

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск VII



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
САРАТОВ 2013

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. VII.— Саратов: Изд-во Саратовской митрополии,
2013.— 287 с.

ISBN 978-5-98599-141-3

VII сборник «Труды Саратовской православной духовной семинарии», как и предыдущие сборники, издан по благословению Митрополита Саратовского и Вольского Лонгина и содержит научные работы преподавателей и воспитанников СПДС, подготовленные ими в 2012–2013 учебном году. Сферы научных интересов авторов сборника — апологетика, библеистика, богословие, история Церкви, литургика, сектоведение и философия.

«Труды Саратовской духовной семинарии» издаются с 2007 года.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-141-3

© Издательство Саратовской
митрополии, 2013



Раздел I Апологетика

СОВРЕМЕННЫЙ АТЕИЗМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Атеизм и нравственность

Современные атеисты стараются позиционировать себя как люди свободномыслящие, высоконравственные, передовые в противовес безнадежно отсталым «мракобесам»-христианам. Однако, когда речь заходит о нравственности, из их аргументации видно, что человек, по сути, ничем не отличается от животного, он, по словам ученого и журналиста Роберта Райта, и есть «моральное животное». Такой «подход к человеку неизбежно является глубоко дегуманизирующим — сциентизм настойчиво уверяет, что мы, люди, что-то гораздо меньшее, чем мы есть на самом деле: мы не отличаемся от других млекопитающих, не обладаем ценностью, возвышающей нас над животными, или бессмертной душой, в нашей природе нет ничего священного или уникального»¹. Такая позиция для православного человека неприемлема. Здесь нет места совести как естественному нравственному закону, с точки зрения атеизма все составляющие этической, нравственной части человека появились в ходе эволюции и обусловлены генами. В 2006 году профессор антропологии и эволюционной психологии Гарвардского университета Марк Хаузер написал работу «Нравственное сознание», в которой

¹ Худиев С. Великий сциентистский миф // http://www.pravmir.ru/velikij-scientistskij-mif/#_ftn1.

попытался доказать существование у человека универсальных нравственных признаков и, следовательно, врожденной морали. Для своей работы он использовал тест, который впоследствии получил название «проблемы вагонетки». Суть этого теста состоит в следующем: «Тяжелая неуправляемая вагонетка несется по рельсам. На пути ее следования находятся пять человек, привязанные к рельсам сумасшедшим философом. К счастью, вы можете переключить стрелку, и тогда вагонетка поедет по другому, запасному пути. К несчастью, на запасном пути находится один человек, также привязанный к рельсам. Каковы ваши действия?»². Большинство людей, вне зависимости от пола, вероисповедания или возраста выбрали в этой ситуации второе решение, что вполне логично: выбирая между двух зол, человек выберет меньшее. Однако существует и вторая версия этого теста: «Как и прежде, вагонетка несется по рельсам, к которым привязаны пять человек. Вы находитесь на мосту, который проходит над рельсами. У вас есть возможность остановить вагонетку, бросив на пути что-нибудь тяжёлое. Рядом с вами находится толстый человек, и единственная возможность остановить вагонетку — столкнуть его с моста на пути. Каковы ваши действия?»³. Для большинства людей столкнуть человека на рельсы, тем самым пойти на убийство, недопустимо. Вне зависимости от различных модификаций этого теста в среднем результат получался примерно одинаковым. Также нужно отметить, что данный тест проводился не только среди европейского населения, но и среди народов Африки, и результат оказался схожим. На основании этого делается вывод о врожденной нравственности человека. Сам Хаузер говорит так: «Нравственные решения основываются на универсальной нравственной грамматике — выработавшейся в течение миллионов лет способности разума,

² Проблема вагонетки // http://ru.wikipedia.org/wiki/Проблема_вагонетки.

³ Там же.

используя набор базовых принципов, строить на их основе ряд возможных моральных систем»⁴. Нужно отметить, что с точки зрения христианского богословия здесь абсолютно нет противоречия. Нравственный естественный закон, как можно видеть из посланий апостола Павла, присутствует у всех людей, в том числе и у язычников: *Ибо 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, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую* (Рим. 2, 14–15). Тертуллиан кратко выражает эту мысль так: «Душа человека по природе христианка», человеку свойственно тянуться к добру, отвергая зло. Святитель Григорий Богослов так выражает эту мысль: «Бог явил человеку величайшее милосердие, когда дал ему, кроме всего прочего, Закон, Пророков и еще прежде того естественный закон — неписанный, сего испытателя дел наших»⁵.

В работах ученых — таких, как Роберт Бакман, Майкл Шеймер и др., — делается вывод, что нравственность — продукт эволюции, причем эволюции не на уровне особи или вида, а на уровне гена. Идея об эволюции гена выражена в книгах Докинза «Эгоистичный ген» и «Расширенный фенотип». Согласно им, эволюция всегда рассматривается как эволюция генов, отбора на уровне особи или популяции почти никогда нет. Этой же мысли придерживается и Р. Райт в книге «Моральное животное»: «Побеждают гены, способствующие выживанию и воспроизводству копий себя»⁶.

Кратко эту теорию можно выразить так: ген, как некая локализованная единица, в связи с необходимостью выживания

⁴ Цит. по: Докинз Р. Бог как иллюзия // <http://lib.rus.ec/b/180989/read>.

⁵ Григорий Богослов, *свт.* Творения: В 6 т. М., 1889. Т. 2. С. 27.

⁶ Райт Р. Моральное животное // http://www.e-reading-lib.org/bookreader.php/84204/Raitt_-_Moral%27noe_zhivotnoe.html.

и самокопирования в агрессивной среде вынужден программировать поведение животного или человека. «Например, гены вируса гриппа манипулируют поведением человека — совершенно другого организма, вызывая его чиханье и тем распространение вируса; гены бобра, побуждающего его строить плотины, оказывают эффект на окружающие ландшафты площадью до нескольких квадратных километров...»⁷ Причем, по мысли Докинза, часто бывает, что помимо жестокого поведения (а естественный отбор, по идее, в системе эволюции не предполагает чувств сострадания и любви, только силу, страх и сексуальное влечение, направленное на выживание вида) ген направляет организм на альтруистическое поведение. «Ген, программирующий организм безвозмездно помогать своим кровным родственникам, с большой вероятностью тем самым помогает размножению собственных копий.

Частота данного гена может возрасти в генофонде настолько, что безвозмездная помощь родственникам станет нормой поведения»⁸. Помощь своим ближайшим сородичам является способом выжить. Другим главным типом альтруизма, для которого имеется хорошо разработанное дарвиновское объяснение, является реципрокный, взаимный альтруизм («ты — мне, я — тебе»)». Особь может взаимодействовать и с «чужаками», но только на позициях взаимовыгоды. Эта же система переносится и на взаимоотношения людей. Человеку необходимо не только завоевывать территорию, но и помогать родственникам, чтобы выжить и иметь возможность продолжать жизнь генофонда. С «чужаками» человек общается в контексте выгоды, используя деньги либо вещи, которые необходимы другим людям, тем самым образуя симбиоз. Сразу приходит на ум фраза: «Ничего личного,

⁷ Расширенный фенотип // http://ru.wikipedia.org/wiki/Расширенный_фенотип.

⁸ Докинз Р. Указ. соч.

⁹ См.: Там же.

только бизнес», отношения строятся только на позициях взаимовыгоды. Возникает законный вопрос, откуда у человека возникает желание безвозмездно помогать людям, которых он вообще впервые видит или даже не видел вообще никогда. Эти желания Докинз называет ошибками естественного отбора. У человека сложился шаблон помогать сородичам, со временем произошел сбой, но шаблон поведения остался. «Поддерживаемая мною идея "ошибки", или "побочного продукта", заключается в следующем. Давным-давно, когда мы, как нынче павианы, жили небольшими устойчивыми группами, естественный отбор наряду с сексуальными желаниями, чувством голода, ненависти к чужакам запрограммировал в нашем мозгу склонность к альтруизму...

