник Патриарха Тихона и сторонник соввласти и ВЦУ.

Дальше выступал председатель собрания мирянин Борисов, имя и отчества не знаю, который старался воздействовать на массу словами: “Можно ли идти за епископом Николаем, когда он “красный” и признает ВЦУ? Мы же не разделяем таких взглядов!”.

Потом выступал председатель коллектива верующих Бочкарев Андрей Дементьевич и советовал стоять за Патриарха Тихона и препятствовал выступлению лиц обновленческого течения. В речи он указал: “Не нужно признавать ВЦУ и советскую власть, за которую стоит епископ Николай”. Дальше применил угрозы к лицам обновленческого движения и хотел нас выгнать с собрания.

Указанные выше монахи и члены совета коллектива верующих за несколько дней до собрания ходили по монастырской слободе и агитировали среди граждан, навязывая свое мнение, высказанное ими после на собрании.

Член совета коллектива верующих гр. Максим Ефимович Митясов на собрании открыто заявил, что не признает епископа Николая потому, что он признает советскую власть и стоит заодно с коммунистами. Он же ходил по монастырской слободе и собирал подписи среди горожан кто за старую Церковь, кто против.

После собрания монахи, в особенности иеромонах Гермоген, стали агитировать среди граждан против епископа Николая, говоря: “Как же можно признавать Николая, когда он послал признательную телеграмму высшей советской власти и Владимиру Ильичу Ленину с пожеланием скорого выздоровления?”.

На собрании еще выступал иеромонах Сильвестр, высказывался против ВЦУ как незаконной духовной власти, всецело стоящей на стороне советской власти. К его голосу присоединился иеродьякон Анатолий, который сказал, что епис-

коп Николай награждает только тех лиц, которые признают ВЦУ и советскую власть и идут против Патриарха Тихона.

После этого собрания монахи в субботу отслужили самостоятельно всенощную в Дмитриевской церкви в монастыре, во время службы выступал иеромонах Иона с речью к гражданам и убеждал их не идти за епископом Николаем как еретиком и богоотступником, всецело стоящим на стороне советской власти, и просил граждан защищать монахов и поддерживать их монархическо-тихоновскую политику. Чтобы привлечь народ к себе на службу они в субботу и воскресенье расставили у ворот и на улице своих агентов и убеждали народ идти только в Дмитриевскую церковь. В заключение иеромонахи Гермоген и Иона заявили, что все требы будут исполнять только они, и просили народ обращаться только к ним»⁷.

Политический донос был излюбленным методом борьбы обновленцев. Причем абсурдность обвинений их абсолютно не смущала. Невозможно представить, что в Саратове в 1923 г. на публичном собрании кто-то мог позволить себе антисоветские выпады, подобные вышеприведенным. Это подтверждают и показания арестованных по обвинению в участии в контрреволюционной организации. 5 мая 1923 г. допрашивают обвиняемого Демьянова Сергея Максимовича (иеромонах Сильвестр), 54 лет: «На собрании верующих Спасо-Преображенского монастыря я присутствовал. Выступлений в речах против соввласти на собрании ни с чьей стороны не было. Сам я выступал исключительно на религиозной почве, упоминавший, что “Живая церковь” работает заодно с соввластью я не делал»⁸.

В этот же день допрашивают обвиняемого Сазанова Сергея Григорьевича, 34 лет, железнодорожник, который показал, что: «Никаких выступлений против Соввласти на собрании не было. Я выступал, разъясняя причину, почему нельзя идти

⁷ Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ 8243. Л. 41–42.

⁸ Там же. Л. 44.

за церковными обновленческими группами, причем с соввластью ни ту, ни другую группу не связывал, и никаких упоминаний, что соввласть покровительствует живоцерковникам, не делал»⁹.

В этот же день допрашивают обвиняемого Митясова Максима Ефимовича, 58 лет, сапожник, который показал, что: «Никаких выступление против соввласти не было. Сам я выступал, сказал несколько слов. Живоцерковцев “красными”, или “коммунистами”, или “советскими попами” никогда не называл. Против соввласти никогда не говорил, ибо я ей сочувствую»¹⁰.

В этот же день допрашивают обвиняемого Борисова Михаила Андреевича, 55 лет, техника-строителя, который показал: «На собрании 17 апреля 1923 г. верующих Спасо-Преображенского монастыря я был председателем. Несмотря на весьма бурное настроение и безобразное поведение части присутствовавших, никаких выступлений против соввласти не было, в частности, я не выступал. “Красным” и “коммунистом” я епископа Николая и вообще церковнослужителей обновленческого движения не называл ни на этом собрании, ни до этого»¹¹.

В этот же день допрашивают обвиняемого Бочкарева Андрея Дементьевича, который показал: «Я состою председателем совета коллектива верующих, на собрании 17 апреля я присутствовал. Выступлений против соввласти не было, только племянник епископа Николая выступал и говорил: “Раз вы не признаете ВЦУ, значит, вы не признаете и соввласть”. На что я возразил и сказал: “Не смешивайте власть гражданскую с ВЦУ, ибо оно к власти гражданской никакого отношения не имеет и признание ее есть дело совести каждого гражданина”»¹².

⁹ Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ 8243. Л. 46.

¹⁰ Там же. Л. 48.

¹¹ Там же. Л. 50.

¹² Там же. Л. 52.

В этот же день допрашивают обвиняемого иеродиакона Анатолия (Навозова Анатолия Андреевича), 24 лет, который показал: «Никаких выступлений против соввласти на собрании не было. Сам я выступал, говоря о неправильной раздаче епископом Николаем наград, ничего о советской власти и ее признании не говорил»¹³.

4 мая 1923 г. допрашивают обвиняемого иеромонаха Гермогена (Клюева Георгия Матвеевича), 55 лет, который показал: «Должен сказать, что на собрание явились лица с целью сорвать его. Например, председателя тащили за рукава, кричали и шумели, почему в конце концов и пришлось закрыть собрание... Еще выделялась одна женщина, которая тут при всех кричала, что “я вас всех все равно арестую”. Фамилию ее я не знаю, но она партийная, то есть коммунистка, и до этого в церковь никогда не ходила... Я сам ни с кем ни в какие суждения после собрания и во время его не вступал. В частности, против посылки епископом Николаем телеграммы во ВЦИК и т. Ленину никому не высказывался»¹⁴.

4 мая 1923 г. допрашивают обвиняемого иеромонаха Иону (Васильченко Николая Емельяновича), 1881 г. р., который показал: «На это собрание явились лица, никогда не посещавшие церковь и, по некоторым данным, точно это подтвердить я не могу, даже партийные, то есть коммунисты, которые и сорвали собрание криками и шумом... Никаких выпадов против советской власти я не делал и вообще о ней не упоминал. После этого собрания Саратовский епископ Николай стал угрожать всем монахам арестом, говоря: “Я вас всех арестую!”... Выступая против епископа Николая как обновленца в церковном движении, я, однако, выражения, что не признаю его за то, что он признает соввласть, допустить не мог, потому что соввласть и я признаю»¹⁵.

¹³ Там же. Л. 54.

¹⁴ Там же. Л. 56.

¹⁵ Там же. Л. 58.

От прихожан Спасо-Преображенского монастыря в «Президиум ГПУ» поступило ходатайство следующего содержания: «Мы, нижеподписавшиеся прихожане коллектива Спасо-Преображенского монастыря, настоящей подпиской подтверждаем, что арестованные по распоряжению ГПУ лица (далее имена арестованных. — К.К.) на общем собрании коллектива, состоявшемся 15 апреля с. г. против советской власти не говорили и никаких контрреволюционных выступлений не делали, и ходатайствуем перед ГПУ об отпуске их на свободу под наше поручительство»¹⁶. Далее 170 подписей.

Но ни ходатайства верующих, ни упорное отрицание своей вины обвиняемыми не возымели действия на органы ГПУ. 2 июля 1923 г. ими было выдвинуто обвинение «в участии в контр. революц. организации, выразившейся в возбуждении масс против соввласти, то есть преступных действиях, предусмотренных 62 ст. УК»¹⁷. «В связи с возникновением в церкви разных религиозных течений часть духовенства создала организованную группу оппозиции, имея целью воспользоваться борьбой этих течений для борьбы против Соввласти, главным образом путем возбуждения населения против нее <...>. В начале обновленческого движения под давлением коллектива верующих, состоящего исключительно из лиц пролетарского происхождения (пригородный рабочий поселок), а следовательно, по идеологии своей сочувственно относящихся к обновлению вообще, монахам пришлось, не желая быть выброшенными коллективом (священнослужители приглашаются по выбору коллектива), подчиниться общему направлению верующих, то есть примкнуть к обновлению. С течением же времени путем подпольной агитации и пропаганды указанная ячейка монахов сумела склонить на свою сторону часть членов совета коллектива и вообще верующих, играя на религиозных предрассудках этих масс, и, получив в свои руки ру-

¹⁶ Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ 8243. Л. 83.

¹⁷ Там же. Л. 92.

ководство над ними, использовали борьбу этих двух религиозных течений для явной борьбы против советской власти. В середине апреля монахи открыто выступают с данной антисоветской деятельностью перед массой, заявив предварительно совету коллектива верующих, что в силу того, что обновленцы церковники встали на сторону соввласти и признают таковую, они от дальнейшей совместной службы с ними отказываются, так как сами этих взглядов не разделяют <...>.

Следственным производством подтвердилось:

1. Факт существования ячейки — организации монахов вообще.

2. Контрреволюционность данной организации <...>¹⁸.

В Постановлении по делу от 7 июля 1923 г. говорится: «Принимая во внимание, что следствием не добыто достаточных данных для привлечения всех упомянутых граждан к судебной ответственности, между тем как оставление их на свободе даст им возможность продолжать и еще шире развить свою контрреволюционную деятельность, что передача дела для разбора его в гласном суде будет нецелесообразна по вышеизложенным мотивам, а также что это обстоятельство повлечет за собой расконспирирование методов работы органов ГПУ, руководствуясь постановлением ВЦИК от 16. 10. 1922 г.

ПОСТАНОВИЛ: Направить настоящее дело в Коллегию ГПУ для передачи его в комиссию при НКВД по административным высылкам на предмет заключения в концентрационный лагерь по три года гр. гр. Васильченко Николая, Ключева Георгия, Демьянова Сергея и Навозова Алексея»¹⁹.

И все же советская карательная машина на этот раз дала сбой, что случалось с ней очень редко. В «Заключении по делу» от 24 августа 1923 г. говорится: «... Следствием инкриминируемое обвинение по ст. 69 Уголовного кодекса не доказано. Привлеченные по настоящему делу гр. гр. Васильченко, Ключев,

¹⁸ Там же. Л. 95–95 об.

¹⁹ Там же. Л. 96.

Демьянов и Навозов показали, что никогда не выступали против соввласти, так как признают ее как законную власть — власть трудящихся. Принимая во внимание все вышеизложенное, полагаю: за отсутствием состава преступления вышеназванных гр.гр. из-под стражи освободить, дело с заключением представить на утверждение Коллегии, следствием прекратить и сдать в архив»²⁰.

Причины этого освобождения не ясны, возможно, это как-то связано с освобождением с Лубянки 28 июня 1923 г. Патриарха Тихона, что ознаменовало новый виток «церковной политики» советской власти. Дело в том, что «ортодоксальный» голос в партийном руководстве не умолкал никогда. Еще в сентябре 1922 г. И. Степанов предупреждал о том, что «не следует преувеличивать победу. “Живая церковь”, “прогрессивное духовенство”, “современная религия” — это побрякушки, противоестественные словосочетания, удел кадетов и их мелкобуржуазных прихвостней — эсеров и меньшевиков. Раскол — это отчаянная попытка перестроиться, подновить оружие, занять новые позиции... Умнейшая часть духовенства правильно учла, что открытый политический союз с буржуазией и помещиками может быть только пагубным для духовного ремесла в рабоче-крестьянской республике»²¹.

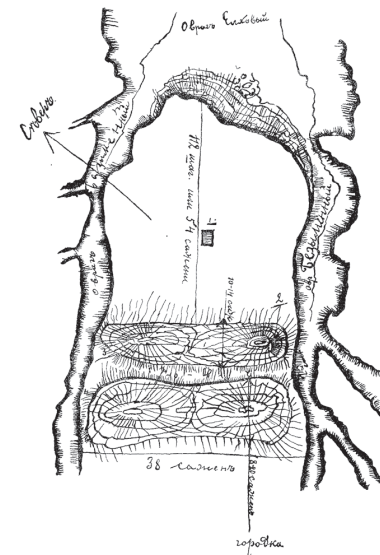
Большевикам не нужна была никакая Церковь, даже послушная обновленческая, и древний принцип «разделяй и властвуй» пришелся здесь очень кстати. Но Православие выжило, и Спасо-Преображенский монастырь г. Саратова внес в это свою лепту.

²⁰ Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ 8243. Л. 2.

²¹ Степанов И. О «смене вех» в церкви и о наших задачах / Коммунистическая революция. 1922. № 9–10. С. 8–9.

ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ СЕЛА АХМАТ В САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИИ: ИСТОРИЯ, НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ И СУЕВЕРИЯ, ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ

Изучение истории Саратовского края интересно и актуально в наши дни, так как в ней еще существует до сих пор множество тайн, ответы на которые можно найти при ее тщательном анализе. История села Ахмат, входящего в состав Красноармейского района (ранее Камышинского уезда), интересна и занимательна.



План городища

Археологические раскопки показали, что первые поселения здесь были основаны еще городецкими племенами в эпоху железного века, а остатки укрепленного городища относятся к первому тысячелетию до Р.Х.¹ Археологов начала XX в. интересовал вопрос о древности найденного городка.

Территория современного Красноармейского района во времена завоевательных походов татаро-монгольских ханов входила в состав Волжской Орды. Ханом Ахматом (1460–1470 гг.) был обоснован стан на берегу Волги при впадении в нее речки Стрелицы, вокруг которого и образовалось небольшое поселение. По другому преданию, здесь любил охотиться какой-то хан Ахмат (Ахмет, в переводе с араб. — «достохвальный»). Его имя и закрепилось за данной местностью: поселением, близлежащей горой и островом². Упоминание названий Ахматская гора, Ахматский остров встречается у путешественника Адама Олеария, секретаря и советника голштинского посольства, который для установления торговых отношений между Пруссией и Персией путешествовал по России. В 1636 г.³, путешествуя по Волге из Самары до Царицына, он ярко описывает ахматские местности. «1 сентября мы... с попутным ветром мимо двух островов, лежащих недалеко один от другого (они звали их Криушой (Криуша — название островов, очень часто встречающийся на Волге) и Сапуновкой), и вскоре прибыли к Ахматовской горе (в 1300–1315 верстах от Нижнего Новгорода находится село Ахмат и Ахматовский остров), конец которой приходится у острова того же названия; последний считается в 50 верстах от Саратова. Гора эта красива с виду, ради

¹ См.: Щеглов С. Доклад об Ахматском городище // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Вып. 26. Саратов, 1910. С. 99–100; Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Вып. 33. Саратов, 1912. С. 72–75; Труды общества истории, археологии и этнографии при Саратовском университете. Вып. 34. Ч. 1. Саратов, 1923. С. 34.

² См.: Минх А.Н. Историко-географический словарь Саратовской губернии. Т. 1. Вып. 1. Саратов, 1898. С. 43–47.

³ См.: Там же. С. 43.



Ахматская гора (современный вид)

зелени, покрывающей ее верхушку, крутого склона из пестрой почвы посередине и длинного зеленого пригорка, замыкающего ее внизу в виде искусственного придатка... Когда по заходе солнца мы стали на якорь, то увидели по левую сторону у берега 10 казаков, которые спешили вверх по реке и в лодке переправлялись на другой берег. ...Посол Брюггеман тотчас велел 8 мушкетерам, частью из солдат, частью из людей свиты, на лодке поспешить за ними и доставить их на судно. Казаки, однако, вытащили лодку на берег и спрятались в лесу, вследствие чего наши, ничего не добившись, темной ночью вернулись на судно. ...2 сентября мы пришли к острову Ахматовскому...»⁴.

По преданию, датой основания села Ахмат считается 1709 г.: «...расположено на высоком берегу Волги, к которой

⁴ Олеарий А. Описание путешествия в Московию / Пер. с нем. А.М. Ловягин. Смоленск, 2003. С. 308–309.



Карта с месторасположением села Ахмат

имеет 3 удобных подъезда. У села расположены пароходные пристани трех компаний: Самолетской, Волгской и Купеческой...»⁵.

Крестьяне, составляющие основную массу жителей, переселились сюда в 1730–1740-х гг. из села Воскресенского Вольского уезда, будучи вначале дворцовыми, а потом помещика Обольянинова и впоследствии крепостными графа Олсуфьева⁶. Очень интересен факт прироста и падения населения

⁵ Минх А.Н. Указ. соч. С. 47; Летопись земли Саратовской с датами основания сел, церквей, учреждений и упоминаниями людей, с этими событиями связанных. Ч. 1.

⁶ См.: Там же. С. 45; Хованский Н.Ф. История заселения Саратовского края // <http://old-saratov.ru>

в селе Ахмат по историческим документам XIX–XX вв. Для лучшего сравнения приведем пример:

1862 г.: «...217 дворов, 820 д. м. п., 954 женского, всего 1774 д. об. п.»⁷.

1886 г.: «...467 домохозяев, 1105 д. м. п., 1070 женского, всего 2175 д. об. п.»⁸.

1891 г.: «...670 д. м. п., 747 женского, всего 1417 д. об. п.»⁹. Причем данное уменьшение количества жителей объясняется переселением в Новоузенский уезд: «...Крестьяне получили от помещицы графини Олсуфьевой дарственный надел в 919 десятин. ...К 1887 г. из с. Ахмата переселились в Новоузенский уезд Самарской губернии на казенный участок 184 ревизких души мужского пола, а наличных душ мужского пола 418...»¹⁰.

1912 г.: «...423 домохозяев, 899 д. м. п., 891 женского, всего 1790 д. об. п....»¹¹.

Для сравнения приведем современные данные начала XXI в., за 2011–2012 гг. Постоянных жителей осталось 12 человек — из них мужского пола 7 человек, а женского — 5 человек, всего 8 домов причем потомков бывших местных жителей села, приезжающих на летний период, осталось 45 домов¹².

Саратовским краеведом Щегловым С.А. в начале XX в. были найдены синодики XVIII в., которые представляют большую историческую ценность, так как в них есть данные о церквях и об усопших местных жителях с подробными комментариями смерти поминаемых. Для выяснения местных народных

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. Подробнее о данном переселении можно найти в статье: Бирюкова М. Церковь-школа с.Ахмат Новоузенского уезда.

¹¹ Списки населенных мест Саратовской губернии. Камышинский уезд. Саратов, 1912. С. 2.

¹² Данная современная статистика приведена автором, так как официальной статистики по селу в настоящее время не существует.