Наши предки имели возможность проявлять альтруизм только в отношении кровных родственников и соплеменников, реально способных отплатить добром за добро. Нынче это ограничение отпало, но шаблон поведения остался. Почему бы ему пропасть? Это — как сексуальное влечение. Мы так же не можем удержаться от жалости при виде несчастного рыдающего человека (даже если он нам не родственник и вряд ли отплатит добром за добро), как не можем не испытывать вождеделение по отношению к привлекательному представителю противоположного пола (даже неспособному по каким-либо причинам к размножению). Оба эти чувства — ошибки дарвиновской эволюции, но какие драгоценные, прекрасные ошибки!»¹⁰.

Из этого Докинз делает вывод, что нравственные чувства зародились в процессе эволюции и по возрасту они намного старше религии, следовательно, Библия в системе нравственных ценностей не только не играет роли, но и полностью им противоречит. Далее он приводит вышперечисленные выводы Хаузера. Добро и зло, с точки зрения Докинза, относительно, и, самое главное, человек не обладает свободной волей,

¹⁰ Докинз Р. Указ. соч.

что в корне противоречит основным тезисам православной антропологии. Докинз пишет: «Воздаяние как моральный принцип несовместим с научным взглядом на человеческое поведение. Как ученые, мы полагаем, что человеческий мозг, хотя он и не работает точно так же, как созданные людьми компьютеры, также несомненно управляется законами физики. Когда компьютеры глючат, мы не наказываем их. Мы выясняем, в чем проблема, и исправляем ее, обычно заменяя поврежденный компонент... Концепции вины и ответственности связаны с тем, насколько свободным предполагается преступник. Слабоумие или безумие рассматривается как серьезное смягчающее обстоятельство... Но разве истинно научный, механистический взгляд на нервную систему не делает бессмысленной саму идею ответственности? Разве любое вообще преступление — сколь угодно гнусное — не результат в принципе предшествующих условий, действующих через психологию, или наследственность, или окружение обвиняемого?.. Возлагать на кого-то вину и ответственность — это аспект полезной фикции, встроенной в наши мозги эпохами дарвиновской эволюции... Моя опасная идея состоит в том, что в конце концов мы вырастем из всего этого и научимся смеяться над этим, как над такой же глупостью, как кара машине за то, что она не заводится»¹¹.

«Представление о любви в этологии выглядят следующим образом: любовь — это сложная эмоция высших приматов по преимуществу вида *homo sapiens*, имеющая в основе либидо и альтруизм как генетически обусловленные инстинкты организмов с двуполым размножением... В парадигме неodarвинистов, по сути, она остается лишь средством эффективного воспроизводства и транспортировки генов»¹². Отношения людей

¹¹ Цит. по: Худиев С. Новые атеисты. Кто они и за что нам их благодарить // http://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/16070-novye-ateisty-kto-oni-i-za-chto-nam-ix-blagodarit.html.

¹² Там же.

низводятся до отношений партнеров. Нужно сказать, что учение о любви в православном богословии на порядок выше, нежели атеистическое, низвергающее любовь на уровень «ошибки эволюции». *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит* (1 Кор. 13, 4–7). Сам Бог есть любовь: *Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 7–8). Выражение этой мысли мы можем встретить у святителя Григория Богослова: «Если бы у нас кто спросил: что мы чествуем и чему поклоняемся? — Ответ готов: мы чтим любовь»¹³. «Учение о том, что Бог есть любовь, имеет самое непосредственное отношение к человеку. Человек создан как носитель образа Божия (см.: Быт. 1, 26–27) и призван к богоподобию... Целью жизни для человека должно быть совершенство в любви, ибо без нее человек расчеловечивается»¹⁴.

Если для православного человека цель жизни — обожение, соединение с Богом в этой жизни и по смерти, то для атеистов цель жизни — понятие абстрактное. Просто жить, есть, веселиться, развиваться и размножаться. Когда Френсиса Крика, английского физика, спросили, в чем, собственно, цель его жизни, он ответил: «Я не думаю, что мы существуем зачем-то. Мы — продукт эволюции. Мне могут возразить: “Раз вы не видите перед собой цели, ваша жизнь, должно быть, довольно уныла”. Но у меня, как правило, есть

¹³ Григорий Богослов, свт. Собр. творений: В 2 т. М.: ТСЛ, 1994. Т. 1. С. 338.

¹⁴ Пархоменко В., прот. Христианское учение о любви и представление о ней в этологии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Саратов, 2010. Вып. 4. С. 34.

цель, например сейчас — хорошо пообедать»¹⁵. Атеизм, как определенное мировоззрение, сам по себе не предполагает у человека наличия какого-то особенного смысла жизни. Остается непонятным, с какой целью атеист яростно пытается доказать, что смысл в его жизни есть, причем он гораздо глубже и продуманнее, чем у верующих. Произносятся абстрактные и пафосные фразы по типу того, что нужно самому наполнить жизнь смыслом, самосовершенствоваться и т. д. Во всяком случае, заявление Френсиса Крика звучит по крайней мере честно. Отсутствие смысла жизни — одно из самых слабых мест в современном атеизме. Несмотря на некую заносчивость, вся система атеистического мировоззрения разбивается об один вопрос: «Зачем?». Можно добиться успехов в жизни, заработать денег, снискать мировую славу. Но в конце концов человек все равно умрет, и от него останется в лучшем случае могильный камень. Что дальше? Религия дает четкий ответ на этот вопрос, который недоступен современным атеистам.

Нужно сказать, что сам Докинз высказывает даже не научную гипотезу о «эгоистичном гене», а только свое предположение, точку зрения. И эта гипотеза, несмотря на ее популярность, имеет также много противников (например, Джонатан Сарфатти, кандидат наук в области химии, известный шахматист, написал книгу «Величайшая мистификация. Опровержение взглядов Докинза на эволюцию», получившую много положительных отзывов) среди этологов, поэтому этот вопрос в социобиологии остается открытым, несмотря на то что книга была написана в 1976 году. Нужно отметить, что теория генной эволюции «с точки зрения богослова... никак не усиливает антирелигиозную базу эволюционистов, а, наоборот, только создает им новые трудности, ведь теперь к двум неизвестным (зарождение жизни и появление самознания человека) добавляется третье — появление генов (или

¹⁵ Докинз Р. Указ. соч.

механизма синтеза белков). Их объяснение, кстати, заранее известно — господин великий случай. Для богослова же понимание природы наследственности — это аргумент в пользу бытия Творца вселенной, Который вложил в живую природу не только способность приспособляться, но и механизмы сохранения видов»¹⁶. Из этой теории атеисты пытаются сделать вывод: нравственность зародилась задолго до появления религии и не может на ней основываться.

Помимо биологической эволюции, Докинз говорит и о культурной эволюции. Суть этой теории состоит в том, что мораль и нравственность на протяжении времени изменяется, причем в лучшую сторону. С каждым веком человечество становится все лучше и лучше. В подтверждение своих слов он приводит следующие примеры: «В XIX веке во всех цивилизованных странах было запрещено рабство, широко распространено как в библейские времена, так и в течение большей части человеческой истории. Во всех цивилизованных странах сейчас признается, что женский голос на выборах и в суде равен мужскому, хотя это отрицалось вплоть до 1920-х годов. В современных просвещенных обществах... женщину больше не считают собственностью мужчины, как это было в библейские времена»¹⁷, уходит в прошлое негативное отношение к афроамериканцам, люди лояльнее стали относиться к сексуальным меньшинствам (Докинз им явно симпатизирует) — в общем, жизнь людей налаживается. И совершенно понятно, что на фоне таких изменений мораль Священного Писания (которую Докинз вообще отрицает) безнадежно устарела. Люди уже не могут жить по тем принципам, которые были изложены в Священном Писании. «Главное заключается в том, что почти все мы с библейских времен ушли далеко вперед. Любой современный суд признал бы Авраама виновным в жестоком обращении с несовершеннолетним. А выполни

¹⁶ Пархоменко В., прот. Указ. соч. С. 7.

¹⁷ Там же.

он свое намерение до конца, ему не избежать бы приговора за преднамеренное убийство... Вне зависимости от того, верим мы в Бога или нет, наши понятия о дурном и хорошем претерпели значительные изменения»¹⁸. Эти изменения в лучшую сторону Докинз называет термином «Zeitgeist» — «призрачный дух времени». То, что было приемлемо столетия назад, не приемлемо в нашем веке. Христианская нравственность не может изменяться. То, что было неприемлемо четыре столетия назад, неприемлемо и сейчас, грех всегда остается грехом. Слабым местом данной аргументации является то, что именно «дух времени» отстает от Священного Писания, а не наоборот. Если судить по логике атеистов, то получается, что христианство с его отношением к каждому человеку как к образу и подобию Божию на много веков опережает мораль. Именно с христианства начинаются равные отношения между мужчинами и женщинами, христианство призывает к освобождению рабов (например, апостол Павел просил за раба Онисима (см: Флм. 1, 16)). Здесь нет места дискриминации по половому или национальному признаку, *нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободно, но все и во всем Христос* (Кол. 3, 11). Христианские ценности оказываются на порядок выше заявленных атеистами.

«Новый атеизм» и современная наука.

Соотношение религии и науки.

Гипотеза NOMA

«У кого есть наука, тот не нуждается в религии», — сказал Иоганн Гете. Его слова могут стать девизом не только движения «новых атеистов», но и многих других людей не только в нашей стране, но и за рубежом.

Каким же образом можно соотнести Бога и науку? Позиция современного атеизма ясна и хорошо описана

¹⁸ Там же.

в предыдущих главах. Наука и религия находятся в состоянии непримиримого конфликта. Эта модель взаимоотношений достаточно популярна в обществе, уже крылатой стала фраза: «Наука доказала, что Бога нет». Нужно сказать, что сама по себе популярность идеи не является доказательством истинности. «Научные теории принимаются на основании доказательств, а не общественного мнения. Желающих оценить модель конфликта с научной точки зрения будут интересовать скорее доказательства, чем популярность»¹⁹.

В противовес используемой атеистами «теории конфликта» была высказана теория так называемых «непересекающихся магистерий», или кратко теория NOMA (Non-Overlapping Magisteria). Эта теория была сформулирована палеонтологом Стивеном Гулдом в книге «Камни веков». Сам Стивен Гулд не причислял себя ни к какой религии, хотя и был воспитан в еврейской семье, предпочитая оставаться агностиком. «Он определил термин «магистерия» как «область жизни, в которой определенным способом познания обладает адекватными инструментами для осмысленной дискуссии и принятия решений»». В свете этого определения принцип NOMA выглядит так: «...магистерия науки находится в мире эмпирики: что есть во вселенной (факты) и почему она работает так, а не иначе (теория). Магистерия религии находится в мире духовных ценностей и поисков смысла. Две эти магистерии не пересекаются между собой и оставляют место дополнительным магистериям»²⁰. Проще говоря, наука отдельно, религия отдельно, магистерии не пересекаются. Наука не вмешивается в дела веры, оставляя место духовным ценностям и поискам смысла жизни. Религия не вмешивается в дела науки, предоставляя ей полную свободу. Действительно, такой взгляд на

¹⁹ Александр Д. Модели взаимоотношений между наукой и религией // <http://phoslogikis.ortox.ru/biblioteka/view/id/1147726>.

²⁰ Цит. по: Гулд С.Д. // http://ru.wikipedia.org/wiki/Гулд,_Стивен_Джей.

соотношение науки и религии очень популярен, многие из богословов и верующих людей им охотно пользуются.

Несмотря на привлекательность, у теории NOMA есть слабое место. Докинз в своей книге указывает на это: «Хочу пояснить свою точку зрения следующим образом: представьте, что благодаря какому-то необычному стечению обстоятельств медицинские археологи заполучили образец ДНК, подтверждающий, что у Иисуса действительно не было биологического отца. Насколько вероятно, что защитники веры, пожав плечами, заявят что-нибудь вроде: "Ну и что? Научные доказательства не имеют ничего общего с теологическими проблемами. Другой магистерииум! Мы занимаемся только вопросами общего порядка и моральными ценностями. Ни ДНК, ни любые другие научные доказательства никоим образом не могут повлиять на окончательные выводы наших дискуссий". Сама мысль о такой реакции кажется смешной. Можно поспорить на что угодно, что, появившись подобные научные доказательства, они будут подхвачены и превознесены до небес»²¹. Таким образом, можно сказать, что ни одна из приведенных точек зрения не отражает действительного положения вещей. Для православного богословия характерен «серединный» подход к проблеме. Мы не можем провести «анализ» Божественной сущности, она непознаваема абсолютно. Однако мы можем познать Бога по Его деятельности. Святитель Григорий Нисский пишет: «Божество, как совершенно непостижимое и ни с чем не сравнимое, познается по одной только деятельности. Нет сомнения, что в Сущность Божию разум проникать не может, но зато он постигает деятельность Божию и на основании этой деятельности получает такое познание о Боге, которое вполне достаточно для его слабых сил. По деятельности Божией в мире человек знает о могуществе и премудрости Бога, о Его благодати и справедливости, о неограниченности и многих других свойствах,

²¹ Докинз Р. Указ. соч.

которые усматриваются нашим умом при изыскании следов Божества в явлениях природы и жизни»²². Мы не можем познать Бога, но через рассмотрение премудро устроенного мира, через рассмотрение самого человека можно понять, что у мира есть Творец. По словам святителя Василия Великого, «не познать Творца из созерцания мира — значит ничего не видеть в ясный полдень»²³. Также святитель Василий Великий пишет: «...если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следы Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»²⁴. Таким образом, мы видим, что христианское богословие свободно от крайностей как атеистического, так и креационистского взгляда, между наукой и религией существует прочная связь, а лучше сказать, синергия. «Наука и религия обращаются к одной действительности с разных перспектив, предоставляя не соперничающие, а дополняющие друг друга объяснения»²⁵. Наука и религия не конфликтуют, а сотрудничают.

Нужно отметить, что зачастую для атеизма характерно чрезмерное расширение границ научного метода. Как уже неоднократно говорилось выше, даже Бог для современного атеиста — гипотеза вполне научная. В подтверждение этих слов Ричард Докинз приводит следующие факты. В 2006 году фондом Темплтона был инициирован так называемый «Великий молебельный эксперимент». Было отобрано случайным образом 1802 человека, страдающих различными сердечными заболеваниями. Случайным образом они были

²² Цит. по: *Алпий (Кастальский-Бороздин), архим., Исая (Белов), архим.* Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 68.

²³ *Давыденков О., иер.* Катехизис. Введение в догматическое богословие. Курс лекций. М.: ПСТБИ, 2000. С. 17.

²⁴ *Василий Великий, свт.* Беседа 3. На слова: внемли себе (Втор.15, 9) // <http://www.pagez.ru/lrn/0195.php>.

²⁵ *Александр Д.* Указ. соч.

разделены на три группы. Больные первой группы не знали, что за них молились. За вторую группу никто не молился, и они тоже об этом не знали. А за больных третьей группы молились, и больные знали об этом. Моления были проведены в трех разных церквях, дабы избежать сговора. По ожиданиям организаторов самочувствие тех людей, за которых молились, должно было существенно улучшиться.

Нужно ли говорить о том, что результаты не оправдали ожидания. Состояние тех людей, за кого молились, ничем не отличалось от состояния тех людей, за кого не молились. На основании этого Докинзом делается вывод об отсутствии Бога. С точки зрения православного человека подобные попытки «проверить» Бога являются не только абсурдными, но и греховными. Мы искушаем Бога, подобно тем фарисеям, которые просили у Христа знамения. *Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение. Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему...* (Мф. 12, 38–39). «Бытие Божие также находится за пределами компетенции научного метода. Бог христиан не является природным объектом или явлением в ряду других объектов или явлений; Он внеприроден, свободен и всемогущ, то есть Его нельзя застать врасплох против Его воли, Он Сам открывается кому хочет и на тех условиях, которые Сам определяет»²⁶. Научным методом далеко не всегда может объяснить все явления. Даже если абстрагироваться от религии, то на основании каких научных данных можно вывести красоту или любовь? Но ни современный атеизм, ни его философская установка — сциентизм — не соглашаются с этими выводами. Для атеизма научный метод так и остается единственным способом познания истины и мира.

²⁶ *Худиев С.* Великий сциентистский миф // http://www.pravmir.ru/velikij-scientistskij-mif/#_ftn1.