традиций и поверий в селе Ахмат данный документ очень важен. «Ахматский синодик представляет книжку размером в $3\frac{1}{2} \times 5\frac{1}{2}$ верш. в кожаном переплете с простым тиснением. 1–39 страницы заняты... гравюрами и пояснительным к ним текстом только с одной стороны. Страницы 40–54, уже с обеих сторон, заняты записями имен усопших»¹³. Интересны поминовения в ахматском синодике, в котором упоминаются роды местных священника и помещика. «...Роды: священника Муха: Ивана Клинова и губерн. секрет. Феодора Герасимова Дубинина; Ивана Липтетева, Ивана Иванова Клинова, Матвея Токарева и Гордея Мохова; Петра Иванова; Бориса Гагомина и Гаврилы Мохова; чебоксарского мещанина Ивана Корытникова, Дорофеевой вдовы, Алексея Данилова и священника Матфея Рыбакова; диакона Алексея Григорьева»¹⁴. Поминается также род Обольяниновых: «...графа Василия, боярина Михаила, Елисаветы, Петра, Анны, Хрисанфа, Наталии, Михаила, Вассы, Ефимия, Гликерии, Елисаветы, Александра, Екатерины, Иакова, Михаила, воина Андрея, Марии, Николая, Елисаветы, кн. Михаила, кнежен Александры, Варвары и Анны, Дарии, млад. Василия, Татианы, Евгения, Василия, на брани убиенных Константина и Александра, Агрипины, Иакова, кн. Анны, монаха Арсения, Мавры, Елисаветы и Михаила...»¹⁵.

До революции в составе Камышинского уезда Саратовской губернии село было центром Ахматской волости. Функционировали пристань, церковь с часовней, построенной на месте алтаря старого храма в 1827 г. Земская школа была открыта в 1862 г. Также имелись волостное правление, фельдшерский и полицейский пункты, почтовое отделение, пожарный сарай, с 1872 г. работала земская станция. К церковному

¹³ Щеглов С.А. Ахматский и Увекский синодики 18 ст. и помянник Саратовской Троицкой церкви // Труды СУАК. 1911. Вып. 28. С. 25.

¹⁴ Там же. С. 31.

¹⁵ Там же.

приходу были также приписаны школы в находящихсся чуть южнее волостных деревнях Обольяниновке и Студенке¹⁶.

Жители села Ахмат были известны далеко за пределами своего уезда, так как местные мастера сбывали свой качественный товар в Саратов. Корзиноплетение было связано с экономией графов Михаила и Дмитрия Олсуфьевых, в мастерской которых плели изделия очень высокого качества. Это подтвердила награда — серебряная медаль, которой была удостоена мастерская на Всероссийской кустарной выставке 1902 г. в Санкт-Петербурге.



Карта с расположением села Ахмат

Ахматские мастера плели чемоданы, сундуки, детские коляски, ширмы. Основу изделия изготавливали из ивового прута, отделку выполняли из камыша и соломки.

¹⁶ См.: Списки населенных мест... С. 2; Справочная книга Саратовской епархии. Саратов, 1912. С. 224.

Почти все русские села нынешнего Красноармейского района находились вблизи от Волги, поэтому основной кормилицей жителей была река и ее острова. «...Огороды и сады крестьяне снимают у помещицы Олсуфьевой... Весь надел составляет одно поле, которое пашется из года в год... Некоторые из крестьян занимаются торговлей горшками, другие на рыбацких (волжское рыбацкое судно); летом уходят на полевые работы за Волгу»¹⁷. Волга давала в изобилии рыбу, а на островах выращивали овощи, бахчевые, на заливных лугах заготавливали достаточное количества сена и все лето пасли скот. В настоящее время Ахматский остров поглотило Волгоградское водохранилище.

По данным Справочной книги Саратовской епархии за 1912 г., в селе проживало 2614 жителей обоего пола, из них 382 старообрядца. В селе значилось православных 486 домов с прихожанами 2232 души обоего пола, из них 1104 мужского и 1128 женского¹⁸. Известный краевед конца XIX столетия Минх А.Н. отмечал, что «две трети всего населения отклонились из Православия в раскол и принадлежат к сектам: поморской, странников и к Спасову согласию»¹⁹. По официальным данным, у старообрядцев 153 дома поморцев — 160 человек, спасовцев — 112 человек, но более всего странников (подпольников) — до 30 домов (а скрытых странников трудно и определить, отмечал местный благочинный)²⁰. Религиозный состав населения Ахмата был очень пестрым, и кроме официальных православных и перечисленных выше сект в нем проживали старообрядцы «белокриницкого согласия». Епархиальный миссионер, исследовавший старообрядчество в селе, указывал, что официальные данные сильно занижены, и в действи-

¹⁷ Минх А.Н. Указ. соч. С. 46.

¹⁸ См.: Справочная книга Саратовской епархии. Саратов, 1912. С. 224.

¹⁹ Минх А.Н. Указ. соч. С. 47.

²⁰ См.: Саратовские епархиальные ведомости. 1898. № 9. С. 415.

тельности староверов в селе намного больше. Вот как описывает он старообрядцев-странников в своем отчете по противораскольничьей миссии за 1898 г.:

«С ненавистью и злобой ахматские странники относятся к Православной Церкви и ее пастырям. “Антихрист” — это “предержавшая власть и попы”, по учению странников, а посему каждый православный христианин должен бежать, хотя пред смертью или под старость, от антихриста, должен скрыться, хоть под пол, приняв истинное крещение от наставника. А пока, живя под властью антихриста, скрывая других, выдавай себя за православного, но в храме не бывай, тем паче у исповеди и Святого Причастия... И вот, вдали от глаза властей, у ахматских странников проживают в подпольях бродяги, наезжает какая-то “Клавдия”, по слухам из Казанской губернии. Сношения имеют с владимирскими и бабановскими (Саратовская губерния) странниками. У всех вожаков дома с особыми, на случай, выходами, тайниками. Что творится в этих подпольях, трудно сказать. Знают только некоторые православные, что вот был такой-то, захворал, а куда девался? Ушел, говорят, “странничать”»²¹. Местный благочинный Камышинского уезда священник Архангельский епархиальным властям пишет в рапорте об уклонении в раскол крестьян села Ахмат следующее: «...странноприимцы, то есть живущие в миру, дающие приют чистым бегунам (перекрещенным), чтобы отвлечь себя от подозрений в укрывательстве, — детей крестят и брачат в церкви, не придавая, конечно, этому никакого значения. Главварем у ахматских бегунов считается Георгий, собираются же по преимуществу в доме (особая половина, с выходом на задний двор — к амбарам) ст. Чер-ва и у Кор-кова»²².

Один из исследователей старообрядчества М. Гребнев в конце 80-х гг. XIX в. исследуя документы 1860-х гг., писал: «Славный в истории России год освободительной крестьянской

²¹ Там же. С. 416.

²² ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 3594. Л. 16.

реформы... был в то же время годом, оживившим... силы раскола, сообщившим последнему необыкновенную энергию в искании погранных, по представлению раскольников, прав — свободы отправления богослужения и прекращения преследования за явное оказательство свое»²³. Практически во всех уездах губернии началось движение старообрядческого населения, не было исключением и село Ахмат Камышинского уезда, население которого до тех пор официально относилось к числу прихожан Православной Церкви, за восстановление их в списках раскольников и отписку от официального Православия.

В июле 1863 г. старообрядцы села Ахмат подали прошение губернатору, в котором писали: «Мы, просители, с давнего времени состоим в старообрядческой вере, приемлющей австрийское священство, и исправляем все свои требы своими священниками. Ваше Превосходительство, о давней принадлежности наших семейств к расколу известно не только нашему приходскому священнику, но и местному благочинному, которые могут это подтвердить»²⁴. Далее они просят внести их имена «в раскольничьи книги, имеющиеся при земской полиции»²⁵ и отвести для них отдельное от православных кладбище. Прошение это написал один из руководителей старообрядцев Малахий Бердников от имени Ивана и Михаила Малкиных, Игнатия Васильева и др. В это же время губернатору было подано еще одно прошение, написанное от лица тех жителей деревни, кто не был старовером по рождению. В нем говорилось: «Мы, просители, состояли в великороссийской Церкви, от которой желаем отписаться вместе с семействами своими, — треб в ней мы больше совершать не будем, — причина тому с нашей стороны правильна и законна, так как с рожде-

²³ Саратовские епархиальные ведомости. 1887. Ч. неофиц. № 5. С. 81–93.

²⁴ Там же. С. 101.

²⁵ Там же. С. 102.

ния нашего родителями своими научены креститься, как и дети наши, двуперстным крестом, имеем старопечатные книги, существовавшие еще до патриарха Никона. А потому с настоящего времени исповедуем веру старообрядческую, приемлющую австрийское священство, в которой все касающиеся нас требы можем исправлять и исправляем при помощи своих священников, — что известно нашему приходскому православному священнику»²⁶. Далее в прошении содержится просьба включить просителей и членов их семей в списки раскольников. Прошение написано Малахием Бердниковым от имени Салямина, Зяблова, Землянского и других, Бердников же расписался и за неграмотных. Всего желающих выйти из Православной Церкви было 149 человек.

Таким образом, можно сделать вывод, что на взаимоотношения местных ахматских старообрядцев разных толков и согласий с духовными и светскими властями принципиальным образом влияли социально-политические особенности, культура и ментальность жителей села. Характерным был тот факт, что чем радикальнее были местные старообрядцы, тем более они старались не выделяться из православной среды, и этот фактор повлиял и на формирование отношений местного населения к Русской Православной Церкви.

В селе Ахмат находился православный храм в честь Воскресения Христова. Храм появился, вероятно, сразу после основания самого села и переселения крестьян из села Воскресенское в 1740 г. Церковь была построена «...деревянной трехпрестольной во имя Архангела Михаила, Николая Чудотворца и Дмитрия Солунского, проданной в село Красный Яр Новоузенского уезда. ...Церковь находилась над Волгой, на крутом берегу, там где стоит ветхая деревянная часовня»²⁷ и просуществовала таковой до начала XIX столетия. Каменная церковь была построена на средства генерала Обольянинова, теплая,

²⁶ Там же. С. 101.

²⁷ Там же.

с железной крышей, и освящена в 1827 г.²⁸ Воскресенская Церковь построена была вдали от Волги, потому что прежнее место с каждым годом все более делалось ненадежным по причине обвалов берега²⁹.

Каменная Воскресенская церковь построена была в русско-византийском стиле (новорусском), который зародился в 1830-е гг. и воплощал идею о преемственности между Византией и Россией.

Штат притча составляли священник и псаломщик³⁰. В последние десятилетия XIX в. в штат притча входили: священник Александр Львов, псаломщик-дьякон Павел Покровский, псаломщик Капитон Питовралов³¹.



Современный вид Воскресенской церкви в селе Ахмат

²⁸ См.: Щеглов С.А. Ахматский и Увекский синодики 18 ст. и памятник Саратовской Троицкой церкви // Труды СУАК. 1911. Вып. 28. С. 25.

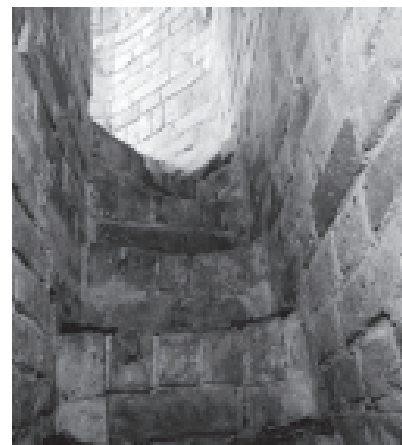
²⁹ См.: Минх А.Н. Указ соч. С. 47.

³⁰ См.: Там же; Справочная книга Саратовской епархии. Саратов, 1912. С. 225.

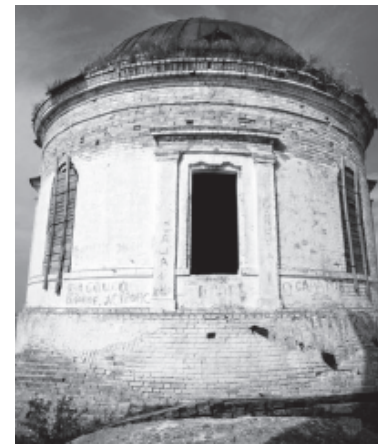
³¹ См.: ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Ед. хр. 289. Л. 347, 369.



Колокольня храма



Витовая лестница колокольни



Купол храма (внешний вид)



Колонна храма



Внешний вид притвора храма



Вход в храм (через колокольню)



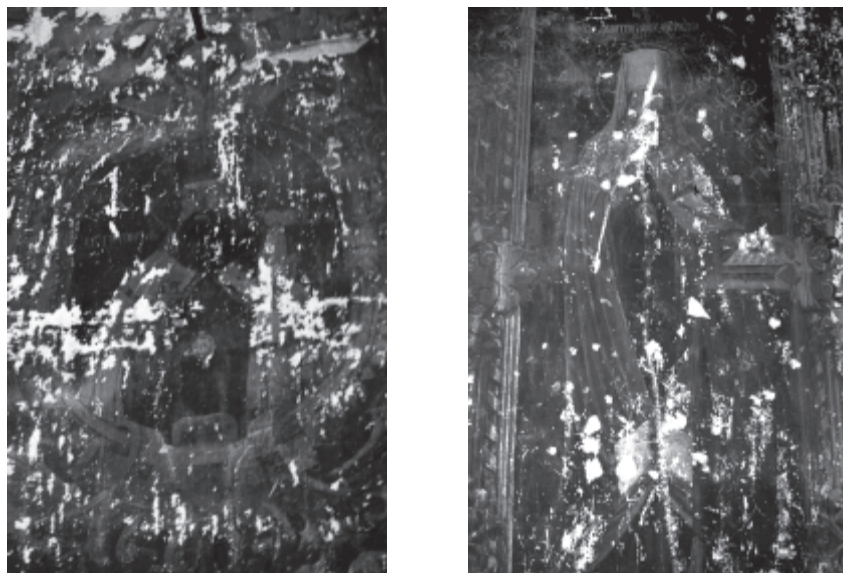
*Центральная часть храма
(вид на бывший
иконостас)*



Правый клирос



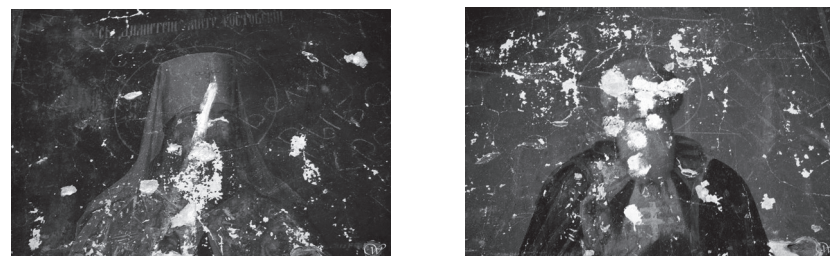
Окно в алтаре



Фрагменты сохранившихся храмовых фресок



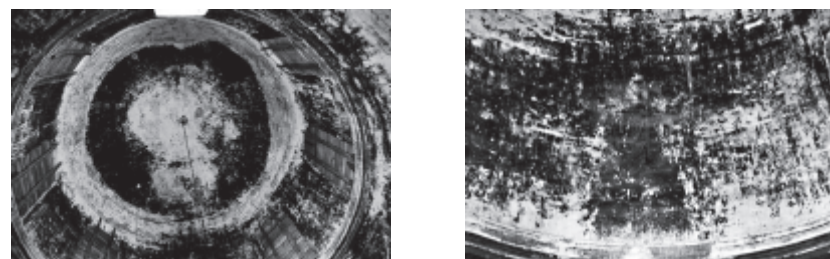
Фрагменты сохранившихся храмовых фресок



Фрагменты сохранившихся храмовых фресок



Храмовые арки



Купол (сохранившееся внутреннее убранство и цепь для паникадила)

В 20-е гг. XX в. храм был закрыт и долгое время использовался как склад под зернохранилище. В настоящее время Воскресенская церковь в селе Ахмат находится в заброшенном состоянии, а внутреннее убранство полностью утеряно.

Народные обычаи в селе Ахмат, так же как и по всей Саратовской губернии, были очень сильны. Часто они, поддерживаемые местным сельским духовенством, из разряда церковных перерастали в суеверия, что, естественно, снижало уровень религиозного христианского мировоззрения местных жителей. Например, в Великий Четверг после чтения 12-ти Страстных Евангелий местные жители села Ахмат «...стараятся донести в свои дома “огнь евангельский” (зажженные свечи) и по приходе копят ими или выжигают на матице (бревне, поддерживающем потолок) кресты, чтобы “не угасла благодать Господня в доме”»³².

Подготовка и сам праздник Пасхи также сопровождалась народными традициями, граничившими с суевериями: «...подходя к кресту, все христовуются с духовенством, подавая каждому из священников и причту по одному и более яиц, которые опускаются тут же в стоящие подле них кошелки, кадучки или иную посуду. ...от каждого кулича и пасхи попы отрезают части в свою пользу и берут по несколько яиц, все это сваливается ими в особые посуды и затем делится с причетниками, причем прежде не обходилось без споров и ссор»³³.

Обычай духовенства ходить в пасхальные дни по приходским домам с иконами встречал сильное противодействие со стороны епархиальных властей, так как почти всегда сопровождался злоупотреблениями со стороны священноцерковнослужителей. «Духовенство всю Святую неделю ходит по приходу с молебнами (славить Христа), за ними следуют богоносцы с хоругвями и иконами, которые ставятся в домах на

³² Минх А.Н. Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890. С. 101.

³³ Там же.

приготовленный в посудах разный зерновой хлеб; последний мешают с семенами, идущими на посев полей»³⁴. Во время пасхальных ходов по домам с иконами священно-церковнослужители не всегда отличались трезвостью: «...с четверга Страстной недели готовятся к Пасхе: варят брагу, ставят куличи, делают пасхи, красят яйца...»³⁵. Священные предметы нередко подвергались поруганию. Принимавшие участие в крестном ходе часто вели себя оскорбительно по отношению к носимым святыням. Священнослужители, не ограничиваясь своим приходом, часто с иконами переходили границы своего пастырского округа и подавали повод к взаимным пререканиям и тяжбам. В консисторском архиве Саратовской епархии такие документы встречаются очень часто, и местный ахматский приход также не избежал расследования по данному вопросу: «...в праздник Святой Пасхи не токмо в своих, но и в посторонних приходах, да и не с одним крестом святым, но с многими церковными иконами, как тех церковей церковнослужители, так и простолюдины якобы для славления, а на самом деле скверноприбыточества своего ходят, попуская притом оным простолюдинам петъ безчинно, непотребно вымышленные и соблазнительныя песни и другия общенародныя чинить суеверия...»³⁶.

Суеверия, которые укоренились у местных жителей, показывают формирование их религиозных взглядов. Ахматские крестьяне придавали суевериям и народным приметам большое значение в своем быту. Например: «...зайцу, перебежавшему дорогу, крику ворона... из которых одни предвещают добро, другие худо; молодежь гадала на Святки, старики верили картам и раскладывали по ним будущее или обращались к ворожеям...»³⁷. Ничем не отличался и местный владелец-помещик, веривший в плохие предзнаменования: «...встрече со

³⁴ Там же. С. 102.

³⁵ Там же. С. 101.

³⁶ ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 1424. Л. 17–18.

³⁷ Минх А.Н. Народные обычаи... С. 47–48.