Несмотря на то что атеизм, сам по себе имеет корни не в науке, а в философии, современные атеисты пытаются подвести под него некую научную основу. Если пристально разобрать их научные аргументы, то мы увидим, что основной научной базой, на которую опираются все современные атеисты, является теория эволюции и естественный отбор.

Эволюционные воззрения современного атеизма

Несмотря на то что теория эволюции была выдвинута Чарльзом Дарвином в 1859 году, она продолжает быть предметом споров не только среди ученых, но и атеистов с верующими. Одним из моментов, сильно мешающих диалогу ученых, верующих и атеистов, является неразбериха в терминах, а также некорректные методы ведения полемики. Самым распространенным спором можно назвать спор о возрасте Земли. Под влиянием протестантских проповедников многие из верующих склоняются к тому, что Земля очень «молодая», ее возраст варьируется от пяти до десяти тысяч лет. В подтверждение приводят Библию, с помощью которой они, собственно говоря, и вычислили возраст планеты. К тому же ссылаются на то, что в Православной Церкви также принята датировка от «сотворения мира». Однако нужно сказать, что подобные датировки являются условными. Датировка от «сотворения мира» появилась в Византийской империи сравнительно поздно, начиная с VII века. На Руси такая система была принята примерно в XI веке. Проблемным местом данного календаря является невозможность точно определить понятие «день» в системе творения. Известно, что это были не наши календарные сутки в 24 часа, ведь солнце и луна появляются только на третий день творения. Да и как можно определить день, если у *Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день* (2 Пет. 3, 8). Поэтому Церковь никогда не настаивала на этой дате.

Несмотря на то что слова «эволюция», «естественный отбор» знакомы практически каждому школьнику, мало кто знает базовые положения данной теории. Знание обычно ограничивается банальной фразой: «Человек произошел от обезьяны». Теория эволюции признается большинством современных ученых, поэтому, чтобы попытаться грамотно ее опровергнуть, необходимо хорошо разбираться в генетике, биологии, физике и химии, затронуть огромный спектр исследований, что в этой работе не представляется возможным. Но для начала нужно попытаться хотя бы дать точное определение эволюционному движению и, что самое важное, показать отношение к этой теории Православной Церкви.

Слово эволюция происходит от латинского *evolutio*, что можно перевести как «развертывание». Самую суть этой теории можно выразить в следующем: до начала существования вселенной существовала некая точка с огромной плотностью и температурой (это начальное состояние вселенной в физике называется сингулярностью), которая в определенный момент времени взорвалась. Вселенная стала расширяться, начали образовываться планеты и галактики. Неизвестным образом начал происходить процесс абиогенеза — из неорганических соединений образовывались органические. В целом процесс от формирования планеты до возникновения простых органических соединений в науке получил название химической эволюции. «Химическая эволюция, или пребиотическая эволюция, — этап, предшествовавший появлению жизни, в ходе которого органические, пребиотические вещества возникли из неорганических молекул под влиянием внешних энергетических и селекционных факторов и в силу развертывания процессов самоорганизации, свойственных всем относительно сложным системам, которыми бесспорно являются все углеродсодержащие молекулы»²⁷.

²⁷ Химическая эволюция // http://ru.wikipedia.org/wiki/Химическая_эволюция.

«При выполнении некоторых вполне вероятных условий для запуска химической эволюции может быть пригодна практически любая среда: глубины океанов, недра планет, их поверхности, протопланетные образования и даже облака межзвёздного газа, что подтверждается повсеместным обнаружением в космосе методами астрофизики многих видов органических веществ — альдегидов, спиртов, сахаров и даже аминокислоты глицина, которые вместе могут служить исходным материалом для химической эволюции, имеющей своим конечным результатом возникновение жизни»²⁸.

По своей сути теория химической эволюции очень сильно напоминает теорию самозарождения жизни, популярную в Древнем мире и Средних веках, когда люди, к примеру, думали, что жизнь произошла из речного ила под воздействием тепла планеты. Из простейших аминокислот появлялись простейшие организмы, которые впоследствии разворачивались, то есть эволюционировали в более сложные. Из этой теории можно увидеть, что в ней нет места Богу, все организмы появились и развились под влиянием естественного отбора. Главный момент теории эволюции — происхождение одних видов организмов от других, грубо говоря, рыба эволюционировала в человека. Все существующие организмы имеют общих предков. Это эволюция в «чистом» виде. Многие люди принимают за эволюцию изменчивость внутри вида, что не является правильным. Иеромонах Серафим (Роуз) об этом пишет так: «Хотелось бы, чтобы Вы себе четко уяснили: я совсем не отрицаю факта изменений и развития в природе. Да, взрослый человек развивается из эмбриона; да, огромное дерево вырастает из желудя; да, возникают новые разновидности или организмы, будь то "расы" человека или породы кошек, собак и фруктовых деревьев,— но все это не эволюция: это только изменчивость в пределах определенной разновидности или вида; она не доказывает и даже не предполагает (разве

²⁸ Химическая эволюция...

только Вы уже веруете в это в силу ненаучных причин), что одна разновидность или вид, развиваясь, становится другой, что все ныне живущие создания являются продуктом такого развития из одного или нескольких примитивных организмов... Никто, ни "эволюционист", ни "антиэволюционист" не станет отрицать, что "свойства" творений могут изменяться; но это не есть доказательство эволюции, если нельзя показать, что один вид можно изменить в другой, и больше того, что каждый вид изменяется в другой в непрерывной последовательности, нисходящей к самому примитивному организму»²⁹.

Для современных атеистов эволюция является центральным местом их учения. Докинз так пишет о естественном отборе: «"Разумный замысел" не единственная альтернатива случайному появлению. Естественный отбор представляет гораздо лучшее объяснение. На самом деле "разумный замысел" вообще не является объяснением, так как в результате его использования на руках остается еще более сложная проблема: кто создал создателя? Ни случайному появлению, ни "разумному замыслу" не удастся решить загадку статистической невероятности, потому что первое объяснение само и является решаемой проблемой, а второе только отодвигает ее решение и снова приводит к ней. Настоящим решением является только естественный отбор — единственное известное нам работающее и, кроме того, удивительно элегантно и могущественное объяснение»³⁰.

Упомянутая Докинзом проблема первоначала на самом деле не может опровергнуть «разумный замысел», верующие не задаются вопросом: «Кто создал Создателя?», для верующего Бог вечен. Для теории эволюции же вопрос о первоначале является одним из неразрешенных и

²⁹ Серафим (Роуз), иером. Православный взгляд на эволюцию // http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/serafim_rouz/rouz1/1.html.

³⁰ Докинз Р. Указ. соч.

достаточно сложных, и проблема здесь не только в трудности постановки эксперимента. Как говорилось выше, до появления вселенной была некая точка, из которой она появилась. А откуда взялась эта точка? Допустим, ученые найдут объяснение, что она образовалась из неких веществ. А откуда взялись эти вещества? Так этот вопрос можно переносить назад довольно долго. Для православного человека ответ на вопрос о первопричине очень простой — мир, растения, животных и человека сотворил Бог. Сотворил такими, какими мы и есть сейчас, сотворил по Своему образу и подобию. Верующим не нужно стесняться своих убеждений.

В последнее время среди христианских богословов наблюдается тенденция к синтезу Православия и теории эволюции. Высказываются мнения о том, что Бог создал мир с помощью эволюции, использовал ее как инструмент при сотворении мира и человека. «Бог создал человека, эволюция объясняет, как Он это сделал» — такую фразу можно услышать как от простых верующих, так и от богословов. Такие взгляды высказываются, например, в статье отца Андрея Кураева «Может ли православный быть эволюционистом?», где он говорит о том, что растения «произвела» земля, хотя и по повелению Бога. «Возникновение жизни по книге Бытия — это и эволюция (ибо земля "произвела" растения и простейшие организмы), а в то же время и "скачок к жизни", который произошел по повелению Божию. Земля Божиим словом призывается к творчеству, к самостоятельности...»³¹ Такое же мнение можно услышать и у протоиерея Василия Зеньковского, профессора архиепископа Михаила (Мудьюгина), профессора Алексея Ильича Осипова, намеки на это мнение есть и у Сергея Худиева, известного апологета, и у некоторых других. Популярна такая позиция и среди греческих богословов.

³¹ Кураев А., *протод.* Может ли православный быть эволюционистом? // <http://macroevolution.narod.ru/kuraev.htm>.

Например, известный богослов Александр Каломирос в переписке с отцом Серафимом (Роузом) писал: «Кто отрицает эволюцию — тот отрицает Священное Писание»³². Такой взгляд на творение является некой уступкой дарвинизму, который популярен в обществе, попыткой локализовать мнимый конфликт науки и религии. По меткому слову отца Георгия Максимова, им «перед миром стыдно». Такая позиция полностью противоречит как Священному Писанию, так и святоотеческому Преданию и порождает массу нестыковок с православным вероучением.

В оправдание «православных эволюционистов» можно сказать, что, возможно, они путаются с терминами и называют эволюцией изменение внутри вида, а не превращение одного вида в другой. Во всяком случае, святым отцам не свойственно толковать шестоднев крайне аллегорично. Совершенно понятно, что Библия не учебник по физике и биологии и в ней много образов и аллегорий, но совершенно ясно, что перед нами не аллегория, а ясное описание происхождения Земли и человека. Преподобный Ефрем Сирин, толкуя книгу Бытия, говорит так: «Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание... а также будто бы в описании том представлены одни наименования: или ничего не означающие, или означающие нечто иное. Напротив того, должно знать, что как небо и земля, сотворенные вначале, суть действительно небо и земля, а не что-либо иное разумеется под именем неба и земли, так и сказанное о всем прочем, что сотворено и приведено в устройство по сотворении неба и земли, включает в себе не пустые наименования, но силе этих наименований соответствует самая сущность сотворенных естеств»³³. Преподобный Макарий (Великий) также пишет: «Что рай был заключен и Херувиму было повелено

³² Цит. по: *Серафим (Роуз), иером.* Указ. соч.

³³ Цит. по: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Священное Писание // http://azbyka.ru/otechnik/?Efrem_Sirin/tolk_01=1.

пламенным мечом воспрещать человеку вход в него: о сем веруем, что видимым образом действительно так было, как написано, и вместе находим таинственно свершающимся сие в каждой душе»³⁴.

Происходят нестыковки и в догматическом богословии. Если мы эволюционировали, пусть и под направлением Божественной воли, то каким образом произошло грехопадение? Ошибка эволюции? Ответственны ли мы за грех, и есть ли у нас свободная воля? К примеру, Франциск Айала, биолог и генетик, лауреат Темплтонской премии (которую он полностью пожертвовал на исследования в области биологии), верующий католик, в интервью говорит так: «Мир организмов также изобилует жестокими вещами. Хищники убивают и пожирают свои жертвы. Если существо живет по человеческим или высшим стандартам морали, то это жестокость. Но если мы принимаем существование естественного отбора, то эта жестокость становится не более чем метафорой и не подлежит моральной оценке»³⁵.

Таким образом, мы видим, что в современном обществе, в том числе и в научных кругах, весьма популярна теория эволюции. Настолько популярна, что ее преподают в школах, институтах, ее верность никто не ставит под сомнение. С сожалением стоит сказать, что под давлением общества и в христианстве происходит популяризация этой теории, что, конечно, неприемлемо в христианской традиции. Совершенно понятно, что и атеисты строят свои доводы, основываясь на этой теории. Но как уже говорилось выше, популярность некой идеи еще не означает ее правильности. В синтетической теории эволюции (СТЭ) достаточно много слабых мест, о которых не принято

³⁴ Цит. по: *Серафим (Роуз), иером.* Указ. соч.

³⁵ *Айала Ф.* Возможно ли верующему христианину быть дарвинистом? // <http://www.pravmir.ru/templtonovskij-laureat-francisko-ajala-evolyuciya-obyasnyayet-proisxozhdenie-zla-na-zemle/>.

говорить. (Интересно отметить, что базовые положения СТЭ противоречат выводам Докинза о генной эволюции, так как в современной биологии локальная единица эволюции не ген, а популяция.) Никому из ученых не удалось представить реальных доказательств существования эволюции как превращения вида. «В качестве такового может послужить только наблюдение за естественным развитием видов и обязательная регистрация того, какими были существа на старте, их промежуточные формы и во что превратились в конце. Отсутствие такого наблюдения и есть наиболее уязвимое место теории. Действительно, если видообразование — это непрерывный процесс, который продолжается и в наши дни, то почему мы не встречаем переходных форм? Есть, к примеру, тигр, лев, леопард, рысь — представители семейства кошачьих, а полосатых львов или тигров с гривами — форм промежуточных между двумя родственными видами — не бывает. Настораживает и то, что в ископаемом состоянии переходные формы также не встречаются»³⁶.

Можно приводить множество аргументов, как сильных, так и слабых, которые пытаются оспорить ученые. Это и невероятная сложность организмов, «даже у наиболее простых бактерий есть около 200 генов, каждый из которых состоит из сотен или тысяч нуклеотидов. Каждый ген отвечает за какую-то жизненно необходимую функцию, например за построение элементов клетки, производство и починку молекул ДНК, за транспорт пищи в клетку. Американский биохимик Майкл Бихи назвал это свойство живой системы "неуменьшаемой сложностью", из которого следует, что первая клетка должна была появиться сразу с двумя сотнями генов, чтобы стать жизнеспособной»³⁷. Дело не в этом. Нужно сказать, что наука,

³⁶ *Воронов Д.* Белые пятна эволюции // <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/6110/>.

³⁷ Там же.

зародившаяся на фундаменте христианства и призванная к сотрудничеству, все более и более уходит от религии и становится секулярной.

Дело не в том, что ученый должен молиться перед проведением опытов, а в том, что в науке не рассматривается вообще вероятность Божественного вмешательства или чуда. Допустим, некий ученый получает весьма веские доказательства того, что Христос воскрес или что Он воскресил праведного Лазаря. Что произойдет дальше? Ученый не примет эти доказательства, а начнет оспаривать их, говорить, что это фальсификация, что Христос просто уснул или у апостолов были массовые галлюцинации. Научная среда в большинстве не ищет доказательств творения, а если встречается с ними, то пытается найти другое объяснение. В этой ситуации теория эволюции очень удачно вписалась в парадигму учения атеизма. Возникнет более сильная альтернатива — атеисты ухватятся и за нее. Из этого мы видим, что атеизм не принадлежит науке, а просто использует ее идеи и через это пытается заработать популярность и привлечь к себе сторонников.

**Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,
кандидат богословия, доцент**

ВОПРОС О ЧУДЕСАХ МУХАММАДА

При рассмотрении вопроса о притязаниях основателя ислама Мухаммада на пророческую миссию в библейском ее понимании со всей очевидностью было показано, насколько несовершенной и даже нравственно соблазнительной выглядит сама личность арабского пророка. Новая культурная среда, с которой столкнулась проповедь об исламе после завоевательных походов на Востоке, имела более развитые и несомненно более совершенные религиозные формы и мировоззрение. Поэтому конкурировать на равных с христианством новой арабской религии было довольно сложно, тем более если учитывать нравственный облик самого Мухаммада и его так называемое «посланничество», то есть деятельность как «пророка». Качества арабского пророка, а соответственно, и все его учение выглядели весьма бледно и соблазнительно не только на фоне Евангелия, но и в сравнении с житиями христианских святых. Поэтому в новых условиях исламской проповеди образ основателя ислама требовал изменения и улучшения¹.

Для людей, интересующихся проблематикой межрелигиозных отношений, было бы небезынтересно проследить постепенную эволюцию образа Мухаммада в раннем исламе, что привело к интересным несоответствиям при описании его деятельности в Коране, раннем его жизнеописании («Сира»

¹ См.: Полохов Д., *прот.* Нравственный облик Мухаммада и его пророческие притязания // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Саратов, 2012. Вып. 6. С. 34.

Ибн Хишама) и хадисах (араб. «новость, известие, рассказ») — мусульманских рассказах о словах и действиях основателя арабской религии².

Кроме религиозно-научных вопросов, для православных христиан было бы полезно ориентироваться в религиозной проблематике ислама для того, чтобы успешно противостоять нападкам на веру Христову со стороны ислама и самим аргументированно свидетельствовать о несовершенстве и искажениях в исламе, особенно в том, что касается особо почитаемой самими мусульманами личности Мухаммада.