священником, трем свечам на столе, тринадцати за обедом...»³⁸. Еще два очень распространенных суеверия в Саратовской губернии были известны местным жителям в селе Ахмат — это «проводы души» и видение «огненного змея», которые связаны с культом почивших родственников. «Проводы души» обычно проходили на сороковой день, когда после церковной панихиды родственники почившего «...берут блюдо с кутьей (со временем данный обычай трансформировался, и вместе с кутьей брали икону Спасителя. — В. Ч.), идут из избы с плачем и причитаниями за ворота и, обращаясь лицом в ту сторону, где погост (кладбище), кланяются...»³⁹. Видение «огненного змея» было плохим знаком для близких родственников умершего: «...Летает огненный змей по свету, разсыпается он в полночь на крыше дома, где покойник, и является плачущим мужу и жене умершаго; обращается в оплакиваемого, поздоровается и начнет говорить, только шепотом, и не велит никому сказывать; приносит с собой лакомства и деньги; по утру лакомства обращаются в камни, а деньги в черви»⁴⁰.

Таким образом, эти суеверия, наполняя образ жизни местных жителей, формировали их религиозные взгляды и отдаляли от Православия.

Можно сказать, что на местные народные традиции в селе Ахмат повлияли не только православные традиции, но и суеверия, которые сформировали их религиозный образ жизни.

Среди ахматских жителей по рукам ходил так называемый «сон Богородицы» (широко в разных вариантах был распространен в Саратовской губернии), который некоторых православных приводил в смущение, а большинство к нему относились с рабским благоговением и страхом. Отрывок из этого письма говорит о многом: «Сие святое письмо писано чудес-

³⁸ Минх А.Н. Народные обычаи... С. 131.

³⁹ Там же. С. 131.

⁴⁰ Там же. С. 23.

ным образом Господом нашим Иисусом Христом, писано собственною его рукою золотыми литерами еврейским языком; найдено... верстах от града Иерусалима во изображение Честнаго Креста Господня. Письмо сие было истолковано семилетним мальчиком сиротою, который до того времени ничего не говорил до сужденнаго онаго письма. Письмо сие должно носить при себе и давать оное каждому христианину, кто только пожелает, и попросить оное списать у тебя; оно писано моею собственною рукою и произнесено моими устами; будут прокляты те, которые будут скрывать его в своих домах и не будут объявлять о сем никому — любящих мя; посрамлены они в день Страшного Суда Божия, а кто пожелает прочесть или списать — будет мною благословляем отныне и до века, хотя бы они сделали столько грехов, сколько на небе звезд. Всем тем, которые будут носить письмо сие или иметь на доме своем, то никогда злой дух, ни гром, ни огонь, ни язвы, ни другие же подобные беды не прикоснутся им и тому дому будет слава Божия и честь от людей во веки веков, аминь»⁴¹. Как видно, кроме распространения суеверия данное письмо ничего хорошего не несло, поэтому местные православные священники боролись с его распространением, например священник Александр Львов, служивший в 1880 г. в ахматской Воскресенской церкви и наложивший десяти прихожанам епитимью за суеверное распространения «чудесного письма»⁴².

Местные жители были неоднородны, кроме основной массы православных, две трети всего населения было старообрядцев, что повлияло на местные народные традиции. «Раскольники не курят и не нюхают табаку, не могут, когда при них употребляют это “дьявольское зелье”; поморцы выбривают себе макушки»⁴³. «Выбривание макушки» имеет древнее

⁴¹ Там же. С. 67.

⁴² ГАСО. Ф. 135. Оп. 2. Ед. хр. 289. Д. 1536. Л. 347.

⁴³ Минх А.Н. Народные обычаи... С. 39.

происхождение, которое поморцы переняли для себя, чтобы внешне отличаться от православных. На Руси существовал обычай первого стрижения волос у детей мужского пола, который сначала практиковался в семьях великих и удельных князей, а потом знатных бояр и дворян. Постриг «рождал духовное свойство, и мать постригаемого считалась названной сестрой постригающего», а у поморцев, позже перенявших данную традицию, нового члена своего толка.

Долгое время Волга считалась «вольницей разбойников» — беглых крестьян, солдат-дезертиров, которые группировались в маленькие отряды и грабили либо торговые суда, либо местных жителей. Очень часто сельские жители приволжских сел и деревень из-за боязни очередных набегов старались дать таким людям зимой (когда не было «промысла») работу. Чаще разбойники нанимались зимой батраками, а летом бурлаками. «Разбойники не боялись ни воинских высылков против них, ни обывателей: о приближении команд их извещали пристанодержатели, находившиеся почти в каждом селе, особенно по хуторам; обыватели не вредили им, потому что боялись их мщения и оговора, а иногда и считали выгодным быть в дружбе... “Понизовые бурлаки” известны были во всей России; их знало правительство как самых опасных разбойников; их опасались коменданты крепостей, расположенных по юго-восточным и восточным линиям; их трепетали волжские судопромышленники, которых бурлаки каждую весну абординировали на своих косных лодках: отбирали их казну, брали товары, ружья, пушки, порох и паспорта»⁴⁴. В связи с этим ряд народных поверий у жителей села Ахмат сформировался благодаря расположению села на Волге. В народных рассказах о волжских разбойниках нередко встречается, что «...пойманные и засаженные в крепкие стены острогов, они спаса-

⁴⁴ Мордовцев Д. Понизовая вольница. СПб., 1840. С. 8.

лись колдовством: “начертят на полу тюрьмы мелом или углем лодку и весла, сядут в нее и вынесутся на широкую раздольную Волгу... Народ уверен, что многие острожники умеют заговаривать кандалы, которые при этом соскакивают у них с рук и ног”⁴⁵. Жители села столкнулись с последним волжским разбойником, который нашел в Ахмате себе приют и убежище. «...по архивным документам, в 1781 г. в безопасных буераках скрывались шайки разбойничьего атамана “хохла Дектяренки”, и тут, даже в середине XIX столетия, часто ютился сброд бродяг и военных дезертиров. Атаман Дегтяренко выезжал по временам на дороги для наблюдения за проезжими и однажды напал со своими четырьмя разбойниками на какого-то офицера, ехавшего из Астрахани, и взял у него “без всяких побоев” порядочную сумму денег, платье и серебряные вещи; разделили все это между собою, а лишнее спрятали недалеко от своего притона в стоге сена»⁴⁶. Дегтяренко пытался местных жителей Ахмата убедить, что он, как волжский разбойник, является могучим колдуном.

Все больше укрепляясь в данном поверье о колдовстве разбойников, ахматские жители, видя безуспешную борьбу местных губернских властей с разбойничеством, пытались хоть как-то оградиться от них, поэтому такое ограждение вылилось в очередной народный фольклор с оттенками мистики и суеверия в виде «Молитвы от лихих врагов» (данная молитва в разных вариантах была почти у всех жителей губернии. — В. Ч.): «Нагоре Фаворстей шел Господь со учениками своими апостолами и преобрази Господь лице свое; как Господь наш Иисус Христос воскрес из мертвых, воскресил от древа крестнаго из гроба живоначального, исчезли книжники и фарисеи жидовские, так чтобы исчезли от рабов божиих (имрек) все злые и лихие люди, и напусти,

⁴⁵ Минх А.Н. Народные обычаи... С. 18.

⁴⁶ Мордовцев Д. Указ. соч. С. 45–46, 49.

Господи, на злых врагов страх и ужас нестерпим. Мати наша Владычица Пресвятая Богородица, ты наша заступница от злых врагов, и кто на нас думает лихо, то чтобы одеревенел и окаменел, и язык в темя запечатлен во веки веков, аминь»⁴⁷. В последних словах «молитвы» — «...одеревенел и окаменел, и язык в темя...» — чувствуется недоверие к земным властям и лишь надежда на своеобразную помощь небесных сил.

Саратовским краеведом С.А. Щегловым в начале XX в. были произведены в ахматских окрестностях археологические раскопки древнего поселения; образцы данных находок были им представлены в 1904 г. в Архивную комиссию и сданы в краеведческий музей. При проведении раскопок ученый столкнулся с местными поверьями о кладах: «...бродившие здесь разбойники и находки денег, зарытых в лесах, дают богатую пищу народному воображению. По убеждению народа, всякий клад зарывался в старину с заклятием и надо знать слово, способное его разрушить, тогда он объявится; иначе исчезнет — уйдет в землю или метнется в сторону»⁴⁸. Щеглов по этому поводу отмечает следующее: «...Какие-то немцы приходили сюда для поисков клада золотых монет, зарытого будто бы разбойниками в воловьей шкуре. Лет 30–35 тому назад... на этом мысе провалилась лошадь в какую-то яму. Старики убеждены, что тут непременно зарыт клад»⁴⁹. Причем золотоискатели приписывали свою неудачу местному народному поверью: «...не найдя ничего, они приписывали неудачу колдовству, от которого клад не дастся до времени, еще не наступившему (клад положен зарокон)»⁵⁰.

⁴⁷ Минх А.Н. Народные обычаи... С. 86.

⁴⁸ Там же. С. 31.

⁴⁹ Щеглов С.А. Доклад в Саратовскую ученую архивную комиссию // Труды СУАК. 1910. Вып. 26. С. 100.

⁵⁰ Минх А.Н. Народные обычаи... С. 31.

Итак, на местные народные традиции в селе Ахмат повлияли суеверия и несколько факторов: во-первых, местные жители были разных религиозных исповеданий (православные и старообрядцы разных толков), во-вторых, село Ахмат окружали деревни немецких колонистов (со своими народными традициями и религиозными обычаями)⁵¹, в-третьих, село Ахмат весь XVIII в. было приютом для беглых крестьян и разбойников.

⁵¹ Данную тему автор не рассматривал.

КРЕСТОВОЗДВИЖЕНСКАЯ ТРУДОВАЯ ЖЕНСКАЯ АРТЕЛЬ

Уже в первые месяцы после захвата власти большевики развернули широкомасштабные гонения против Русской Православной Церкви. В первую очередь они обрушились на православные монастыри. В 1919–1921 гг. большинство из них было закрыто по постановлению местных совдепов, монахи выселены, монастырские постройки и имущество реквизированы. Однако в советском законодательстве существовала одна «лазейка», позволившая некоторым монастырям просуществовать еще несколько лет, до начала коллективизации. Дело в том, что «Основной закон о социализации земли», обнародованный 19 февраля 1918 г., открывал возможности для насельников обителей частично сохранить монастырское хозяйство путем перехода на уставы сельскохозяйственных артелей и коммун. В статье 4 подчеркивалось, что «право пользования землей не может быть ограничено ни полом, ни вероисповеданием, ни национальностью, ни подданством»¹. Не содержала прямых указаний о конфискации монастырских имуществ и капиталов и инструкция Наркомата юстиции от 24 августа 1918 г.

С весны 1918 г. начался стихийный процесс реорганизации обителей в трудовые артели и коммуны. Осенью того же года этот процесс был одобрен церковной властью. 1 ноября

¹ *Кашиеваров А.Н.* Кампания советской власти по вскрытию святых мощей в 1918–1920-х гг. // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. СПб., 1996. С. 324.

(19 октября) Синод и Высший Церковный Совет утвердили «образование при монастырях и так называемых женских общинах на началах гражданского законодательства трудовых артелей и коммун в составе иночествующих» при условии установления епархиальной властью соответствия их уставов «требованиям монастырской жизни, православной веры и нравственности»².

Нам удалось реконструировать монастырскую жизнь под «прикрытием» трудовой артели на примере Саратовского Крестовоздвиженского женского монастыря. Женская обитель возникла еще в ту пору, когда крепость Саратов стояла на левом берегу Волги. Впервые о ней упоминается в грамоте царя Алексея Михайловича от 13 октября 1661 г. В ту пору условия жизни в монастыре были крайне тяжелыми. Средства от казны поступали нерегулярно, поэтому инокиням приходилось больше надеяться на подаяния. С переводом в 1674 г. Саратова на правый берег монастырь оказался почти в центре быстро растущего города. Благодаря постепенному росту пожертвований монастырю вскоре удалось возвести несколько каменных келий и хозяйственных построек. Однако последующие годы, принесшие пожары, голод, нашествие крестьянских отрядов Пугачева, значительно ухудшили положение обители. Насельниц из-за бедности становится все меньше, прекращается прием послушниц. И в 1777 г. Крестовоздвиженский монастырь становится штатным. Спустя еще 13 лет женский монастырь упраздняется, а храм его становится приходским.

Проходит время, и в 1828 г. учреждается Саратовская епархия. Возникает необходимость восстановления женской обители. И указом Синода от 30 ноября 1829 г. Крестовоздвиженский монастырь был восстановлен как второклассный — со штатом 15 монахинь и 17 послушниц под управлением игумений и

² Там же.

казначей. Все они разместились в старых зданиях XVIII в. Начался новый этап в жизни обители.

В 1902 г. по проекту известного (своими более поздними работами) архитектора Ю. Терликова в монастыре была выстроена Владимирская Никольская церковь. Была она огромной, многосаженной. Высилась над волжским откосом шлемами куполов.

30 октября 1904 г. в монастырь послушницей поступила дворянка Антонина Станиславовна Заборская, родившаяся в 1868 г. в городе Пошехонье Ярославской губернии и имевшая специальность фельдшера. Трудолюбивая и способная к несению разных послушаний, она не только работала в монастырской больнице, но и вела делопроизводство, следила за ремонтом и строительством зданий. 29 июля 1905 г. послушница Антонина приняла иноческий постриг с именем Антония³.

Матушка Антония была незаменимой помощницей настоятельницы и пользовалась любовью сестер обители. Когда скончалась престарелая игумения Евлампия, монахини единогласно избрали ее настоятельницей. Святейший Синод указом от 12 мая 1912 г. утвердил инокиню Антонию в этой должности, а 15 июля того же года, отметив ее «отличную службу», возвел в сан игумении. 6 мая 1913 г. она была награждена наперсным крестом⁴.

В 1915 г. увеличился поток раненых в Саратов, и Святейший Синод указом от 5 сентября предписал епископу Саратовскому Палладию (Добронравову) развертывать госпитали в епархиальных учебных заведениях и монастырях. Но еще до этого в январе игумения Антония организовала в монастыре лазарет. В отчете о его деятельности, напечатанном в «Саратовских Епархиальных Ведомостях», было сказано, что работа здесь велась под руководством опытных врачей город-

³ См.: Крест игумении Антонии // http://www.ruskline.ru/monitoring_smi/2006/05/30/krest_igumenii_antonii/

⁴ См.: Там же.

ских больниц. К уходу за ранеными привлекались студенты медицинского факультета, добровольные сиделки и сестры монастыря, а всю работу возглавляла настоятельница Антония. За период с 1 января по 1 августа 1915 г. в лазарет поступило 536 раненых, выписалось 430 вылечившихся, из них 131 человек вернулся в строй. Всем выписывающимся монастырь выдавал одежду, обувь и, если требовалось, деньги. Городской комитет попечения о раненых, проверявший работу лазарета, отметил хороший уход, стол и образцовый порядок. Лазарет просуществовал до конца 1918 г. 25 июня 1915 г. игумении Антонии (Заборской) епископом Саратовским и Царицынским Палладием было преподано благословение и вручена грамота, в которой отмечались заслуги настоятельницы Крестовоздвиженского монастыря в деле оказания помощи раненым. 6 мая 1916 г. матушка Антония была награждена наперсным крестом из кабинета императора Николая II⁵.

Игумения Антония регулярно проводила сбор и отправку на фронт продуктов и вещей. Когда возникла опасность отравления солдат на фронте газами, которые стал применять противник, она организовала в монастыре изготовление противогазовых масок. И надо сказать, полевые командиры не раз присылали матушке Антонии слова глубокой благодарности⁶.

Накануне Октябрьской революции в Крестовоздвиженском монастыре состояло: монахинь — 17, в том числе игумения и казначея, послушниц — 16, схимонахинь — 7, нештатных монахинь — 41, нештатных послушниц — 333⁷. В 1918 г. обитель потеряла свои земельные угодья. Свертывалась работа мастерских и школы. Часть послушниц ушла в мир. 5 апреля 1919 г. у монастыря отобрали древнюю Крестовоздвиженскую

⁵ См.: Там же.

⁶ См.: Пудовочкина О., Гольтязева В. «Делая честь монастырю». Памятники Отечества: Сердце Поволжья. М., 1998.

⁷ См.: Там же.

церковь под предлогом хранения в ней ценностей, изъятых из городских церквей как музейных редкостей. В начале 1922 г. женский монастырь был ликвидирован, а последняя Никольская церковь закрыта и в скором времени взорвана. Но монашескую общину удалось сохранить под видом трудовой артели. Вот ее устав.

Устав Промыслового Кооперативного Товарищества под названием:

«Крестовоздвиженская трудовая женская артель»⁸.

План устава (в скобках указаны номера пунктов):

I. Общие положения (1–6).

II. Состав товарищества и обязанности его членов (7–19).

III. Капиталы товарищества (20–26).

IV. Деятельность товарищества (27–32).

V. Прибыли и убытки (33–35).

VI. Управления делами товарищества (36).

A. Правление (37–55).

Б. Общее собрание (56–66).

VII. Ревизионная комиссия (67–69).

VIII. Счетоводство и ответственность (70–77).

IX. Прекращение товарищества (78–81).

X. Изменения в уставе.

Последняя статья не выделена в подлиннике как отдельная, но в современной практике при написании устава это делают, тем более что, по показаниям Заборской, этот устав являлся шаблоном для всех товариществ. Таким образом, устав был типовым и для многих других монастырей-артелей. Далее следует описание содержания статей устава, которое несколько затруднено тем, что текст написан красными чернилами и неразборчиво.

В первой статье устава, включающей шесть пунктов, содержится повод и цели организации товарищества. Во вто-

ром пункте первой статьи говорится, что артель была создана для того, чтобы члены трудового объединения могли улучшить свое материальное благосостояние и духовный уровень, занимаясь рукоделием. Для достижения этих целей, согласно третьему пункту, товарищество имело право составлять капиталы и заключать займы, производить одеяла, ткань и пр., вести культурно-просветительскую деятельность, создавать лечебницы и санатории для членов артели, при этом товарищество пользуется статусом юридического лица, имея у себя свою печать.

В следующей статье оговаривается возраст женщин-одиночек, желающих вступать в товарищество (от 17 лет), при этом лица, которым не исполнилось еще 18 лет, не могут быть избраны в правление и ревизионную комиссию. В пунктах 13–19 оговаривается возможность исключения из товарищества, а обратный прием возможен только после решения общего собрания правления. В статье также говорится и об ответственности каждого члена товарищества за сохранность имущества перед правлением и представителями власти.

В третьей статье говорится о необходимости товарищества иметь основной капитал, который должен складываться из внесения членами товарищества обязательного пая (50 рублей), который, судя по показаниям монахинь, был необязательным. Предусматривался и запасной капитал, который должен был складываться посредством внесения членами трудового объединения обязательного пая (25 рублей).

Четвертая статья регламентирует деятельность товарищества. В ней, в частности, говорится, что распорядок производства мастерских и на отдельных угодьях устанавливается общим собранием, при этом каждый член исполняет только свою функцию, не имея права сбывать готовые изделия. Если эти требования не будут выполняться, то член товарищества будет отвечать за нанесенный ущерб. Вся работа должна выполняться личным трудом членов.

⁸ Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ № 53423. Л. 108–114.

«Чистой прибылью товарищества признается сумма, остающаяся за вычетом из валового дохода отчетного года расходов по управлению и оборотам товарищества» — говорится в статье 5 (30% — в уставной капитал, 20% — в запасной капитал, согласно пункту 25 статьи 3). Убытки могли быть покрыты из уставного и запасного капиталов.

Статья 6 (управление делами товарищества) является самой большой статьей устава, которая делится на два пункта: а) правление (пункты 37–55); б) общее собрание (пункты 56–66).