Как нельзя лучше проблема несоответствия мусульманских историй о жизни Мухаммада с фактами подлинной жизни этого человека раскрывается при рассмотрении вопроса о чудесах основателя исламской религии. Последователи Мухаммада считают, что чудеса, совершенные им, должны служить доказательством его пророческой миссии. Однако есть ли основания доверять подобным утверждениям?

Прежде чем рассмотреть мусульманские представления о чудесах, кратко изложим православное понимание чуда и его значение в качестве свидетельства истинности Откровения Божиего. Это необходимо сделать для того, чтобы оценить характер чудес, о которых сообщает нам исламское предание.

По православному вероучению, чудеса относятся к внешним, сверхъестественным признакам Откровения Божиего. «Чудеса — это события в природе или естестве сверхъестественные, то есть такие, которые превышают силы и законы самой природы и могут быть совершаемы в ней только силою

² «Хадисы считаются вторым после Корана источником права, на них основана сунна, они содержат в себе значительную часть принципов и идей ислама» (Бойко К.А. Хадис // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 262).

высочайшею — Божественною»³. Чудеса необходимы для высочайших целей веры, они необходимы в деле подтверждения истинности Откровения Божиего. Чудо совершить может только один Бог, таким образом, человек или ангел может творить чудеса только по силе, данной Богом. Поэтому когда человек или ангел возвещает людям какое-либо учение, претендующее на Откровение Самого Бога, в подтверждение своих слов совершает истинные чудеса Божии, то в отношении его проповеди не должно быть сомнений⁴.

В Священном Писании мы неоднократно встречаемся с такими чудесами Божиими, Сам Бог часто указывает на Свои сверхъестественные деяния как на знак, подтверждающий истинность Его Откровения. Это видно у ветхозаветных пророков: пророку Моисею при его призвании Господь являет чудеса для того, чтобы поверили [тебе], что явился тебе Господь, Бог отцов их, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова (Исх. 4, 5) (см.: Исх. 4, 8–9). Неоднократно Сам Бог через чудеса подтверждал пророческие полномочия Моисея (см., напр.: Исх. 14, 11, 13–31; Числ. 16, 5, 28–30, 33 и др.). Чудо подтверждает истинность пророческой проповеди Илии, когда он, противостоя языческому многобожию, бросает вызов пророкам ханаанского божества Ваала и подтверждает истинность веры в единого Бога сверхъестественным и очевидным для всех израильян чудом (см.: 3 Цар. 18, 21–39).

³ Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. Киев, 2007. С. 72–73. Похожее определение чуда дает С.С. Аверинцев, для которого чудо есть проявление всемогущества Божиего, что проявляется в очевидном для человека снятии волей Божией положенных же этой волей законов природы (Аверинцев С.С. Чудо // София — Логос: Словарь. Киев, 2001. С. 209). Следует сказать, что понятие чуда не ограничивается в современном богословии только приведенными выше, но в контексте статьи не предполагается рассмотрение всех этих определений (см., напр.: Шахов М.О. Об иррациональном безбожии и «рациональных» атеистах // <http://www.bogoslov.ru/text/396084.html>).

⁴ См.: Там же. С. 75.

В Новом Завете Сам Господь наш Иисус Христос указывал на Свои чудеса как на доказательство Своих Божественных полномочий. Об этом Он говорит посланным к Нему ученикам Иоанна Крестителя (см.: Лк. 7, 20–22; Ин. 5, 33, 36), чудеса есть свидетельство того, что Сам Бог явился во Христе и творит дела, свойственные Ему одному (см.: Ин. 10, 30, 37–38), поэтому иудеи не имеют извинений в своем неверии, так как видели эти дела Божии и не уверовали (см.: Ин. 15, 24).

При этом православное богословие отличает от истинных чудес Божиих чудеса ложные, которые совершаются при помощи магии через обращение к падшим духам (см.: Исх. 7, 11–12, 8, 7; Деян. 8, 9–11; 13, 8). В Священном Писании Ветхого Завета мы впервые встречаем упоминание о подобного рода чудесах (см.: Втор. 13, 1–4). О характере ложных чудес свидетельствуют слова апостола Павла, обращенные к волхву Елиме, где Апостол именуется колдуна *сыном дьявола, врагом всякой правды*, противящимся путям Господним (ср.: Деян. 13, 10). В другом месте Писания Апостол говорит о том, что ложные чудеса совершаются по действию дьявола (см.: 2 Фес. 2, 9–10).

Святоотеческая традиция твердо следует слову Писания: святитель Игнатий (Брянчанинов) по поводу ложных чудес Симона-волхва (см.: Деян. 8, 9–11) учит, что они совершались «силой сатаны» и что сила дьявола проявляется не в сверхъестественных явлениях, а во вполне естественных, земных (напр.: Иов 1, 16)⁵. История Церкви знает много случаев, когда подобные ложные чудеса прекращались молитвой христиан и становилось очевидным их не сверхъестественное происхождение. В основе оккультных, магических чудес лежит лишь внешнее воздействие со стороны бесов на материальные

⁵ См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений: В 7 т. Т. 4. Аскетическая проповедь. М., 2001. С. 366. О посягательстве на характер магических чудес пишет и С.С. Аверинцев (см.: *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 210).

предметы и на ум и чувства людей. Так, святой мученик Астирий своей молитвой изобличил действие демона-обольстителя, который бесовской силой делал брошенное в воду жертвенное животное невидимым⁶.

Учение Церкви дает вполне определенные критерии, по которым можно отличить истинное чудо Божие от ложного. Во-первых, достоверность чудесного события, во-вторых, его сверхъестественный характер. Кроме этого, чудо, как непосредственное действие силы Божией, должно быть достойно Бога, поэтому нелепые или нравственно недостойные деяния не могут быть признаны истинным чудом. Также всегда необходимо видеть цель чуда Божиего, которая заключается в содействии человеческому роду в деле спасения, т.е. ведет человека к вере в истинного Бога и к нравственному совершенству⁷. В этом проявляется духовно благотворное воздействие чуда Божиего на человека⁸.

Подлинность чуда тесно связана с самой идеей Откровения Божиего, «не только чудо — критерий Откровения, но и Откровение — критерий чуда», по сути, истинное чудо предполагает своего рода диалог между тем, кто чудо принимает, и Богом⁹. Если ложное чудо рассчитано на произведение внешнего эффекта: на обольщение, удивление, недоумение, самозабвение, обман¹⁰, то истинное чудо ведет не только к изменению внешних обстоятельств человека или мира, но в первую очередь к изменению внутреннему — духовному и нравственному преобразению души человека. Это ярко видно в чуде покаяния и обращения во время распятия *благоразумного разбойника* (ср.: Лк. 23, 40–43).

⁶ См.: *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М., 2001. С. 324. (Кн. 7: 17).

⁷ См.: *Макарий (Булгаков), митр.* Указ. соч. С. 76–78.

⁸ См.: *Иов (Гумеров), иером.* Ответы на вопросы // <http://www.pravoslavie.ru/answers/31068.htm>.

⁹ См.: *Ярошевская О.* Евангельские чудеса как знамение царства // http://www.sfi.ru/fileadmin/user_upload/Упр.4_О.Яросhevskaja.pdf.

¹⁰ См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Указ. соч. С. 367.

К состоянию самообольщения ложным чудом приводят человека отсутствие истинного Богопознания и нравственное окаменение, то есть ожесточение души. Поэтому в своем отношении к чуду христианин должен научиться не только заповеданной святыми отцами *спасительной осторожности* и умению различать *духов, от Бога ли они* (ср.: 1 Ин. 4, 1), но и хранить свою душу от страстей, в первую очередь от гордости и тщеславия¹¹.

С точки зрения православного богословия чудеса имеют большое апологетическое значение, ведь они доказывают уникальность и истинность христианства: «Не может быть несколько истинных религий. Христианство основано на Божественном Откровении. Без этого источника люди своими естественными силами познать Бога не могут. Степень отклонения от истины может быть разной, но любое отклонение ведет к лжедуховности. Поэтому совершенно очевидно, что чудес в этих (*нехристианских* — выделено мной. — Д. П.) религиях быть не может»¹².