Что же представляло собой правление товарищества? Правление — исполнительный орган товарищества, который ведет все дела трудового объединения. Правление координирует все действия товарищества в соответствии с действующим уставом трудовой артели, выносит на общее собрание наиболее важные вопросы и имеет право созывать собрание (не реже чем один раз в четыре месяца и одно итоговое собрание в конце года). Правление обязано вести списки членов товарищества, а также финансовый отчет. Минимальное количество членов правления — 3 человека, избираемых общим собранием сроком на три года. Ежегодно один из членов правления выбывает по старшинству избрания. Одной из функций правления является избрание председателя.

Функции общего собрания:

- а) избрание членов правления и ревизионной комиссии;
- б) утверждение инструкций для правления и ревизионной комиссии;
- в) удаление членов правления и ревизионной комиссии до окончания срока;
- г) рассмотрение и утверждение смет и отчетов, представленных правлением;
- д) изменение и дополнение устава товарищества или закрытие товарищества;
- е) определение условий внесения пая;

ж) рассмотрение и утверждение внутренних правил распорядка;

з) разрешение вообще всех дел, превышающих полномочия правления.

Статья 7 посвящена вопросам организации деятельности ревизионной комиссии, которая должна избираться общим собранием сроком на один год по итогам закрытого голосования. Ревизионная комиссия должна представлять ежегодный отчет о деятельности товарищества и о своей деятельности общему собранию, которому надлежит также следить за деятельностью ревизионной комиссии.

В восьмой статье утверждается, что в товариществе необходимым образом должны вестись книги прихода и расхода для учета прибыли и убытков (отчетный год начинается с 1 января, а заканчивается 31 декабря). Отчет должен быть представлен членам правления. Правление же должно непременно озвучивать эти цифры общему собранию, которое утверждает отчет и потом онный отлагается в общее дело товарищества.

Товарищество, согласно девятой статье устава, может прекратить свое существование в следующих случаях:

- 1) по постановлению общего собрания товарищества;
- 2) объявлением товарищества несостоятельным;
- 3) если число членов товарищества окажется менее семи.

Таково содержание типового устава товарищества, который находится в уголовном деле. Удивительно, но научных работ по описанию устава трудовых артелей и договора аренды просто нет, а без этого невозможно понять, как они существовали и что ожидала от трудовых артелей-монастырей советская власть.

Нами был изучен и типовой договор передачи в аренду земли ГКО женской трудовой артели, который зарегистрирован 25 ноября 1924 г.⁹ Он разделен на тридцать параграфов.

⁹ См.: Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ № 53423. Л. 55–57.

Первый параграф повествует о том, что является предметом договора аренды (жилые помещения в восьми корпусах по адресу: г. Саратов, ул. Покровская, 1/3, кв. 269, по плану 412,07 кв. саженей).

Цель аренды раскрывается во втором параграфе — содержание помещения под общежитие артели. Третий параграф — срок аренды (пять лет)¹⁰.

Договор аренды мог прекратиться и досрочно, в случаях, предусмотренных четвертым пунктом договора:

- 1) по взаимному соглашению сторон;
- 2) в случае поражения имущественных прав арендатора (ст. 5 Гражданского кодекса);
- 3) за ликвидацией организации коллективного договора (ликвидации юридического лица);
- 4) вследствие полного уничтожения предмета аренды или существенной его части;
- 5) по постановлению суда, вступившему в силу.

В данном параграфе существует и примечание: в случае досрочного прекращения договора без согласия ГКО арендатор уплачивает неустойку в размере тысячи пятьсот рублей и, кроме того, уплачивает суммы с пенями по день возвращения ГКО помещения по акту.

В 6–9-м параграфах оговариваются выплаты юридическим лицом за арендуемые помещения (3945 рублей 38 копеек в год).

В 10–15-м параграфах описан порядок проведения ремонта арендатором помещения, смету для проведения которого составляет ГКО.

«Арендатор обязуется платить ренту и все общегосударственные налоги» — говорится в 16-м параграфе.

В 17-м параграфе говорится о том, что арендатор обязан был страховать вверенное ему имущество. Этот пункт имел свое примечание:

¹⁰ См.: Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ № 53423. Л. 55–57.

- 1) страхование должно быть произведено за счет арендатора;
- 2) страховые документы должны были немедленно предоставлены в Губкоммуналдел;
- 3) в случае пожара вознаграждение получал Губкоммуналдел;
- 4) страхование должно быть выполнено со стандартами Госстраха.

В 18–19-м параграфах оговаривались права арендатора на дворы и участки земли, прилежащие к территории арендуемых корпусов.

Арендатор был обязан, согласно 20–22-му параграфам, исполнять предписания противопожарного и технического надзора, обеспечивая сохранность имущества. Изменение количества компаньонов осуществлялось только с письменного разрешения Губкоммуналдела (пункт 23).

Если условия, представленные в договоре аренды, не выполнялись арендатором, ГКО мог обратиться в суд и расторгнуть договор (п. 24–26), который вступал в силу с момента заверения его нотариусом (п. 28). Все расходы по заключению договора аренды арендатор брал на себя.

Подлинник хранился в ГКО, а заверенная копия у арендатора (п. 29).

Последний, 30-й, параграф содержал подробный юридический адрес.

Таково содержание договора аренды Крестовоздвиженской женской трудовой артели¹¹. Общая численность членов трудовой артели составляла 250–260 человек (из них трудоспособных 106 человек, по показанию Е.Ф. Вигондт)¹². Трудовое объединение занимает площадь 2200–2300 кв. метров. В артели имелось 3 мастерских: 1) по производству одеял, 2) белощвейная, 3) вышивальная. Вся прибыль от производства поступала в общую кассу артели.

¹¹ См.: Там же. Л. 57.

¹² См.: Там же. Л. 40.

Женская трудовая артель, которая оставалась по сути монастырем, приносила немалую пользу государству. Об этом мы можем судить, вчитываясь в коллективное заявление насельниц, в котором сестры как могли старались защитить свою матушку¹³. В нем, в частности, говорилось, что матушка Антония с большой охотой отзывалась на просьбы о помощи земельного отдела, которому не хватало человеческих рук (было выделено 104 человека), молочной фермы (на которую было отправлено 12 человек). Для городской лаборатории сестрами обители было собрано несколько десятков пудов лекарственных трав; часть сестер занималась хлебопечением для Первого советского лазарета¹⁴.

Но самое главное то, что в артели продолжала теплиться монашеская жизнь. Об этом мы можем судить, читая протокол допроса самой игумении Антонии, которая подтвердила наличие в ее артели монашеских постригов¹⁵. Приведу и выдержку из протокола допроса Прасковьи Васильевны Абрамовой: «В прошлую зиму нашей председательницей по просьбе некоторых наших членов артели совершилось пострижение в монашеския духовныя чины, процедуру пострижения производил иеромонах из Крестовой церкви некий Евфимий, в настоящее время умерший <...> Всего было пострижено 8 монашек, из коих одна пострижена в схимницу, а остальные в монашки <...> Пострижение происходило у нас в монастыре в одной из келий, в какой именно, сказать не могу»¹⁶. Секретарь Крестовоздвиженской трудовой женской артели Вигондт Елизавета Федоровна поведала следствию о наличии в артели ежедневных церковных служб, необходимых для поддержания полнокровной духовной жизни¹⁷. Таким образом, в монастыре велась полноценная монашеская жизнь.

¹³ См.: Архив УФСБ по Саратовской области ДОФ № 53423. Л. 19–22.

¹⁴ См.: Там же. Л. 19–22.

¹⁵ См.: Там же. Л. 23–24.

¹⁶ Там же. Л. 26.

¹⁷ См.: Там же. Л. 120.

В деле присутствует и обвинительное заключение по уголовному делу¹⁸: «Начиная с начала 1927 г. в Саратовский Губотдел ОГПУ стали поступать агентурные сведения о том, что трудовая женская Крестовоздвиженская артель превратилась в форменный монастырь; совершаются постриги в монашеския духовныя чины. Бывший монастырь является сборищем черносотенного элемента, в церкви произносятся антисоветские проповеди, монастырь является экономической базой для поддержки высланного Саратовского монархического духовенства.

С целью прекращения вышеуказанной деятельности 22 июля 1927 г. некоторые члены правления — бывшие монашки — были арестованы и заключены под стражу. Произведенным следствием по сему делу удалось установить следующее обстоятельство дела.

В 1920 г. после ликвидации монастырей в городе Саратове, игумения женского Крестовоздвиженского монастыря ЗАБОРСКАЯ Антонина, не имея желаний ликвидировать монастырь как таковой и желая сохранить свое положение как игумении, воспользовавшись имевшимся на сей счет указанием, что монастыри могут организовываться в трудовые кооперативные артели, написала шаблонный устав и организовала из монашек трудовую промысловую артель, под названием «Крестовоздвиженская», то есть именем бывшего монастыря.

Указанная артель была зарегистрирована в Губкустпроме 29/12.1920 г. под № 63. Во главе артели — игумения Антонина Заборская и ее помощница Елизавета Вигондт, первая как председатель, вторая как секретарь, остальные члены правления существовали лишь на бумаге.

После организации трудовой артели в монастыре оставались те же самые порядки, устав артели, как правлением, так и членами, не выполнялся, никаких паевых взносов в сумме 50 рублей,

¹⁸ См.: Там же. Л. 120.

согласно устава, не вносилось, никакой культурно-просветительской работы в артели не велось. Монашки так же посещали церковь и эксплуатировались игуменией ЗАБОРСКОЙ, которая окружила себя — как и прежде — любимчиками, а непокорных и строптивых, вздумавших протестовать, изгоняла из артели, натравливая на них фанатичных монашек <...>.

Все средства, поступающие от заработка мастерских — одежной, белошвейной и гладкошвейной, шли не на улучшение быта членов артели и на культурные нужды последних, а на содержание церкви и хора в последней, а также на содержание ссыльного монархического духовенства Саратовской губернии.

Каждый член артели, работающий в мастерской, максимум зарабатывал 7–8 рублей и минимум 2–3 рубля. Причем из своего заработка каждый член артели должен был внести игумении Заборской 4 рубля 50 копеек. На уплату квартирной платы, коммунальные услуги и на содержание церкви, кроме этого, почти ежемесячно деньгами и продуктами той же игумении Заборской или ее помощнице Вигондт давалось на отсылку ссыльному духовенству. Таким образом, рядовым членам артели приходилось некоторые месяцы доплачивать к своему заработку на освещение, на отопление и на продукты, о которых каждый должен был заботиться сам, приходилось идти на посторонние заработки в свободные от работы часы, чтобы заработать кусок хлеба и палку дров.

Кроме вышеуказанных трех мастерских, в артели имелась еще и пекарня просфор, доходом от которой пользовалась лишь игумения Заборская и ее правая рука — Вигондт. Вычитаемые суммы с членов артели расходовались Заборской и Вигондт бесконтрольно, существовал казначей артели, но фиктивно лишь на бумаге — член правления Лопасова, которая фактически являлась служанкой или посыльной игумении Заборской.

В конце 1926 г. и в начале 1927 г. фиктивная трудовая кооперативная артель превратилась в форменный монас-

тырь, начались постриги членов артели в монашеския духовныя чины. <...> Всего пострижено 15 человек. <...> Монастырь становится черносотенной базой города Саратова, туда стекаются обиженные и обездоленные советской властью лица: монархическое духовенство и пр., ведутся антисоветские разговоры, распространяются разные провокационные слухи с контрреволюционной целью, с амвона монастырской церкви произносятся антисоветские проповеди с целью возбудить против советской власти верующих. В течение всего 1927 г. монашки и члены правления артели распускали по городу слухи, что скоро советская власть закроет монастырь.

Кроме содержания ссыльного духовенства на средства артели, монастырь занимался для этой цели сбором по базарным торговцам денежных средств для посылки ссыльному и содержащемуся под стражей духовенству и монархистам-церковникам. Монастырь являлся штабом черносотенной тихоновщины, как к членам правления, так и к игумении Заборской являлись за советом не только священники, но и епископы, и все получали утешение и указание.

Саратовская женская трудовая артель, бывший женский монастырь, являлась убежищем для изгнанных бывших игумений из др. губерний, таких проживалок при артели находилось до 100 человек, которые жили паразитами на средства артели, а в 1924 г. в монастыре была приютена одна аферистка, которая именовала себя дочерью бывшего царя Николая II, и прожила несколько месяцев. Причем пребывание ее в монастыре тщательно скрывалось как игуменией, так и членами правления артели, хотя об этом знали все монашки. Всего в монастыре состояло монашек разного возраста 269 человек, из них Саратовской губернии — 183 человека и 86 из других губерний, из всего этого количества занимались полезным трудом в мастерских 100 человек. Остальные живут паразитами за счет трудоспособных членов.

Привлеченные к следствию в качестве обвиняемых граждане:

1) Заборская Антонина Станиславовна — рождения 1869 г. Происходит из гр. г. Пешехонья, Ярославской губ., дочь чиновника, бывшая игуменья Саратовского женского Крестовоздвиженского монастыря, состояла председателем женской трудовой артели из бывших монашек, арестовывалась в 1919 г. Саргубчека, была освобождена.

2) Вигондт Елизавета Федоровна — рождения 1879 г. Происходит из гр. города Саратова, дочь цехового, состояла секретарем трудовой женской Крестовоздвиженской артели и регентом женского хора, под судом и следствием не состояла.

3) Абрамова Прасковья Васильевна — рождения 1883 г. Бывшая монашка Саратовского Крестовоздвиженского монастыря, грамотная, происходит из граждан Пензенской губернии, Инсарского уезда, Пушкинской волости, дочь крестьянина, член церковного совета монастырской церкви, под судом и следствием не состояла.

4) Лукашева Мария Васильевна — рождения 1875 г., бывшая монашка Саратовского женского монастыря, грамотная, происходит из мещан города Саратова, состояла членом правления трудовой женской Крестовоздвиженской артели и заведующей мастерской, под судом и следствием не состояла.

5) Лопасова Александра Самсоновна — рождения 1877 г., грамотная, бывшая монашка Крестовоздвиженского женского монастыря, происходит из гр. с. Козловки, член правления и казначей женской трудовой Крестовоздвиженской артели, под судом и следствием не состояла.

6) Калиниченко Матрена Михайловна — рождения 1877 г., малограмотная, бывшая монашка, происходит из гр. с. Бутурлиновки, член правления женской трудовой артели, под судом и следствием не состояла.

Но, принимая во внимание, что в настоящем деле нет достаточного материала для предания их гласному суду, напра-

вить настоящее дело в Особое совещание при Коллегии ОГПУ для рассмотрения его во внесудебном порядке и применения к указанным обвиняемым административной высылки.

Всех шестерых монахинь, проходивших по делу в качестве обвиняемых, постановили выслать в Маробласть сроком на три года». (Выписка из протокола)¹⁹

17 февраля 1928 г. настоятельница была выслана в Марийскую область сроком на три года. Отбыв один срок в Йошкар-Оле, она получила еще дополнительный и была отправлена в Бугуруслан с запрещением в дальнейшем жить в Москве и центральных областях России. Только в 1933 г. матушка Антония вернулась в Саратов. Монастырь уже был занят детским домом. Оставшиеся монахини по несколько человек жили на частных квартирах на окраинах города, зарабатывая на хлеб рукоделием, чтением Псалтири по усопшим, а престарелые сестры порой жили и «Христовым именем» — милостыней. К доброй, отзывчивой матушке Антонии, поселившейся у своей племянницы Лидии Александровны Москвичевой, вновь потянулись и монахини, и все те, кто нуждался в ее наставлениях и духовной помощи.

12 ноября 1941 г. она была в третий раз арестована. Семидесятитрехлетнюю старицу и еще 6 монахинь обвинили в антисоветской деятельности. Матушка Антония не выдержала допросов, и 5 июня 1942 г., во время следствия, закончился ее крестный путь²⁰.

Игуменья Антония (Заборская) всегда чувствовала ответственность за души порученных ей сестер, помогала им даже вне монастырских стен соблюдать иноческие обеты. Она, несмотря на трудности и невзгоды, до конца исполнила свой долг настоятельницы.

¹⁹ См.: Архив УФСБ по Саратовской области. ДОФ № 53423. Л. 123.

²⁰ См.: Крест игумении Антонии // http://www.ruskline.ru/monitoring_smi/2006/05/30/krest_igumenii_antonii/

В наши дни на месте монастыря находится гостиница «Словакия». В бывшем сестринском корпусе до недавнего времени была расположена хозрасчетная поликлиника. В 2004 г. начат снос этого здания, последнего оставшегося от монастыря. Фактически из всего комплекса монастырских строений в неповрежденном виде сохранилась только арка Святых врат обители, от которой начинается спуск с улицы Лермонтова к гостиничному комплексу²¹. В 2004 г. уцелевший северо-западный корпус келий передан в ведение епархии, где ныне располагается Епархиальный учебный центр во имя святой великомученицы великой княгини Елисаветы²².

БОЛЬШЕВИСТСКАЯ КАМПАНИЯ ПО ИЗЪЯТИЮ СВЯТЫХ МОЩЕЙ

После революции 1917 г. новая интеллектуальная элита Советской России определила своей задачей воспитание у пролетариата социалистического сознания. Ценности и символы «старой жизни» должны были быть обесценены и отменены. В первую очередь к таким ценностям относилось любое религиозное мировоззрение, однако главным идеологическим противником новой власти признавалась Православная Церковь.

Одной из характерных черт в реализации новой внутренней политики большевистского правительства стало нетерпимое отношение к религиозному культу святых. Одной из идеологических акций советской власти в послереволюционный период стало вскрытие мощей, то есть открытие гробниц, освидетельствование их с составлением протокола, наконец, демонстрация мощей широкой публике. Среди всех антирелигиозных кампаний вскрытие мощей явилось наиболее кощунственным и оскорбительным для чувств верующих действием. Почитание останков святых было неотъемлемой частью вероучения Православной Церкви в течение многих веков. Эта традиция уходит своими корнями в далекое время зарождения христианской религии, гонений на первых христиан. Тогда же появляется традиция полагать мощи святых в христианских храмах.

Советское правительство планировало через публичное вскрытие мощей оттолкнуть людей от Церкви, внушив

²¹ См.: Крестовоздвиженский женский монастырь // <http://russian-church.ru/viewpage.php?cat=saratov&page=13>

²² См.: Храмы России // <http://temples.ru/card.php?ID=12915>

недоверие к духовенству. Дело в том, что во многих простых верующих жило убеждение, что мощи всех святых сохраняются полностью нетленными. Хотя в действительности это не так и лишь некоторая часть из мощей являются таковыми. Церковь при этом одинаково чтит останки всех святых.

Посредством вскрытия мощей советская власть стремилась экономически ослабить Церковь, так как, по мнению большевиков, Церковь использовала святыни для своего обогащения. «Лишение Церкви материальных доходов, — как пишет А.Н. Кашеваров, — являлось особо важной задачей атеистической власти, исходившей из марксистского положения о религии как о надстройке над материальным базисом»¹. По мнению некоторых историков, данная кампания также была спланирована как подготовительная перед изъятием церковных ценностей и нужна была для того, «чтобы разрушить представление о неприкосновенности храмовых святынь»². Кроме этого, как считает И.В. Семенов-Басин, новая власть не терпела никаких конкурентов, так как «тотальное властвование — атрибут коммунистического режима — предусматривает вытеснение подобных реалий в частную сферу, и даже полное их уничтожение»³.

Инициаторы кампании полагали, что в действительности мощи святых давно истлели и если реальное положение дел станет известно верующим, то священников настигнет гнев толпы, а культ «разоблаченных» святых можно будет предать забвению. Как утверждает Кашеваров, «идея вскрытия мощей особенно захватила руководителя VIII отдела Наркомюс-

¹ Кашеваров А.Н. Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 175–176.

² Бондарчук В.Г. Анализ литературы о музеефикации российских культовых зданий // Музей в храме-памятнике. Материалы научно-практической конференции. СПб., 2005. С. 31–43 // <http://rusarch.ru/bondarchuk1.htm>

³ Семенов-Басин И.В. Символы российского Православия и советской «политической религии» // Общественные науки и современность. № 4. 2008. С. 128.

та П.А. Красикова, считавшего, что эту кампанию следует осуществить, не останавливаясь перед применением силы. С подачи П.А. Красикова этой темой заинтересовался В.И. Ленин»⁴. Поэтому параллельно с национализацией монастырских земель в ходе проведения в жизнь декрета советской власти от 23 января 1918 г. об отделении Церкви от государства и школы от Церкви проходит первая антирелигиозная кампания изъятия святых мощей, на протяжении десятков и сотен лет хранившихся в православных церквях и монастырях, осуществленная VIII отделом Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР. По мнению историка Кашеварова, «это была одна из наиболее крупных антирелигиозных кампаний за всю историю государственно-церковных отношений советского периода»⁵.

Прежде чем говорить о произведенных вскрытиях, скажем об отношении к святым мощам граждан советской России в данный период. Как уже было сказано, в это время особенностью традиционного русского благочестия в течение многих веков была вера в нетление мощей святых. В то же время в национальную культуру уже проник скепсис относительно нетления мощей. Им были пропитаны как свободомыслящие представители знати и разночинцы, так и старообрядцы, полемизировавшие с Православной Церковью. Например, в 1907 г. журнал «Старообрядец» опубликовал анонимные куплеты о мощах Серафима Саровского следующего содержания: нетленных мощей Серафима не существует, следовательно, он не святой и не чудотворец, а все чудотворения у его раки фальсифицированы ради пополнения церковной казны деньгами легковверного народа⁶. Следует отметить, что действительно при обретении мощей святого Серафима Саровского официально было заявлено о тленности сохранившихся останков⁷.

⁴ Там же. С. 175.

⁵ Там же. С. 168.

⁶ Цит. по: Семенов-Басин И.В. Указ. соч. С. 126.

⁷ См.: Кашеваров А.Н. Указ. соч. С. 169.

Подобные мнения, проникавшие в массы, и подобные им обстоятельства, стремились использовать организаторы антирелигиозной кампании, поскольку исходили из того, что осмотр содержимого рака выявит гниенность останков святых и тем самым «разоблачит перед массами вековой обман церковниками трудового народа»⁸.

Следующим фактом, который использовали инициаторы кампании, является традиция «дотраивания» святых мощей. То есть создание трехмерной фигуры святого, заключающей в себе мощи. Вполне допустимо соотнести подобные фигуры с европейскими скульптурными реликвариями, изготовлявшимися по форме рук, ног, головы святого. В доказательство этого можно привести мнение Семеновко-Басина, «что практика “дотраивания” мощей сложилась в культурной атмосфере украинско-белорусского барокко. Носителями последнего в течение XVII–XVIII вв. были многочисленные священники и монахи, переселявшиеся в Великороссию и оказавшие всестороннее влияние на религиозную жизнь России, так как украинско-белорусский регион в течение долгого времени был культурным пространством, соединявшим Россию с католическими культурами Центральной Европы»⁹. Таким образом, в восприятии монахов и священников помещенный в раку (гробницу) святого «муляж» выполнял функцию реликвария и одновременно скульптурной иконы-репрезентации святых мощей. Очевидно, что Церковь недостаточно разъясняла верующим массам, что в этих священных реликвиях не нужно видеть физически нетленные тела, что, вероятно, вызвало разочарование в определенных кругах населения. Антирелигиозная пропаганда в течение долгого времени эксплуатировала эту тему. Для масс это подавалось как намеренно созданные муляжи из воска или картона.

Тем не менее, как отмечает Кашеваров, «подлинность тех результатов осмотра раков в 1918–1920 гг., о которых в то время

⁸ Кашеваров А.Н. Указ. соч. С. 171.

⁹ Семеновко-Басин И.В. Указ. соч. С. 128.

писала советская и коммунистическая пресса, требует специального исследования»¹⁰. Для этого необходимо, по его мнению, подробное изучение сообщений прессы и сравнение их с протоколами, в которых содержатся подробные акты вскрытий, подписанные присутствовавшими представителями местных органов советской власти, духовенства, медицинскими экспертами. Даже без глубокого анализа мы можем сделать вывод о том, что некоторые сведения о результатах осмотра мощей часто были искажены.

Так, в одном из номеров журнала «Революция и Церковь», помимо сводки, составленной экспертом VIII отдела НКЮ М.В. Галкиным, приводятся также данные таблицы Семеновского о результатах вскрытий, которые в некоторых случаях расходятся со сводкой Галкина. Например, если, согласно сводке VIII отдела, вскрытые в Новгородской губернии 3 апреля 1919 г. мощи князя Феодора Новгородского есть костяк, который «по заключению врачей поддается гниению... череп (при этом) лежит отдельно от костей туловища, шейных позвонков нет»¹¹, то по данным Семеновского — это «мумифицированный труп»¹². То же можно сказать и о вскрытых в этот же день мощах епископа Никиты.

Вскрытия мощей начались 22 октября 1918 г. в Александрово-Свирском монастыре и продолжались до 1929–1930 гг. Как показал в своем исследовании А. Кашеваров, вскрытия мощей были началом планомерной акции борьбы с Церковью и религией, причем «организующее значение для этого наступления имели решения и установки VIII съезда РКП (б), состоявшегося в марте 1919 г.»¹³.

¹⁰ Кашеваров А.Н. Указ. соч. С. 196.

¹¹ Семеновский. Данные науки по мумификации трупов // Революция и Церковь. 1920. № 9–12. С. 43.

¹² Там же. С. 43.

¹³ Кашеваров А.Н. Указ. соч. С. 223.

Начало вскрытий было положено известием, переданным советской и коммунистической печатью, о том, что 22 октября 1918 г. при приеме на учет богослужебного имущества Александро-Свирского монастыря Олонецкой губернии «в литой раке, весящей более 20 пудов серебра, вместо нетленных мощей Александра Свирского была обнаружена восковая кукла»¹⁴, что является попросту обманом. Известно, что мощи этого святого являются действительно нетленными. Доказательством обмана со стороны советской прессы служит тот факт, что после изъятия мощей святыня тщательно исследовалась различными учеными. По материалам Аллы Добросоцких, «во врачебную комиссию, созданную по постановлению президиума губисполкома, был включен даже специалист-химик»¹⁵. Встает вопрос: зачем он был нужен, если исследовалась «восковая кукла»?! Следующим фактом действительности нетленности мощей является сохранившийся «акт» осмотра мощей преподобного от 5 ноября 1918 г., распространяемый одним петербургским историком. Из «акта» становится ясно, что «святые мощи находятся в целостности и сохранности, рот открыт, зубы во рту все целы, только два верхних выпали»¹⁶.

16 февраля 1919 г. Народный комиссариат юстиции (НКЮ) РСФСР во главе с П. Красиковым «принял постановление об организованном вскрытии мощей»¹⁷. К марту 1919 г. вскрытия приобретают уже массовый характер, эти акции получили личную поддержку и одобрение В. Ленина. 17 марта 1919 г. он написал записку народному комиссару юстиции

¹⁴ Отчет VIII (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиции VIII Всероссийскому съезду советов. Мощи // Революция и Церковь. 1920. № 9–12. С. 72.

¹⁵ Добросоцких А. Тайны и загадки мощей чудотворца Александра Свирского. М., 2008. С. 47.

¹⁶ Там же. С. 94.

¹⁷ Постановление НКЮ об организованном вскрытии // Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. М., 2007. С. 256.

Д.И. Курскому «с предложением вскрыть при свидетелях мощи, хранившиеся в Чудовом монастыре Московского Кремля»¹⁸. Согласно данным советской печати, до осени 1920 г. было вскрыто «63 раки со святыми мощами»¹⁹.

Переломным моментом «мощейной кампании» стало издание НКЮ с согласия Совнаркома циркуляра «О ликвидации мощей» (25 августа 1920 г.). В нем на местные власти возложено изъятие всех без исключения мощей из собственности Церкви с последующей их ликвидацией «путем помещения так называемых “мощей” в музеи в отделы церковной старины или путем их захоронений», причем клирики за «шарлатанство, фокусничество, фальсификации» с мощами подлежали уголовной ответственности²⁰. С этого времени, по словам Семеновко-Басина, «начинается настоящее истребление мощей русских святых»²¹.

20 марта 1919 г. Святейший Патриарх Тихон в связи с этой кампанией обратился с решительным протестом в Совнарком, лично к его председателю В. Ленину, выступая в защиту поруганных святынь. Он призывал: «...Вскрытие мощей нас обязывает стать на защиту поругаемой святыни и вещать народу: должно повиноваться более Богу, нежели человеком...»²². При этом Патриарх, желая избежать кровопролития, обратился со специальным посланием к епархиальным архиереям и ко всем чадам Русской Православной Церкви с призывом отказаться

¹⁸ Цит. по: Кашеваров А.Н. Указ. соч. С. 175.

¹⁹ Отчет VIII (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиций VIII Всероссийскому съезду советов. Мощи // Революция и Церковь. 1920. № 9–12. С. 72.

²⁰ См.: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 60.

²¹ Семеновко-Басин И.В. Указ. соч. С. 127.

²² Обращение Патриарха Тихона от 20 марта 1919 г. к Председателю Совнаркома В.И. Ленину по поводу кампании по «вскрытию мощей» // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 159.

от всех актов мести в отношении участников этой антицерковной кампании: «Не мстите за себя... Но дайте место гневу Божию... Следуйте за Христом!.. Побеждайте зло добром»²³.

С февраля 1919 г. церковная власть решает возродить давно забытое право осматривать мощи. Были составлены правила об этом и разосланы преосвященным архиереям в виде писем. Епархиальным архиереям предписывалось «устранить всякие поводы к соблазну в отношении святых мощей во всех тех случаях, когда и где это признано будет Вами необходимым и возможным, с донесением о последующих Ваших распоряжениях Священному Синоду»²⁴. Соблазнами являлись уже вышеуказанная традиция «доставивания» мощей, а также тот факт, что во многих случаях духовенство храма или монастыря, в котором находились мощи, само не знало о том, в каких условиях находились останки святых в гробницах. Был ли это так называемый реликварий или в раках действительно находились нетленные мощи?

В истории Русской Церкви подобное уже происходило: например, Петр I принимал ряд мер по пресечению злоупотреблений отдельных клириков в данном вопросе. «Духовный регламент» 1721 г. предписывал духовенству: «О мощах святых, где какия явятся, быть сумнительныя, розыскивать: много бо и о сем наплутано. Например, предлагаются чуждыя некия: Святаго первомученика Стефана тело лежит и в Венеции на предградии, в монастыре Бенедиктинском, в церкви святаго Георгия, и в Риме в загородной церкви святаго Лаврентия; тако ж много гвоздей креста Господня, и много млека Пресвя-

²³ Послание Патриарха Тихона к чадам Православной Российской Церкви от 21 июля 1919 г. // Там же. С. 161.

²⁴ Указ («Доверительный циркуляр») Святейшего Патриарха Тихона епархиальным архиереям об устранении поводов к глумлению и соблазнов в отношении святых мощей // Там же. С. 158.

тыя Богородицы по Италии, и иных сим подобных без числа. Смотреть же, нет ли и у нас такого безделия?»²⁵.

В мае 1722 г. из Святейшего Синода поступил указ, в котором говорилось, «...что и в других многих местех по градским соборным церквям и монастырям обретаются такие гробницы... положены в оных вместо телес разные колоды, которые и покрыты покровами, аки бы самые тех святых телеса»²⁶. Властями было предписано, отобрав их от гробниц, прислать в Синод неотложно.

После проведенного осмотра в XVIII в., пожалуй, во многих местах содержимое гробниц не проверялось вовсе. Поэтому кое-где продолжались прежние нарушения. И теперь во исполнение патриаршего указа от 17 (4) февраля 1919 г. митрополит Владимирский Сергей (Страгородский) предложил епархиальному совету особые правила «положения святых мощей в раки и выставления их для благоговейного поклонения верующим». Согласно этим правилам «перекладывать мощи ватой, устраивать в них особые туюфячки и другие особые приспособления отнюдь не нужно». «Положенные в раку кости необходимо предварительно расположить на прилично покрытой доске и плотно к ней прикрепить отдельными повязками или общей пеленой; если же мощи сохранились в виде нескольких разрозненных костей, в этом случае следует собрать их в какой-либо приличный ковчежец (металлический или деревянный), который и поставить в раку (если она уже есть)»²⁷. Но было уже поздно — вскрытия проходили повсеместно. Поэтому во многих случаях не успели что-либо исправить.

²⁵ Духовный регламент Петра Великого. Составлен Феофаном Прокоповичем. Рукопись первой четверти XVIII века // www.sedmitza.ru/text/410378.html

²⁶ Цит. по: *Денисов В.В.* К вопросу об отношении к юродивым в монастырях Ярославской епархии (XIX — начало XX века) // <http://rostmuseum.ru/publication/historyculture/2009/denisov.pdf>

²⁷ Церковники и их агенты перед народным революционным судом. Оглашение документов // Революция и Церковь. 1920. № 9–12. С. 49.

Попытки верующих и духовенства оказать сопротивление при изъятиях окончились, как отмечает Д.В. Поспеловский, «лишь новыми арестами, судами и высылками тысяч людей в лагеря и под надзор»²⁸. Это, видимо, и было одной из целей новой власти. Однако старания верующих спасти святыни не всегда заканчивались неудачами. Известно, что верующие, «противясь вскрытию мощей, порой уносили их из церквей и прятали от представителей власти»²⁹.

Одним из известных подобных случаев является сокрытие главы преподобного Сергия Радонежского священником Павлом Флоренским и Ю.А. Олсуфьевым. Эти люди по личному благословию Святейшего Патриарха Тихона (по материалам игумена Андроника (Трубачева)) взяли главу от тела преподобного уже после вскрытия, состоявшегося 11 декабря 1919 г., примерно «около 30 марта 1920 г.»³⁰. По материалам Легченкова, это произошло «в самый последний момент перед вскрытием раки»³¹. Глава святого была подменена на череп князя Голицына, который был взят из захоронения в родовом склепе князей Голицыных, находившемся на территории лавры. Эту честную главу священник сначала «прятал дома в подставке под цветочные горшки, потом в саду в земле. Когда опасность миновала (в 1946), святыня была положена на свое исконное место»³².

В некоторых случаях получалось отстоять святыни. Так, при вскрытии мощей праведника Прокопия Устьянского

²⁸ Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 60.

²⁹ Семенов-Басин И.В. Указ. соч. С. 127.

³⁰ Андроник (Трубачев), иг. Закрытие Троице-Сергиевой Лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в 1918–1946 гг. М., 2008. С. 198.

³¹ Легченков С.М. Документальная судьба утраченных мощей святого преподобного Варнавы Ветлужского // http://www.museum.nnov.ru/unp/managfs/index.phtml?id=8014_16

³² Там же. http://www.museum.nnov.ru/unp/managfs/index.phtml?id=8014_16

7 марта 1919 г. по инициативе уездных властей под серебряной крышкой раки с надписью: «Радуйся, Прокопий, Устьянский Чудотворец» — сняли покрыва, присутствующие увидели прекрасно сохранившиеся «мумифицированные» останки чтимого святого. Три недели спустя Вельский исполком постановил увезти мощи Прокопия в Вологду. Однако, как докладывал отдел юстиции Вологодского губисполкома ликвидационному отделу Наркомюста, «при исполнении этого постановления населением было оказано сопротивление, выразившееся в избиении коммунистов, в самочинном выпуске арестованных и в разнообразных угрозах Волостному исполкому»³³. В результате к бунтовавшим послали усмиривший их военный отряд, но мощи оставили на месте.

С начала изъятий святых мощей сохранились письма клириков и мирян, в том числе и лично к товарищу Ленину. 17 марта 1918 г. сотрудница отдела здравоохранения Московского губсовета М.И. Свет обратилась к В.И. Ленину с письменной просьбой от имени братства святителя Алексия отдать его членам мощи этого святого, находившиеся в кремлевском Чудовом монастыре. Автор пишет: «тов. Ленин! Вам дороги тела и могилы борцов, павших за социализм, похороненных у Кремлевской стены! И нам бесконечно дорога гробница нашего духовного вождя св. Алексия — его останки святы для нас! Пусть же в свободной России не будет, наконец, отвратительного насилия неверующих над тем, что дорого и свято сердцам верующих»³⁴. В.И. Ленин наложил следующую резолюцию на это обращение: «Т. Курский, прошу не разрешать вывоза, а назначить вскрытие при свидетелях»³⁵.

³³ Козлов В. Судьбы мощей русских святых // Святыне мощи. Почитание мощей. Гонения на святыне мощи. Лжемощи. СПб., 2008. С. 104–105.

³⁴ Записка члена братства св. Алексия Марии Свет В.И. Ленину. 17 марта 1918 г. // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 36.

³⁵ Там же. С. 36.

Власть не прислушивалась даже к мнению отдельных своих соратников. Так, в письме от 22 апреля 1919 г. С. Мицкевич, по словам Кашеварова, «один из видных пропагандистов большевистской партии и ответственный работник Наркомпроса»³⁶, пишет В.И. Ленину, что вскрытие мощей «является нарушением принципа отделения Церкви от государства», и считает, что необходимо срочно дать распоряжение о прекращении повсеместно таких актов и вообще поступков, грубо нарушающих религиозные чувства населения: «курение в Церкви, нахождение в шапках в алтаре, это проделывают нередко примазавшиеся коммунисты, нередко пьяные»³⁷.

На этом заявлении В.И. Ленин написал: «Я считаю, что Мицкевич находится в паническом настроении...»³⁸. Подобным образом нарушались и другие декреты и постановления советской власти. В некоторых инструкциях VIII отдел НКЮ декларативно призывал на местах установить организованный порядок вскрытий, гарантирующий соблюдение определенных правил по отношению к религиозным чувствам сторонников православной религии: во-первых, вскрытие должно происходить «не в богослужбное время», во-вторых, «должны непременно присутствовать врачи, которые и составят за своими подписями особый акт медицинского освидетельствования всего содержимого в раке», в-третьих, «самый процесс вскрытия необходимо поручить духовенству»³⁹. При этом в вышеуказанном постановлении об организованном

³⁶ Кашеваров А.Н. Указ. соч. С. 171.

³⁷ Письмо С. Мицкевича — В.И. Ленину 22 апреля 1919 года // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 40–41.

³⁸ Там же. С. 41.

³⁹ Письмо Комиссариата юстиций Союза коммун Северной области — Президиуму Петросовета о необходимости исследования мощей св. Александра Невского // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 57.

вскрытии мощей от 16 февраля Народный комиссариат юстиции рекомендовал к осмотру мощей привлекать «самые широкие массы»⁴⁰.