Апологетическое значение чудес пророков и Мухаммада признает и ислам. По мусульманским представлениям, главным чудом (муджиза), которое совершил пророк арабской религии, является ниспосланный через него Коран. Однако позднейшее мусульманское предание приписывает Мухаммаду огромное количество чудес, которые он совершал публично для подтверждения своей миссии, что как раз и подразумевает под собой арабский термин «муджиза», в отличие от чудес (карамат — мн. ч. от «карама») которые в позднейшем исламе приписывались некоторым мусульманским подвижникам (вали)¹³.

¹¹ См.: *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Указ. соч. С. 366–367, 387–389; *Худиев С.* О чудесах и знамениях // *М. Журиная, С. Худиев.* О вещах простых и сложных. Саратов, 2011. С. 42.

¹² *Иов (Гумеров)*, иером. Указ. соч.

¹³ См., напр.: *Родионов М.А.* Законы природы и чудеса в современном исламе Южной Аравии // <http://east.philosophy.ru/science/vfrk004.htm>.

По исламским представлениям, чудеса пророков (муджиза) подтверждали истинность их пророческой миссии, более того, эти чудеса являются необходимым условием их пророчества¹⁴. Коран признает, что пророческое достоинство Моисея Бог удостоверял совершаемыми через него чудесами. Неоднократно в тексте священной для мусульман книги перечисляются чудеса Моисея: чудо с его посохом и рукой во время призвания (К. 20:17–21; 27:7–12; 28:30–32), чудеса при выходе из Египта (К. 2:50; 7:113–122; 10:75–90; 11:96; 17:101–103; 26:10–66; 28:40, 76–81; 43:46–56; 44:17–24; 54:41–42). При этом для описания чудес Моисея в Коране используется еще один термин, который потом получает несколько иное значение: чудеса Моисея — это знамения Аллаха, **айаты**, то есть чудеса, непосредственно являющие Бога, Его могущество. «Мы послали Мусу (Моисея) и Харуна (Аарона) **с Нашими знамениями** (би'айаатинā) к Фараону» (К. 10:75) (выделено мной. — Д. П.). Лишь позднее слово «айа» (мн. ч. — «айат») будут соотносить с наименьшим выделяемым из текста Корана отрывком, или «стихом»¹⁵. Чудеса, которые совершает, по Корану, Иисус Христос, — это тоже знамения, айаты (см.: К. 3:49 — би'айатин). К ним, кроме известных нам чудес из Евангелия — исцеление слепого, прокаженного, воскресение умершего, Коран не критично добавляет и некоторые взятые из апокрифов — беседу младенца Иисуса в колыбели, оживление глиняных птичек и др.¹⁶ (К. 5:110, 112–114; 2:253; 3:49; 19:24; 43:63 и др.).

По мнению многих исламских богословов, при совершении чуда пророк должен сделать предварительный вызов

¹⁴ См., напр.: «Они [иудеи] сказали: «Аллах взял с нас обещание не верить ни одному посланнику, пока он не явится к нам с жертвой, которую будет пожирать огонь» (К. 3:183). Здесь можно увидеть намек на чудо пророка Илии (см.: 3 Цар. 18, 38). (См.: Коран. М., 1990 / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. С. 533. Прим. 93)

¹⁵ *Резван Е.А.* Айа // *Ислам: Энциклопедический словарь.* С. 16.

¹⁶ См., напр.: Коран. М., 1990 / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. С. 530. Прим. 30.

«аудитории», к которой он обращается с проповедью, затем пророк должен быть уверен в том, что чудо (муджиза) осуществится, и, наконец, публично совершить само чудо¹⁷.

Однако исламские же первоисточники показывают нам неоднозначную картину с чудесами Мухаммада. С одной стороны, сам Коран неоднократно свидетельствует, что «величайший из всех пророков» не сотворил ни одного чуда: «Если ты не явишь им знамения, они скажут: "Почему ты не выбрал [не показал] его?" Скажи: "Я следую только за тем, что внушается мне в откровении от моего Господа. Это — очевидное знамение от вашего Господа, верное руководство и милость для верующих"» (К. 7:203) (перевод Э. Кулиева). С точки зрения учительной книги мусульман, Мухаммад всего лишь проповедник — увещатель, а не чудотворец: «Неверующие говорят: "Почему ему не ниспослано знамение от его Господа?" Воистину ты — всего лишь предостерегающий увещатель, и у каждого народа есть наставник» (К. 13:7) (ср.: К. 6:37; 11:12; 13:27; 35:23). Интересно отметить, что, несмотря на мусульманскую традицию соотносить миссию Мухаммада с пророком Моисеем (Мусой), сам текст Корана свидетельствует, что основателю ислама не дарованы такие чудеса, как Моисею (К. 28:48).

С другой стороны, мусульманские авторы насчитывают около трех тысяч чудес, которые совершил основатель новой арабской религии в течение своей жизни. Действительно, как именуемый «самым лучшим из сынов Адама», тот, который имеет перед «другими пророками шесть преимуществ»¹⁸ (хадис Муслима) может оказаться лишенным самых обычных чудес, которые во множестве совершали другие пророки? Уже в этом заметно, что повествования о чудесах

¹⁷ См.: *Книш А.Д.* Муджиза // *Ислам: Энциклопедический словарь*. С. 168.

¹⁸ См.: *Мухаммад ибн Джамиль Зину*. О достоинствах пророка Мухаммада, мусульманской нравственности и праведном поведении // <http://salafsalih.narod.ru/dostpror.htm>.

основателя ислама не совсем вписываются в его подлинную биографию.

По исламским первоисточникам, чудеса якобы начались еще до рождения самого Мухаммада. В «Сире» Ибн Хишама повествуется о странных с точки зрения религиоведения предсказаниях иудейских, а затем и христианских священников о том, что якобы у арабов в скором времени должен появиться пророк¹⁹. Уже во время беременности матери арабского пророка — Амине — являлся некий дух, который сообщил ей, что она беременна «господином этой нации», и повелел ей дать мальчику имя Мухаммад²⁰.

Позднейшие мусульманские рассказы повествуют о вещах более фантастических: якобы в ночь, когда был зачат Мухаммад, домашние животные племени курейш вдруг обрели дар человеческой речи. Они возвестили: «Вот женщина забеременела посланником Божиим, владыкой Каабы. Он — хранитель мира и свет его обитателей». «В это же время прорицательницы курейшитов и других арабских племен лишились своего сверхъестественного дара (потому что вся мудрость подлунного мира переселилась в Мухаммада). Сам же Мухаммад явился в мир уже обрезанным и, вышедши из чрева матери, сразу же вскочил на ноги и воскликнул: "Вот и я, Мухаммад!"»²¹ В другом предании говорится, что мать арабского пророка во время беременности видела выходящий из нее свет такой силы, что она могла видеть дворцы в Басре (Сирия), что само по себе уже невероятно²².

Среди других знамений, которые, по мусульманскому преданию, сопровождали основателя новой арабской религии с детства, можно упомянуть, например, и такие: скот его

¹⁹ См.: *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М.: Умма, 2005. С. 18–19, 83.

²⁰ См.: Там же. С. 58. Возможно, что эта история появилась под влиянием евангельского текста: Лк. 1, 30–31.

²¹ *Мавлютов Р.Р.* Ислам // <http://uath.org/index.php?news=749>.

²² См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 61; См.: *Крымский А.Е.* История мусульманства. М., 2003. С. 244.

кормилицы Халимы бинт Абу Зуайб ас-Саадийи, несмотря на бескормицу, всегда давал молоко²³; сам Мухаммад очень быстро рос, и в любую жару его «осеняло небесное облако, а ветви деревьев преклонялись пред ним»²⁴. Однако уже в детстве у свидетелей жизни будущего проповедника монотеизма возникали сомнения в божественном характере этих чудес. Об этом, например, повествует рассказ, восходящий к уже упоминавшейся кормилице Мухаммада.