Все это по замыслу организаторов кампании способствовало лучшему использованию результатов осмотра «для разоблачения многовекового обмана масс служителями культов»⁴¹. Начиная с первых официальных обследований мощей (28 января 1919 г. были вскрыты раки Тихона Задонского и Митрофана Воронежского), мы можем заметить нарушения этих пунктов. Так, в городе Задонске Воронежской губернии 28 января 1919 г. осмотр раки святого Тихона Задонского проводился без предписанного центром медицинского освидетельствования⁴². Кроме того, по свидетельству А.Н. Кашеварова, при этом «архиепископ Воронежский Тихон (Никаноров), резко осуждавший государственные органы за вмешательство в сугубо внутренние дела Церкви, в ее каноны и богослужбную практику, был повешен на царских вратах в одном из храмов Митрофаниевского монастыря»⁴³. Подобные действия, естественно, не оговаривались не одним из циркуляров.

А при обследовании мощей святого Саввы Сторожевского в Саввино-Сторожевской обители 1 марта 1919 г. «один из членов съезда Звенигородского совета плюнул на череп святого и рассмеялся. Безбожники сами разложили останки святого — череп и 32 кости, да так, чтобы они посмешнее выглядели.

⁴⁰ Постановление Народного Комиссариата Юстиций по вопросу о мощах // Революция и Церковь. 1919. № 6–8. С. 117.

⁴¹ Письмо Комиссариата юстиций Союза коммун Северной области — Президиуму Петросовета о необходимости исследования мощей св. Александра Невского // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 57.

⁴² См.: Горев М. Вскрытие мощей Тихона Задонского и Митрофана Воронежского // Революция и Церковь. 1919 № 2. С. 12.

⁴³ Кашеваров А.Н. Указ. соч. С. 185.

После этого они расклеили в городе объявления, приглашая публику на осмотр “трухи”⁴⁴. Можно заметить, что при самом вскрытии «широкие массы» присутствовали в немногих случаях, по подсчетам В. Степанова (Русака) — в 8 из 54⁴⁵. Видимо, это была своего рода перестраховка со стороны большевиков на случай обнаружения нетленных мощей.

Происходили и некоторые тайные, неофициальные вскрытия, например раки мощей преподобных Андроника и Саввы (XIV–XV вв.), стоявших у истоков основания знаменитого Спасо-Андроникова монастыря в Москве, связанного с именем преподобного Андрея Рублева. Об этом вскрытии в марте 1922 г., по материалам В. Козлова, «никто практически не знал, а понадобилось оно для изъятия из раки семипудовой серебряной отделки и осуществлено было без присутствия духовных лиц»⁴⁶.

Разумеется, что подобные действия со стороны людей, осуществлявших вскрытие мощей, не могли не вызвать волнения верующих. В ответах на многочисленные жалобы и протесты с мест о «незаконмерных действиях советских работников при вскрытии мощей» VIII отдел НКЮ неизменно отрицал наличие каких-либо злоупотреблений. Например, в своем разъяснении за № 507 от 13 марта, в связи с протестом председателя Тверского епархиального совета протоиерея Знаменского, VIII отдел утверждал: «Нам неизвестны конкретные случаи какого-либо оскорбления при вскрытии мощей религиозных чувств сторонников Православной Церкви, так как местная советская власть при совершении самого акта всегда соблюдает известный такт и корректное отношение к религиозным убеждениям верующих»⁴⁷.

⁴⁴ *Вострышев М.* Патриарх Тихон. М., 1995. С. 111.

⁴⁵ См.: *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. М., 1993. Т. 1. С. 127.

⁴⁶ *Козлов В.* Судьбы мощей русских святых // Святые мощи. Почитание мощей. Гонения на святые мощи. Лжемощи. СПб., 2008. С. 113.

⁴⁷ Хроника VIII отдела // Революция и Церковь. 1919. № 2. С. 44.

Все аргументы духовенства и мирян о том, что само обследование безбожниками мощей с церковной точки зрения есть акт кощунства, организаторы кампании игнорировали. Это мы можем видеть из вышеуказанного письма Патриарха Тихона к председателю СНК В.И. Ленину от 2 апреля (20 марта) 1919 г., в котором Святейший подробно разъяснял подлинно церковное почитание мощей⁴⁸. Но за этим не последовало никакой реакции. Мнение как клириков, так и мирян не бралось в расчет. Единственным признанием нарушений со стороны власти при вскрытиях является «письмо об отношении к религиозным обществам», подписанное 28 февраля 1919 г. народным комиссаром внутренних дел Г. Петровским и адресованное «всем губисполкомам и горисполкомам», в котором говорилось, что обследование мощей «кое-где производилось тайком, без свидетелей, без точной записи найденного и с расхищением разных церковных вещей»⁴⁹. Но отметим, что, кроме признания этого факта, в письме дальше ни о чем речи не идет. Никаких изменений в толковании властями церковного почитания мощей, а также в отношении к самой кампании по вскрытию останков святых эти обращения не вызвали.

В результате этой хорошо продуманной кампании большевики вроде бы добились успеха: многие маловеры и суеверы отходили от Церкви. Но подлинно верующие, конечно, увидели во всем этом только кощунство и лишь укрепились в вере. Многие христиане, выступившие в защиту мощей, были репрессированы. Пожалуй, лишь малая часть мощей осталась не потревожена. Многие святые в результате кампании были безвозвратно утеряны или уничтожены.

⁴⁸ См.: Обращение Патриарха Тихона от 20 марта 1919 г. к Председателю Совнаркома В.И. Ленину по поводу кампании по «вскрытию мощей» // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 159.

⁴⁹ Хроника VIII отдела // Революция и Церковь. 1919. № 2. С. 39.

Жестокий голод отодвинул на задний план первую и, как представлялось новой власти, успешную акцию против религии. Акцию, результатом которой было глумление над православными святынями и памятью предков, унижение человеческого достоинства, забвение корней русской национальной культуры, попрание своих же законов. Антирелигиозная пропаганда в то время заполнила, пожалуй, всю прессу страны. Перевирая учение Церкви, ее обряды, унижая святых — выдающихся людей своего времени, влиявших на историю России, — князей, воинов, монашествующих, власти пытались разрушить в людях основу традиционного общества с его верой и святынями.

Проводилось это для воспитания у пролетариата «социалистического сознания». В результате была создана своего рода религия, религия без Бога: вместо отмененного церковного венчания появляется церемония бракосочетания, вместо крестных ходов — парады с красными знаменами, вместо икон — портреты вождей, даже появились свои «мощи» — мумифицированный труп Ленина. В статьях 1924 г., вышедших в связи со смертью Ленина видные политические деятели высказывались о нем, как о «апостоле» и «пророке» (Зиновьев), а Сталин говорил о «паломничестве» к телу вождя. «Правда» писала: «Могила-склеп Ильича будет источником энергии и мужества, источником неисчерпаемой бодрости для трудящихся всего мира в борьбе за осуществление заветов Ильича». Один из вдохновителей проекта сохранения трупа Ленина Л.Б. Красин предрекал, что «Мавзолей по своему значению превзойдет Мекку и Иерусалим»⁵⁰.

Таким образом, власти стремились внедрить коммунистическую доктрину в массовое сознание народа именно как за-

⁵⁰ *Рогозянский А.* Страсти по мощам. Из истории гонений на останки святых в советское время. СПб., 1998. С. 45.

мену традиционным религиям, используя для этого и привычные по прошлому ритуалы.

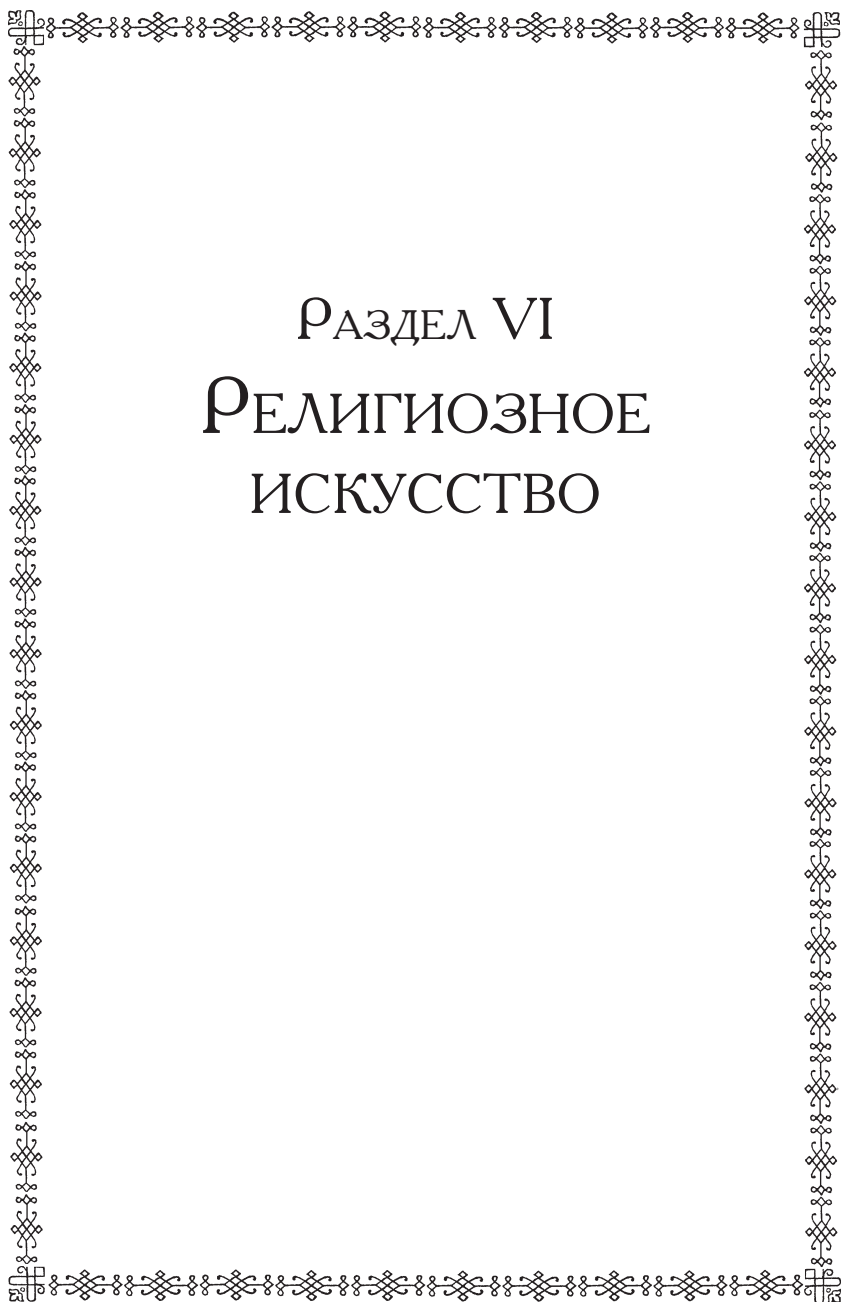
Об учрежденном спустя несколько лет после апогея «мощейной кампании» культе тела В. Ленина в Москве в первой научной работе о вскрытиях святых мощей в советской России ее автор Б. Маршадье рассматривал профанацию реликвий русских святых и создание культа тела Ленина в качестве единого социокультурного процесса. По его мнению, «советская власть на протяжении своей истории быстро поняла, какую пользу она может извлечь из народной религиозности, если только ей удастся изгнать из нее христианство»⁵¹. Мавзолей Ленина на многие годы стал символическим центром СССР; рядом с ним появился пантеон политических деятелей и героев. По мысли Семенов-Басина, Мавзолей долгое время являлся «неким волшебным саркофагом, гарантирующим стабильность и развитие. Ленин каким-то непередаваемым, несказанным образом оставался жив — посредством своей партии, “новой исторической общности” — советского народа, своего “нетленного” тела»⁵². Таким образом, на долгие десятилетия в России место Бога заняла партия, почитание святых сменилось поклонением партийным вождям. О том, в какой мере эта задача достигла своих результатов, можно судить по тому, как созданный культ тела Ленина реально влиял на людей, собирая впоследствии огромные массы у стен Мавзолея.

Судить же о достигнутых советской властью целях в борьбе с Церковью при проведении кампании по вскрытию святых мощей точно нельзя. В результате кампании прошла своего рода проверка всего народа. Несомненно, что

⁵¹ *Маршадье Б.* Вскрытие мощей в первые годы советской власти // Страницы: Богословие. Культура. Образование. М., 2004. Т. 9. Вып. 4 / <http://krotov.info/history/20/1910/1919marshade.htm>

⁵² *Семенов-Басин И.В.* Указ. соч. С. 129.

часть людей могла отойти от Церкви в результате проведенных вскрытий святых мощей, но для них это была не единственная причина ухода. Для людей же, живущих в Церкви, знающих ее учение и твердо верующих, кампания явилась актом кощунства и поэтому никак не могла повредить им. Более того, верующие еще теснее сплачивались вокруг Церкви и ее святынь. Говорить в данном случае о каких-то цифрах, естественно, не представляется возможным.



РАЗДЕЛ VI РЕЛИГИОЗНОЕ ИСКУССТВО

О «ИКОНОСТАСЕ» СВЯЩЕННИКА П. ФЛОРЕНСКОГО

Трактат священника Павла Флоренского «Иконостас», написанный им в 1918 г., представляет собой непревзойденную по глубине и совершенству формы апологию иконы как духовного, эстетического и материального феномена.

Свой труд отец Павел начинает с библейских слов о том, что Бог *сотворил небо и землю* (Быт. 1, 1). Бог именуется «Творцом как видимого, так, равно, и невидимого. Но эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о границе их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет»¹.

В качестве примера соприкосновения невидимого с видимым отец Павел приводит факт сна, говоря, что сон — первая и простейшая ступень жизни в невидимом². Но, говоря о сне, он подразумевает вообще всякий переход между двумя мирами. Сюда относится и мистическая жизнь, и иконопись, так как «общий закон везде один»³. В результате соприкосновения видимого и невидимого возникают два типа творчества: один — при переходе души от земного в горний мир, другой — при возвращении души. Образы восхождения, как «накипь души», не должны быть использованы иконописцем. Наоборот, образы нисхождения — символизм — должны быть основой любого творчества⁴.

¹ Флоренский П., свящ. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 193.

² См.: Там же. С. 193.

³ Там же. С. 205.

⁴ См.: Там же. С. 203–206.

У иконописцев есть соблазн принять за духовные образы те мечтания, которые окружают, смущают и прельщают душу. Обольщение исходит от страстей, переходящих в прелесть⁵.

Отец Павел Флоренский пишет: «Онтологическая противоположность видений тех и других — видений от скудости и видений от полноты, — может быть, лучше всего характеризуется противоположением слов **личина** и **лик**. Но есть еще слово **лицо**. **Лицо** есть то, что видим мы при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира

Лик есть проявленность именно онтологии... Лик есть осуществленное в лице подобие Божие... и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом. Полную противоположность **лику** составляет слово **личина**: ...нечто подобное лицу, похожее на лицо... но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности»⁶.

Когда грех овладевает человеком, тогда и лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий. Хорошо подмечена Ф.М. Достоевским маска у Ставрогина, отмечает отец Павел, каменная маска вместо лица — такова одна из ступеней распада личности⁷.

Напротив, духовное восхождение освещает лицо светлым ликом, изгоняя тьму, и тогда лицо делается идеальным портретом, исполненным высочайшим из искусств. Таким искусством является, несомненно, подвижничество. Подвижник самим собою свидетельствует и доказывает истину: *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5, 16).

По мнению философа, именно храм есть путь «горнего восхождения». Алтарь же в храме отделен видимыми свидетелями мира невидимого, живыми символами соединения того и другого, иначе — святыми тварями⁸. Эта преграда,

⁵ См.: Там же. С. 207.

⁶ Там же. С. 209–212.

⁷ См.: Там же. С. 214.

⁸ См.: Там же. С. 218.

разделяющая два мира, и называется иконостасом. «Иконостас, — указывает отец Павел Флоренский, — есть видение. Иконостас есть явление... небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти. Иконостас есть сами святые. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены... то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его... в храме и не было бы. По немощности духовного зрения молящихся, Церкви, в заботе о них, приходится пристраивать некоторое пособие духовной вялости: эти небесные видения, яркие... и светлые, отмечать... след их связывать краскою... Но вещественный иконостас не заменяет собою иконостаса живых свидетелей и ставится не вместо них, а лишь как указание на них. Направленность же внимания есть необходимое условие для развития духовного зрения... Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеной; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда через их стекла мы видим... живых свидетелей Божиих»⁹.

Икона — это линия, обводящая видение. Поэтому видение не есть икона: оно реально само по себе; но икона, совпадающая по очертанию с духовным образом, есть в нашем сознании этот образ, и вне, помимо образа, сама по себе, отвлеченно от него не есть ни образ, ни икона, а доска¹⁰. В связи с этим иконопись не просто искусство, не просто живопись. Отец Павел Флоренский указывает на то, что всякая живопись имеет целью вывести зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некую реальность, и тогда живописное произведение разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику — быть тем, что они символизируют¹¹. Если же это не выполняется, тогда не может быть речи о произведении искусства, о нем уже говорят как о мазне.

⁹ См.: Флоренский П., *свящ.* Указ. соч. С. 221.

¹⁰ См.: Там же. С. 222.

¹¹ См.: Там же. С. 223.

Цель иконы — вывести сознание в мир духовный. Если она не достигается, то можно говорить об иконе только как об одном из произведений культуры, и тогда ценность ее лишь материальная¹². Иконопись закрепляет небесные образы. «Иконы своей художественной формой непосредственно и наглядно свидетельствуют о реальности этой формы: они говорят, но не словами, а линиями и красками»¹³.

Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительным считает отец Павел то, которое может быть построено умозаключением: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог». На иконах мы видим просветленные лики святых, а в них — явленный образ Божий и самого Бога¹⁴. В основе иконы обязательно присутствует реальный духовный опыт. Это важно, потому что именно здесь начинается коренное различие между живописью и иконописью.

Вот несколько примеров. Икона характеризуется не с точки зрения личного мастерства иконописца, что в живописи считается очень важным, а с точки зрения объективности свидетельства о факте Божественной силы. Если икона ставит нас перед реальностью Первообраза, тогда мастерство вторично. Оно важно, но в оценке иконы — вторично. «Икона, — объясняет отец Павел, — будучи явлением, энергией, светом некоторой духовной сущности, а точнее сказать, благодатью Божией, есть больше, чем ее хочет считать мысль»¹⁵.

Кроме того, иконы часто бывали не только окном, но и дверью, через которую не только виделись изображенные лики, но они входили в мир чувственный. «Именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся»¹⁶.

Все иконы отец Павел Флоренский делит на четыре типа. Первый тип — это библейские иконы. Ко второму типу он

¹² См.: Там же.

¹³ Там же. С. 225.

¹⁴ См.: Там же.

¹⁵ Там же. С. 227.

¹⁶ Там же. С. 228.

относит портретные иконы, опирающиеся на собственный опыт и память иконописца — современника изображаемого. Третий тип — это иконы, писанные по чужому опыту, по преданию, сообщенному устно или письменно. И наконец, к четвертому типу относятся иконы, которые пишутся по собственному духовному опыту, по видению или таинственному явлению во сне¹⁷.

Основное положение отца Павла Флоренского — это необходимость духовного опыта при написании любой иконы. Следовательно, икона есть дело того, кто видит этот мир святым, и поэтому понятно, иконное художество принадлежит не иначе как святым отцам. Так и соборные определения говорят, что иконы создаются не замыслом, как изобретение живописца, но, согласно преданию Церкви, сочинять иконы есть дело не живописца, а святых отцов. Священник Павел Флоренский указывает на важность канонической формы при написании иконы. Каноны поднимают творчество на высоту, достигнутую человечеством, и являются «даром от человечества художнику». Именно иконы должны возвещать истину каждому человеку, даже безграмотному. Ведь только Церковь есть «столп и утверждение Истины» и поэтому требует только одного — истины¹⁸.

Чем выше духовное достижение, тем бесспорнее оно принимается как что-то уже знакомое. Из этого следует, что русская иконопись XVI–XV веков есть достигнутое совершенство изобразительности, равного которому или даже подобного не знает история всемирного искусства¹⁹.

Духовное существо требует выражения метафизики иконы в приемах иконописи, в ее технике, в применяемых веществе. Отец Павел Флоренский очень подробно разбирает все этапы создания иконы, раскрывая при этом метафизику иконной плоскости, краски и других деталей, вплоть до покрытия иконы олифой.

¹⁷ См.: Флоренский П., свящ. Указ. соч. С. 231–232.

¹⁸ См.: Там же. С. 237.

¹⁹ См.: Там же. С. 241–242.

Иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого. Священник Павел Флоренский в своем труде пишет об иконописи как метафизике бытия, не отвеченной, но конкретной. Он объясняет свою мысль многими примерами, взятыми из конкретной жизни.

В иконописи не запечатлевается ничего случайного, и не должно быть, ведь иконописные каноны вырабатывались и закреплялись столетиями. Однако на деле, как бы нелепо это ни звучало, в иконах многое часто бывает случайным. Но это происходит исключительно от неумелости, невежества или самоchinия иконописца, внесшего в духовную символику «мудрование плоти». Флоренский пишет, что «случайное в иконе не есть случайное иконы, а — ее списателя и ее повторения». Но как бы ни тешили взор такие искаженные иконы, они не более чем грязные пятна; но может их скопиться, наконец, столько, что духовная суть иконы станет невидимой.

Огромное значение в иконописи имеет одежда. Именно она в значительной мере отражает дух времени²⁰. Немаловажную роль в написании иконы играет золото. Золото есть чистый, беспримесный свет, и его никак не поставишь в ряд красок, которые воспринимаются как отражающие свет: краски и золото зрительно оцениваются принадлежащими к разным сферам бытия. Вот почему золотом на иконах разделяется не что угодно, а только имеющее прямое отношение к Божией силе²¹.

Первая забота иконописца превратить доску в стену — символ онтологической незыблемости. Иконопись исторически возникла из техники стенописной, а по существу, есть самая жизнь этой последней, освобожденная от внешней зависимости стенописи, от случайных и других стеснений²². Икона пишется на свету, чем выражается вся иконописная онтология. Так, на иконе, когда отвлеченно намечена ее схема, процесс воплощения начинается с позолотки света. Золотом

²⁰ См.: Там же. С. 272.

²¹ См.: Там же. С. 282.

²² См.: Там же. С. 285.

творческой благодати икона начинается и золотом же благодати освящающей, то есть разделкой, она и заканчивается. Писание иконы повторяет основные ступени Божественного творчества — от абсолютного ничто до Нового Иерусалима, светлой твари²³.

В иконописи, как замечает отец Павел, нет места тени: «Иконописец изображает бытие... тень же есть не бытие, а просто отсутствие бытия, и изображать таковое... наличием бытия было бы коренным извращением онтологии»²⁴. Основной характеристикой иконописи священник Павел Флоренский считает метафизику света. Вообще в церковных произведениях, особенно богослужебных, преобладает свет²⁵.

Процесс иконописи отец Павел Флоренский разбирает очень подробно, потому что, по его словам, иконопись есть чисто выраженный тип искусства, где всё одно к одному: и вещество, и поверхность, и рисунок, и предмет, и назначение целого, и условия его созерцания; эта связанность всех сторон иконы соответствует органичности целостной церковной культуры. Подобно и отрыв одной из сторон церковного искусства от целостности организма храмового действия, как синтеза искусств, совершенно недопустим. Священник Павел Флоренский пишет, что только в церковной среде икона имеет свой смысл, только там может созерцаться в своей подлинной художественности.

Подводя итог, можно предположить вероятность того, что труд отца Павла Флоренского «Иконостас» незакончен: он не имеет выраженного заключения. Но это несколько не умаляет значения данного труда, ставшего уже классическим в области русской религиозной живописи²⁶. Прочитав его, можно с уверенностью сказать о том, как много сил положил отец Павел Флоренский, чтобы доказать духовную пользу иконостаса, который «кричит... о Царствии Небесном»²⁷.

²³ См.: Флоренский П., свящ. Указ. соч. С. 290.

²⁴ Там же. С. 296.

²⁵ См.: Там же. С. 298–299.

²⁶ См.: Дунаев М.М. Своеобразие русской религиозной живописи. М., 1997. С. 8.

²⁷ Флоренский П., свящ. Указ. соч. С. 220.



РАЗДЕЛ VII ФИЛОСОФИЯ

ЭКСТАЗ И АСКЕЗА

В современной антропологии, несмотря на все новшества последних десятилетий, весьма ограничены категорический аппарат и методологический инструментарий, в своей основе полученные нами в наследство от эпохи Просвещения. Необходимо их расширение, обогащение, обращение к большому разнообразию традиционного наследия, архаического опыта. Кроме эвристического богатства мифологических и религиозных образов и символов существенным представляется их онтологическая укорененность, многовековая проверка опытом, практикой.

И хотя сейчас модно обращаться ко всяким экзотическим учениям и архаическим практикам, сделан только первый шаг и еще остается нераскрытым и не востребуемым огромный потенциал. В этом смысле представляется весьма перспективным анализ экстатических и аскетических техник, которые присутствуют во всех традиционных учениях и практиках. Эта пара понятий задает определенную систему координат, систему ценностей, в которую вписываются многие феномены человеческого бытия как в архаических и традиционных обществах, так и в современной цивилизации, хотя это и менее очевидно.

Также следует обратить внимание на узкий, очень избирательный подход к традиции современными учеными и адептами различных учений и культов. Преобладает не изучение религий как они есть, изнутри, целиком, а выхватывание отдельных элементов, частей, если их можно приспособить

к современному образу мышления и образу жизни. Например, в традиции экстаз и аскетика дополняли друг друга, были в некотором равновесии, а современная цивилизация, с одной стороны, всячески стимулирует экстатические практики, а с другой стороны, отрицает, всеми способами избегает аскетических практик и изгоняет их и из опыта, и даже из сознания. Современную эпоху можно охарактеризовать как «бегство от аскезы, бегство в экстаз». Из этого вытекают далеко идущие следствия.

Каждая культура, нация, религия имеют свои специфические представления об устройстве мироздания, о загробном мире и совершенном бытии. В основе всех мировоззренческих установок лежат явные или скрытые представления о сакральном, священном, божественном. Любая религиозная система предлагает своим адептам некий духовный опыт, формы его осмысления и методы его получения. Можно говорить о различных сакральных стратегиях, под которыми мы будем понимать выбор человеком некоторой онтологической схемы, метафизической позиции, модели человека в контексте священного, а также их утверждение и воплощение.

Важное место в сакральных стратегиях занимает телесный опыт, который выражается в таких модусах человеческого бытия, как опьянение, сексуальность, боль, насилие и смерть. Во всем многообразии сакральных стратегий можно выделить две группы — экстатические и аскетические стратегии. Первые соответствуют мифологическому мышлению, архаическим представлениям. Вторые возникают в процессе развития религиозных систем и мистических практик.

Тело занимает важное место в мифе. Все, что происходит с героем во всей полноте, задействует его телесность. Это может быть расчленение тела бога или первопредка при первом жертвоприношении во времена творения мира или манипуляции с телом посвящаемого при шаманской инициации. Часто упоминаются превращения героя в тела других существ,

уменьшение и увеличение его тела. Предельное напряжение характерно для тела во время путешествия, испытаний и подвигов героя, и особенно в битве. Боль и насилие постоянно присутствуют в мифе как само собой разумеющееся. Телесность человека проявляется с максимальной интенсивностью.

Но всё это является лишь условием преображения героя, его смерти и последующего воскрешения, обретения своей истинной природы и выполнения своего долга. Телесность сама по себе ничего не значит и ничего не решает. Она обретает свое значение и свое место только в контексте целостного опыта, цельного мировоззрения, единого процесса человеческого бытия. Вследствие специфики архаического мышления в мифе психологическая составляющая духовного опыта нивелируется, редуцируется до телесных феноменов, в которых и через которые выражается жизнь духа.

Вообще, в мифе и ритуале большое значение придается человеческому телу. Прежде всего, это коллективное тело, единое тело, одно общее тело, причем общее между людьми и божеством. Это первотело, тело первочеловека, тотальное тело, из частей которого был создан мир, тело-жертва. Все части человеческого тела приобретают символическое значение, уподобляются священным сущностям и стихиям. Человек, пребывающий в мифе, отождествляет себя с героем мифа и повторяет ту же схему, воплощает данную сакральную стратегию. Причем физические испытания могут быть частично или полностью заменены символическими формами, хотя посвящаемый получает опыт священного во всей полноте.

Тогда акцент переносится на переживание уже полученного сакрального опыта, что воплощается в празднике. В мифе сакральное всегда пребывает рядом с человеком. В празднике человек постоянно возвращается в священное время, в совершенное первоначальное состояние. И вновь

телесность оказывается в центре. Праздник задействует почти все модусы тела: танец, опьянение, сексуальность, наркотики, а также прямое или символическое насилие. Одной из основных задач праздника является достижение экстатического состояния, при котором телесные и чувственные переживания достигают максимума, предела. Празднику и вообще архаическому мышлению свойственен «телесный максимализм», когда все состояния и феномены человеческого бытия, события судьбы и весь духовный опыт переживаются через призму телесности.

И действительно, телесность в некотором смысле первична, через нее человек укоренен в бытии. Телесный опыт наиболее достоверен, объективен, проверяем. И подлинное переживание сакрального, которое охватывает человека целиком, всегда обнаруживается и на уровне телесности, мощно проявляется в телесных феноменах. Однако есть возможность ошибки, опасность перепутать следствие и причину, соблазн принять физиологические ощущения, возникающие в результате реального духовного процесса, за самостоятельные феномены.

На это обращается особое внимание в религиозных и мистических системах, где тело предстает как инструмент для достижения цели спасения и обожения всего существа человека. Этот инструмент сам еще нуждается в настройке. Поэтому тело должно стать управляемым, дисциплинированным, чего можно добиться, если свести к минимуму его собственные потребности. Посредством поста, воздержания, молчания, путем ограничения чувственных впечатлений в келье, пещере или пустыне монах подготавливает свое тело к внутренней трансформации, к преображению, к принятию благодати Духа Святого.

Это телесный минимализм в том смысле, что человек избавляется от случайных, произвольных, спонтанных телесных и эмоциональных движений. Но это наивысшее из всех

возможных предназначений тела. Тело не просто средство достижения духовной цели, но оно — равноправный участник этого процесса. Тело не унижается, не уничтожается, оно становится на свое истинное место и выполняет свое высокое предназначение.

Итак, перейдем к анализу феноменов экстаза и аскезы. Это две противоположные онтологические стратегии, которые обретают свой смысл только в контексте сакрального (в смысле, обозначенном М. Элиаде)¹.

Греческое слово *ἔκστασις* (*ekstasis* = *ek* — “из”, “вне” + *stasis* — “положение”, “спокойствие”) означает смещение, нахождение вовне, пребывание вне себя. *ἔκστατικός* — сдвинутый со своего места, вне себя, восторженный, помешанный. Также экстаз — это исступление, болезненно-восторженное состояние, сумасшествие, умопомешательство. В Новом Завете экстаз понимается как изумление, восхищение, восторг. Следует обратить внимание на переход от геометрических, топологических понятий к психическим, интеллектуальным и духовным категориям.

С антропологической точки зрения экстаз — это некая экспансия человека вовне, проекция себя вовне, себя как он есть, саморасширение. Экстаз — это самоутверждение, утверждение своей сущности, своих модусов, своей силы. В религиозных терминах — это самообожествление, как бы человек ни описывал это состояние: как получение силы или слияние с божеством.

Стремясь к экстазу, человек не ищет ничего нового, неизвестного. Он хочет лишь повторения того, что уже было. А также усиления, увеличения интенсивности ощущений и чувственных удовольствий, наслаждения как такового. То, что человек знает, хочет, любит (еда, опьянение, смех, танец, секс), как можно больше, сильнее, острее. То, что зна-

¹ См.: Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.

комо, что желанно, довести до максимума, до предела, превысить меру. Экстаз возникает на грани, на границе своего и чужого, на пределе возможного, никогда не пересекая эту границу, не достигая предела, всегда оставаясь между Мое и Иное, Я и Другой.

Однако этот процесс теряет свой смысл, и происходит это по двум причинам. Во-первых, экстаз — это вечное повторение, не дающее подлинного удовлетворения, утоления желания, насыщения. Его требуется повторять еще и еще, и никогда не будет последнего раза, так как состояния экстаза могут отличаться друг от друга только количественно, и не происходит никаких качественных, необратимых изменений. Совершается движение по кругу, в замкнутом времени.

Во-вторых, это бесконечное увеличение — процесс, не имеющий конца, завершения, исполнения. Нет точки, где достигается полнота, целостность и совершенство. А так как человеческое тело и психика не могут выдержать чрезмерного возрастания интенсивности энергии и чувств, то этот процесс может закончиться только саморазрушением и гибелью человека. Поэтому экстаз не может быть самоцелью, имманентное не должно становиться тотальным.

Еще в экстазе у человека происходит временная потеря самосознания, самоконтроля. Бессознательное освобождается и прорывается на поверхность. Иногда экстаз понимается так, как будто в человека входит внешняя (высшая?) сила. Экстаз дает ощущение энергии, силы, мощи, всемогущества. Однако при этом внешняя воля управляет человеком, которому ничего не остается, только как отдаться, подчиниться этой силе. В экстазе человек забывается, забывает себя, и его личность стирается потоком энергии, растворяется в волне наслаждения и поглощается безличным началом.

Кажется, что происходит стирание границ между человеком и миром. И человек соединяется, сливается с космосом,

с Богом. Однако при экстазе всего лишь телесность преодолевает сознание, энергия осиливает смысл, физиология одерживает победу над мышлением, физическое начало одолевает духовное, природное побеждает субъективное, материальное овладевает идеальным. В экстазе человек ничего не обретает, происходит лишь растрата, подмена, потеря части себя, причем наиболее существенной.

Человек жаждет совершенства, желает расширить свои границы, стремится к пределу, торопится совершить прорыв и попадает в ловушку, оказывается в плену своих ощущений. Чувственность подавляет разумность, удовольствие заменяет бытие, истину и красоту. Тело замыкается само на себя и не хочет знать ничего иного, никого другого, не нуждается ни в чем, кроме постоянной возбужденности. Телесность и психика отдаются стихии, погружаются в хаос, проваливаются в небытие, происходит самоуничтожение личности.

Экстаз больше похож на вызов, дерзость, бунт, имеет много общего с преступлением. И поэтому существует какая-то внутренняя связь экстаза с наказанием, изначально подразумевается некое возмездие. Приближаясь к экстазу, человек уже заранее ожидает кары, готовится к расплате, но надеется, что всё обойдется, он сможет прорваться на вершину, где станет неуязвим. Фактически экстазик отрицает существование субъектов, личностей больше себя, выше себя. Он не нуждается в личностном абсолюте, в Боге. Он утверждает свое Я несмотря ни на что, но заканчивается это потерей личности, ее полным растворением, абсолютной поглощенностью чем-либо безличным, нечеловеческим.

К тому же в отличие от архаических, традиционных экстастических практик, где экстаз был тесно связан с инициациями, подвигами, битвами, опасностью и риском, преодолением страха и боли, современный экстаз (бары и ночные клубы, популярная музыка и танцы, удовольствие от покупок или туристических поездок) какой-то безопасный, безболезнен-

ный, нестрашный. Утрачивается всякая привязка к бытию, к реальности, к космическим энергиям и стихиям, что было характерно для архаических техник экстаза.

Таким образом, экстаз по большому счету ничего не меняет и ничего не решает. Он создает иллюзию становления и возрастания, силы и энергии, власти и могущества, смешивает процесс и цель, подменяет вечное текущим, путает внутреннее ощущение и реальность.

В противоположность экстазу аскеза — это самоограничение человека. Ограничение и отсечение всего лишнего, случайного, условного и относительного и утверждение всего абсолютного, вечного, богоподобного. Аскеза есть самособирание, собирание себя в центр. Техники, которые использует аскет, во всем противоположны экстастическим. Вместо танцев, объедения и опьянения, обнаженности и сексуальности, сна — стояние в молитве, пост и трезвость, покрытость тела и половое воздержание, бдение. Если экстаз — это проекция себя вовне, навязывание себя, такого как есть, окружающему миру, то аскеза — это проекция высшего начала на себя, изменение себя в соответствии с образом, с идеалом. Аскеза есть участие человека в подлинном, истинном бытии, в вечной, совершенной божественной жизни.

Греческое слово *ασκησις* (от *ασκειω* — «упражнять») означает упражняться в чем-либо, упражнять, приучать тело (Геродот, Фукидид), а также упражнения ума и воли (софисты)². Причем имеется в виду техника телесных и ментальных упражнений, средство для достижения не только физического совершенства, но и этических, духовных, мистических целей. Аскеза включает в себя как физическое самоограничение, так и управление чувствами, чувственностью, воздержанность в желаниях, а также упражнение в добродетели.

² См.: Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

В аскезе происходит отбор, отсеивание сил и энергий, с которыми имеет дело человек. Не каждая энергия может приниматься. Не любая сила должна проникать внутрь. Не всякая интенсивность энергии будет приемлемой. Всё произвольное, стихийное, хаотическое должно быть упорядочено и соотнесено с системой смыслов, с иерархией ценностей, с общим предназначением человека. «В исихастской аскезе мы обнаруживаем высокоразвитый метод, который включает в себя целый ряд методик, строго регламентированных процедур организации опыта, создания его особых условий, его очищения, проверки и толкования»³. Нельзя смешивать разнородные энергии. Надо освободить место для принятия и воплощения высших смыслов.

Нужно попытаться свести к минимуму внешние воздействия, остановить поток случайных энергий, разорвать цепь причин. Необходимо сознательное, целенаправленное самоограничение, то есть проведение своих границ, определение меры, утверждение истинных пропорций, установление пределов. Все энергии и силы должны быть соотнесены с истинными смыслами, с конечными целями существования человека. Аскеза есть определение и утверждение истинного соотношения человеческого и сверхчеловеческого.

Вся деятельность человека предстает в самом широком контексте, в перспективе совершенства, спасения и обожения. «Христианская аскеза есть ревность и сила пребывать в деятельном, путем подвигов (постничества, девства, отшельничества и др.), общении с Богом, по вере в Господа нашего Иисуса Христа, при помощи благодати Божией, для обретения истинно христианской настроенности как залога к участию

³ Хоружий С.С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема // Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания. М., 2002. URL: <http://lib.eparhiasaratov.ru/books/21h/horuzhy/problems/contents.html>.

в Царствии Небесном»⁴. Аскеза — это одновременно и желание, и возможность общения с Богом, а также условие и способ такого общения.

Для того чтобы понять смысл и цель человеческого бытия, подлинное предназначение человека, необходимо несколько дистанцироваться от наличного бытия, от эмпирической данности, от хаотического сочетания сил и энергий. Требуется остановка, прекращение спонтанных движений тела, чувств и разума. Важно не спешить, чтобы не ошибиться, не принять нечто условное, относительное за подлинное, абсолютное. Потребуется внутренняя дисциплина и ожидание, постоянное пребывание в покое и тишине, стабильное удерживание смысла своей деятельности и направления волевого усилия, твердое стояние в нужном месте антропологического пространства.

Важно постоянное участие разума, сознания, целенаправленность и целесообразность всех действий. В аскезе человек никогда не теряет самоконтроль, даже во сне не позволяет освободиться хаотическим силам бессознательного. «Основным, общим и наиболее характерным принципом православной аскетики является гньюит — ведение, разумение»⁵. Аскет сознательно и свободно избирает свой путь и методы, и для реализации целей он привлекает все свои способности, участвует всей полнотой своего существа: телом, разумом и волей. Личность человека не растворяется, не исчезает. Только как личность аскет может соотнести себя с Богом как совершенной личностью, как личностным абсолютном.

В отличие от экстаза в аскезе с человеком происходит метаморфоза, радикальное изменение, трансформация, переход в принципиально иное состояние. «Аскетическая наука

⁴ Аскетизм // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 593.

⁵ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 682.

о человеке предстает как динамическая и энергийная антропология: она рассматривает существование человека в подвиге как практику или процесс строго направленной аутотрансформации, которую человек производит над совокупностью, или конфигурацией, всех своих энергий, духовных, душевных и телесных»⁶. В аскезе совершается необратимое преобразование, преображение всего существа человека, превосхождение человеческой природы, трансцендирование.

Аскет ищет и получает нечто новое, неизвестное в тварном мире, нечто принципиально иное, непостижимое. Аскеза — это радикальный отказ от мира сего, его благ и законов. Аскет становится гражданином другого мира, подданным Небесного Царства. Аскетизм — это однозначный выбор в пользу сакрального, это утверждение реальности трансцендентного и его тотальности. Аскеза — это не только ожидание проявления сакрального, явления божественного, теофании. Но в аскезе человек отдается, доверяется сакральному, абсолютному, трансцендентному и приобщается к нему. Через аскета действует потаенное и сокровенное божественное начало. Если есть хоть один настоящий аскет, значит, возможно любое чудо.

Однако результат аскезы зависит не только от желания и воли аскета. Человек нуждается в благодатной помощи. «Собственными энергиями человека нельзя достичь того, к чему устремляется подвиг, “превосхождения естества” и обожения. В восхождении к обожению, к онтологической границе человеческого существования совершающая сила принадлежит Божественной энергии, благодати, с которой человек лишь сообразует свои тварные

⁶ Хоружий С.С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания. М., 2002. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/problems/contents.html>.

энергии в синергии»⁷. Человек принимает участие в едином богочеловеческом процессе преображения тварной человеческой природы и соединении по энергиям человека и Бога.

Человек получает не плату за труд и не награду за подвиг. Аскет сам себя приносит в дар Богу и получает божественные дары. Аскеза — это жертва, самопожертвование, жертвоприношение, где аскет одновременно играет роли и жреца, и жертвы. Аскет умирает еще при жизни, а значит, он воскресает раньше смерти. В аскетизме совмещаются символическая смерть и воскрешение, смерть человека ветхого и рождение человека нового. Смерть для мира сего, грешного и тленного; рождение в бессмертие, в невечерний свет, в безмерную любовь.

Таким образом, в христианской аскезе тело не отвергается, не унижается, а участвует в целостном сотериологическом процессе. Если экстаз — это попытка раскрыть весь потенциал, использовать все возможности человека, то аскеза — это нечто большее, а именно — исцеление человеческой природы, ее исправление, преобразование и превосхождение, приобщение к источнику истины и блага, вечного и бесконечного бытия.

Экстаз и аскеза — не просто различные телесные и духовные практики, это разные стратегии, которые основываются на взаимоисключающих принципах, противоположных онтологиях, метафизиках. Практики экстаза тесно связаны с теориями эманации, то есть происхождения мира и человека путем изливания божеством себя вовне. Отсюда следует изначальное совершенство, полнота, самодостаточность и даже божественность человека. Аскетизм непосредственно связан с теорией креационизма, то есть творения Богом мира из ничего. Отсюда следует неполнота человека, которая, однако, может быть восполнена по воле Божией.

⁷ Там же.

В экстазе человек желает сам стать божеством, по своей воле овладеть всем, что ему не принадлежит, присвоить себе божественный статус. В аскезе человек принимает Бога и доверяется ему, а затем уподобляется Богу и приобщается к божественному бытию. Аскеза — это пребывание в общении с Богом, причем в деятельном общении. Аскеза — длительный процесс, но, в отличие от экстаза, он имеет завершение, задача исполняется, преображение свершается. И тело человека станет совершенным и будет участвовать в воскрешении мертвых и в жизни будущего века.



РАЗДЕЛ VIII ПСИХОЛОГИЯ

ПОНЯТИЕ ИНТЕЛЛЕКТА В ПСИХОЛОГИИ И ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Часто бывает сложно однозначно оценить те или иные явления в окружающем мире, исполненных феноменами рациональной деятельности человека, культурными, религиозными и многими другими. Сложность видится в том, что понятийный язык, как это нередко бывает, различен. В этой связи рассмотрим некоторые понятия христианской антропологии в связи с понятием интеллекта в светской науке.

Итак, обозначим вопрос: является ли понятие «интеллект» в психологии полным соответствием понятиям «ум», «разум» и «рассудок» христианской антропологии? Довольно часто пытаются интеллект сравнивать именно с этими терминами христианской антропологии, когда речь заходит о человеке как таковом. Необходимо отметить, что термины «ум», «разум», «рассудок» также встречаются в психологии, но при этом важно заметить следующее: термины, которые используют разные науки, если и имеют сходство, то их употребление и их смысловая нагрузка могут быть неидентичными. Поэтому термины «ум» и «разум» будут употребляться только как термины христианской антропологии.

Сразу отметим тот факт, что в психологии нет единой теории интеллекта, которая могла бы вполне пролить свет на этот феномен. Более того, существует более восьми психологических школ, которые занимались этой проблемой¹.

¹ См.: Шеховцова Л.Ф. Сравнительный анализ концепции человека в современной психологии и христианской антропологии. СПб., 2000. С. 72.

Чаще всего выделяют: феноменологический, генетический, социокультурный, процессуально-деятельный, образовательный, информационный, функционально-уровневый и регуляторный подходы². Но и в этих восьми подходах существуют различные теории определения интеллекта³. Всё это говорит о том, что единого ответа на вопрос: «Что такое интеллект?» — нет ни у одного направления. Каждый подход, каждая теория раскрывает природу интеллекта лишь с какой-то одной стороны. Но если объединить все теории в одно целое, то получится еще одна теория, которая хотя и вберет в себя всё лучшее из других, но при этом останется всего лишь одной из теорий⁴.

Только в учебниках нового поколения термин «интеллект» находит свое применение⁵, вместо этого употреблялось понятие «мышление». Уильям Джеймс (†1910) так определяет этот термин: «Мышление — это способность ориентироваться в новых для нас данных опыта»⁶. Большинство исследователей считают «мышление» одной из форм проявления интеллекта (наряду с другими познавательными процессами)⁷.

Приведем определение понятия «интеллект» (от лат. *Intellectus* — «понимание, познание») — «способность к осуществлению процесса познания и к эффективному решению проблем, в частности при овладении новым кругом жизненных задач»⁸; или «это форма организации индивидуального ментального опыта в виде наличных ментальных структур, порождаемого ими ментального пространства отражения и

² См.: Холодная М.А. Психология интеллекта: Парадоксы исследования. СПб., 2002. С. 37–74.

³ См.: Там же. С. 37–74.

⁴ См.: Шеховцова Л.Ф. Указ. соч. С. 72, 73.

⁵ См.: Психология: Учебник для экономических вузов / Под ред. В.Н. Дружинина. СПб., 2000. С. 207.

⁶ Джеймс У. Психология / Ред. Л.А. Петровская. М., 1991. С. 252.

⁷ См.: Холодная М.А. Указ. соч. С. 246.

⁸ Словарь психологических терминов // http://www.psychologist.ru/dictionary_of_terms/index.htm?id=788

строящихся в рамках этого пространства ментальных репрезентаций происходящего»⁹. Также интересно определение интеллекта Жана Пиаже (†1980): «Интеллект — это способность к адаптации, это определенная форма равновесия, к которой тяготеют все структуры, обращающиеся на базе восприятия, навыка и элементарных сенсомоторных механизмов...»¹⁰.

В определении терминов «мышление» и «интеллект» мы сталкиваемся с проблемой их множества для обоих терминов. Поэтому в описании некоторых теорий интеллекта возможно использовать оба термина, в других такая замена недопустима. Обобщая определения данного понятия, можно заключить: интеллект — это индивидуальный умственный опыт, который включает в себя память, речь, мышление, все то, что вбирает в себя интеллект через свое развитие в процессе жизни человека.

В христианской антропологии существует разница между рядом терминов библейской традиции и теми же терминами греческой философии, языком которым пользовались святые отцы и учителя Церкви. Помимо сказанного, существует еще одна трудность, связанная с тем, что на антропологию отцы Церкви смотрели сквозь призму христологии, которая была для них в то время главной и решающей.

Сразу отметим тот факт, что наше разделение человека на душу и тело отсутствует в библейском представлении о человеке. Это разделение пришло в христианскую антропологию из греческой философии, а именно из философии Платона. Совсем иное понимание человека мы видим в библейской антропологии. В Библии человек — это всегда душа плюс тело, то есть, одной только души, от тела не мыслится, равно и тело без души. Особенно это видно в посланиях апостола Павла.

Апостол Павел, наиболее теоретизирующий из апостолов, «нигде не противопоставляет душу телу в смысле эллинисти-

⁹ Холодная М. А. Указ. соч. С. 243.

¹⁰ Пиаже Ж. Психология интеллекта. СПб., 2003. С. 10, 11.

ческого дуализма. “Нагая душа”, освобожденная от одежды тела, — мечта античных греков. Апостол Павел энергично спорит с такой антропологией... Павел нигде не упоминает эллинистического воззрения о “бессмертии души” как некоей освобожденной от телесности субстанции»¹¹. Профессор СПбДА архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) пишет: «Мы видим, ощущаем, познаем другого человека и ощущаем самих себя как тело, иначе говоря, тело есть человек в его объективной действительности, то есть человек как объект»¹². Но, анализируя человеческую ипостась, мы вынужденно решаемся на условное деление человеческой природы на душу и тело, именно душе приписывая познавательные способности.

В христианской антропологии мы встречаем еще одно такое важное понятие, как «дух». «Дух не есть некий высший по сравнению с “телом” или “душой” принцип. “Дух” есть, как и “тело” и “душа”, — человек. Но если “тело” есть человек в его объективности, то “дух” обозначает человека как субъект, преимущественно как субъект познания»¹³.

«Ум» (νοῦς) — это высшая и светлейшая часть человеческого духа, наделенная способностью познавать Бога, общаться с Ним, а также отличать добро от зла. Что же касается греческого слова νοῦς, то оно всегда понимается как высшая часть души или как **дух**, как средоточие духовно-телесной жизни человека. В таком понимании термин нпхт совпадает с библейским пониманием «сердца»¹⁴. Поэтому допустимо взаимозаменяемое употребление «ум» и «дух», а часто эти понятия и отождествляются.

¹¹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла // Альфа и омега. 2002. № 1 (31). С. 15.

¹² Там же. С. 17.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность / Пер. с новогреч. Сергиев Посад, 1999. С. 32.

«Разум» иногда понимается в значении термина «ум», в этом случае он также является способностью общаться с Богом, стремиться к Нему. Регулирует нравственное поведение человека.

То, что в Библии понимается как «разум», является не способностью, но органом, априори наделенным известными категориями. Разум, по Библии, это само действие, сам акт разума существующей истины. В писании Ветхого Завета слово «разум» не мыслится в отрыве от результата и вне постижения существующей истины. О разумении в Библии говорится только тогда, когда именно в действии осмысливается определенный объект¹⁵. «Разум — это диалог, экзистенциальное отношение двух свобод — свободы Бога и свободы человека — обмен, в котором Бог дает разум, с помощью которого человек познает тайны Царя, передвижения от Я до Ты. Не существует разума вне этого движения. Разум есть движение с двумя начальными точками, и каждое начало есть свобода»¹⁶.

Таким образом, согласно Библии, «разум» дается Богом и дается с самого начала, при творении человека. Потому что цель человека — это встреча с Богом. «Отношение между Богом и человеком, что и констатирует разум, устанавливается в человеке путем сверхъестественного вселения в него духа»¹⁷. Поэтому разум в библейском понимании есть «разум духовный», направленный на постижение Творца. Это «познание Бога не спекулятивно-отвлеченное; это есть акт, воплощенный в мире людей»¹⁸. Отсюда невозможность, с точки зрения Библии, только теоретического знания о Боге, без познания Самого Бога. Можем сказать, что только та вера разумна, которая предполагает знание Бога, а не знание о Боге.

¹⁵ См.: Тресмонтан К. Разум // Страницы. 1996. № 4. С. 53.

¹⁶ Там же. С. 54.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 55.

Разум очень тесно связан с речевой способностью человека. Разумные или словесные силы души разделяются на слово внутреннее и внешнее. Таким образом, мы приходим к следующему выводу, что разум очень тесно связан с речью, со словом. Подтверждение этому можно найти в греческом переводе слова. В нем «разум» можно передать термином «логос»¹⁹, у которого много вариантов перевода, и один из них — «разум». Заметим также, что термин «разумный» переводится на греческий язык как *λογικός*, который также можно перевести как «словесный». «Разум», точно так же, как и «ум», в его теоретической и практической деятельности вложен в самую природу человеческого духа²⁰ при его сотворении Богом. Таким образом, разум — это сущностная черта душевно-духовной природы человека.

Таким образом, приходим к выводу, что нельзя полностью свести светскую психологию к христианской антропологии. Нельзя потому, что это не только разные науки, но и совершенно разные системы координат. Светская наука, в частности психология, рассматривает человека в его падшем состоянии и расценивает это состояние как нормальное, если нет очевидных отклонений или патологий. В христианской антропологии, а именно святоотеческой, утверждается, что нынешнее состояние человека — падшее, нижеестественное, которое нуждается в восстановлении в первоначальное достоинство. Таким образом, использование термина «интеллект» в православном богословии, а именно в антропологии, на наш взгляд, представляется затруднительным вследствие своей многозначности. В обыденном сознании понятия «интеллект» и «интеллектуальный» часто сводятся к многознанию и интеллектуальный человек воспринимается как

¹⁹ См.: Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой / Сост. прот. С. Кашменский. Пермь, 2002. С. 73.

²⁰ См.: Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 374.

многознающий и умеющий хорошо пользоваться своим знанием. Это еще одна причина, по которой этот термин не может быть принят в христианскую антропологию, так как в ней под «умом» понимается совершенно не объем знаний человека. Помимо этого, как в психологии существует множество определений термина «интеллект», так и в христианской антропологии понятия «разум», «ум» употребляются в различных смысловых оттенках. Но отметим следующее: ни одно из определений понятия «интеллект» не может полностью соответствовать понятиям «ум», «разум» в их высшей функции — связи с Богом.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Апологетика

- Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.* Нравственный облик Мухаммада и его пророческие притязания 4
- Диак. Кирилл ПЕТРОВИЧ.* Объективность современных мировоззренческих систем с точки зрения христианской апологетики 36

Раздел II. Библистика

- КАШКИН А.С.* Каким должно быть современное православное толкование Ветхого Завета? 60
- ЛЫЖЕНКОВ Р.* Авторство и время написания Книги пророка Авдия 117

Раздел III. Богословие

- Игум. ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов).* Истоки нравственности в межличностных отношениях 140
- Свящ. Игорь МОСКВИЧЕВ.* Русские святые о пастырском служении 153

Раздел IV. Литургия

- Свящ. Александр СИРИН.* Процесс установления Таинства Крещения в свете учения апостола Павла 170
- КАМЕНЩИКОВ Д.* Подготовительные Недели и седмицы Великого поста: идейный смысл богослужений 187

Раздел V. История Церкви

- Свящ. Кирилл КРАШНОЩЕКОВ.* Сопротивление обновленческому расколу насельников и прихожан Спасо-Преображенского мужского монастыря г. Саратова 216

<i>Свящ. Владислав ЧЕРНЕЦ.</i> Церковно-историческое описание села Ахмат в Саратовской губернии: история, народные традиции и суеверия, формирование религиозных взглядов	227
<i>Диак. Сергей ХАРИТОНОВ.</i> Крестовоздвиженская трудовая женская артель	252
<i>ТАГАЕВ М.</i> Большевицкая кампания по изъятию святых мощей	269
Раздел VI. Религиозное искусство	
<i>Прот. Дмитрий УСОЛЬЦЕВ.</i> О «Иконостасе» священника П. Флоренского	288
Раздел VII. Философия	
<i>ГУРИН С.П.</i> Экстаз и аскеза	296
Раздел VIII. Психология	
<i>Свящ. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ.</i> Понятие интеллекта в психологии и христианской антропологии	310

Саратовская православная духовная семинария

имеет государственную бессрочную лицензию (регистрационный № 1281) от 16 мая 2011 г. на право ведения образовательной деятельности, выданную Федеральной службой по надзору в сфере образования по специальности «Православное богословие» (срок обучения 5 лет) и направлению 033400 «Теология» (срок обучения 4 года).

Образовательный процесс осуществляется на очном и заочном отделении. Среди изучаемых дисциплин — такие как Священное Писание Нового и Ветхого Заветов, Догматическое богословие, Нравственное богословие, Патрология, Общая церковная история, История Русской Церкви, Гомилетика, Сектоведение, Новые и Древние языки, Логика, Риторика, Информатика и др.

Численность преподавательской корпорации составляет 43 человека. Из них 11 кандидатов богословия, 4 доктора наук и 9 кандидатов наук.

Богослужебную практику студенты проходят в храме в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали». Педагогическую — в воскресных школах храмов г. Саратова и в летнем детском православном лагере «Солнечный».

В семинарии работает библиотека, чей фонд насчитывает более 42 000 экземпляров, 18 000 наименований.

В семинарии действуют два компьютерных класса. Для студентов открыт доступ к интернет-ресурсам и внутрисетевой электронной библиотеке, в том числе через беспроводную сеть Wi-Fi.

Преподаватели и воспитанники Саратовской семинарии принимают активное участие в общественной и духовно-просветительской деятельности, проведении научно-практических конференций.

Ректор Саратовской православной духовной семинарии — Высокопреосвященнейший Лонгин, Митрополит Саратовский и Вольский.

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки, фото *Елены Шароварниковой*
Корректоры *Ольга Боякова, Марина Новакова*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 13.11.12.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 20,0 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Саратовской епархии
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в ОАО «Саратовский полиграфический комбинат»
410004, Саратов, ул. Чернышевского, 59