Речь идет об известном чуде так называемого «очищения сердца пророка». Однажды, когда будущий пророк ислама пас ягнят вместе со своим молочным братом, на него напали двое мужчин в белых одеждах, положили на землю и разрезали живот, после чего начали тереть его. Халима вместе со своим мужем отправляется к месту происшествия и находит Мухаммада стоящего с бледным лицом. После таких очень странных насильственных обстоятельств этого «чуда» приемные родители испугались и решили вернуть мальчика его родной матери. Большой интерес для нас представляют слова мужа кормилицы, которые недвусмысленно свидетельствуют либо о приступе болезни, напоминающей эпилепсию либо о демоническом нападении: «О Халима! Я боюсь, что с этим мальчиком что-то случилось. Так верни его в свою семью поскорее, пока не будет явным то, что с ним»²⁵.

Кормилица настолько испугалась этого происшествия, что сразу же попыталась вернуть бедного мальчика-сироту обратно его малообеспеченной матери. При этом происходит интересный диалог матери Мухаммада и его испуганной кормилицы: Амина напрямую спрашивает Халиму: «Ты испугалась за него от диавола?», и та прямо отвечает: «Да». После чего мать будущего арабского пророка произносит странную речь, чтобы отговорить ее от такого поступка:

²³ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 59–60.

²⁴ Цит. по: *Родионов М.А.* Ислам классический. СПб., 2003. С. 12; См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 60, 64–65.

²⁵ *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 60–61.

«Нет, совсем нет! Нет у дьявола над ним власти! У моего сына что-то сверхъестественное»²⁶. Тем не менее, как видно из рассказа составителя жизнеописания Мухаммада — Ибн Хишама, Халима испугалась именно дьявольского характера этого чуда. Следует сказать, что христианская аскетическая литература также дает нам основания считать подобное «чудо» следствием воздействия падших духов. По словам преподобного Антония Великого, именно для демонов свойственно нападать и применять насилие, делать все это с шумом, возмущением, угрозой смерти, являясь людям, в том числе и в человеческом обличье²⁷.

По словам известного религиоведа Мирче Элиаде, рождение и детство основателя ислама «вполне соответствует мифологическому сценарию жизни»²⁸. Описание рождения Мухаммада и чудес его сопровождавших очень напоминают похожие моменты в мифологических биографиях Заратустры, Махавиры и Будды, а чудо «очищения сердца» воспроизводит типичный ритуал шаманской инициации²⁹. Очень напоминает шаманскую инициацию и первое явление некоего духа пророку ислама во время его призвания. Это сверхъестественное и так напугавшее Мухаммада соприкосновение с миром нематериальным³⁰ можно также классифицировать как типичный случай посвящения в шаманы «по выбору духов», на что нас наталкивает опять-таки проявление насилия со стороны

²⁶ Там же. С. 61

²⁷ См.: *Антоний Великий, преп.* Поучения. М., 2008. С. 427, 432, 441–442.

²⁸ *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации. М., 2009. С. 81.

²⁹ См.: Там же. С. 82.

³⁰ Существует несколько достоверных хадисов, в которых говорится о чувстве страха у Мухаммада при встрече с неким духовным существом, от которого он получал свои откровения (см., напр.: Бухари 4). (*Сахих аль-Бухари*. Достоверные предания. М., 2005. С. 23–24). См. о боязни и страхе во время явления падших духов у преп. Антония Великого (Поучения. С. 441).

явившегося существа³¹. О шаманском характере пророческих трансов Мухаммада пишут и другие исследователи, в том числе и специалисты по исламу³².

Для выяснения характера этих явлений мы не будем перечислять все чудеса, которые приписываются Мухаммаду, а ограничимся лишь самыми интересными, о которых упоминает его биограф Ибн Хишам и др. Известны чудеса с деревьями, одно из которых по приказу основателя ислама подходило к нему и возвращалось на свое место, а другое плакало от разлуки с Мухаммадом³³. Упоминается чудо с Луной, которая якобы по одному лишь знаку арабского проповедника на небе раскололась на две части (Бухари 1447)³⁴, при этом иногда мусульмане ссылаются на то, что о нем якобы говорится в Коране: «Приблизился Час, и раскололся месяц» (К. 54:1). Однако подобные заключения являются попыткой сфальсифицировать толкования Корана, так как в данном случае речь идет не о времени земной жизни Мухаммада, а о признаках конца света, о чем, например, говорится в комментариях к одному из хадисов (см.: Бухари 1701)³⁵.

Если бы на самом деле произошло разделение спутника нашей планеты, как об этом пишут мусульмане, то это было бы видно всем народам Земли, так как сопровождалось бы выбросом огромного количества пыли и обломков. Несомненно, что подобная космическая катастрофа оказала бы сильное влияние на саму Землю и на все живые организмы на ней. Однако ничего подобного ни археологи, ни астрономы не подтверждают. Если бы у Мухаммада и арабов того времени были хоть какие-нибудь достоверные знания об астрономии, то подобное «чудо» никогда бы не попало в исламское предание.

³¹ См.: Сафонов А.Г. Психология религии. Киев, 2002. С. 47.

³² См.: Резван Е.А. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 120. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 165.

³³ См.: Ибн Хишам. Указ. соч. С. 160. Мухаммад, мир ему, — печать пророков // http://religion-islam.narod.ru/pages/last_prorok/muhammad.htm.

³⁴ См.: Сахих аль-Бухари. Достоверные предания. М., 2005. С. 564.

³⁵ См.: Там же. С. 694

Среди чудес арабского пророка есть и совсем курьезные: в одном из преданий говорится о странном чуде с камешками, которые в руке родоначальника ислама прославляли Всевышнего — читали молитву «Тасбих»³⁶. Прославляла Аллаха, по словам сочинителей хадисов, и еда, которую ел «посланник Аллаха» (Бухари 1430)³⁷.

В «Сире» Ибн Хишама рассказывается о временной слепоте противников арабского пророка, хотевших его убить в Мекке, которая наступила от чтения аятов Корана и посыпания голов этих людей землей³⁸. Также говорится о рассыпании камней при рытье траншей от воды, над которой Мухаммад читал тайную молитву, предварительно плюнув в нее, а также чудесное умножение им пищи для своих сторонников перед битвой «у рва» (627 год)³⁹. Есть варианты чудес с умножением воды в Худайбии, когда она закончилась у мусульман при попытке совершить малое паломничество в Мекку (628 год). Тогда якобы Мухаммад опустил руку в таз (кувшин), и вода начала бурлить и бить ключом между его пальцами⁴⁰.

В битве при Бадре, по сведениям жизнеописаний основателя ислама, ему помогли ангелы, иногда Мухаммад проявляет прозорливость относительно планов своих противников, совершает чудеса исцелений, а в одном из мест Сиры есть даже

³⁶ См.: Мухаммад, мир ему, — печать пророков // http://religion-islam.narod.ru/pages/last_prorok/muhammad.htm («Тасбих» — это прославление Аллаха, произнесение слов: «Субханаллах» («Слава Аллаху!»)).

³⁷ Сахих аль-Бухари. С. 558.

³⁸ См.: Ибн Хишам. Указ. соч. С. 207–208.

³⁹ Там же. С. 385–386. См.: хадис №1075 (Сахих аль-Бухари. С. 415). Что интересно, поповывание и чтение тайных заклинаний-заговоров было характерно для современников Мухаммада — арабских колдунов (см.: Ибн Хишам. С. 104). Основатель подобную практику одобрял: см., напр.: хадис №1006 и № 1884 (Сахих аль-Бухари. С. 385, 758).

⁴⁰ См.: Мухаммад, мир ему, — печать пророков // http://religion-islam.narod.ru/pages/last_prorok/muhammad.htm (Сахих аль-Бухари. С. 558 (Бухари 1430)).

некоторое странное и неясное указание на «воскрешение» арабским проповедником, возможно, умерших людей⁴¹.

Однако некоторые вышеприведенные истории с чудесами часто напоминают магические и оккультные фокусы языческих «чудотворцев», например Будды Гаутамы и Аполлония Тианского, так как по своей сути рассчитаны на произведение внешнего эффекта, а не на преобразование внутреннего духовно-нравственного состояния человека и вдобавок выглядят фантастически (например, чудо с Луной)⁴². Иные чудеса носят явно подражательный и заимствованный характер, например чудо с умножением пищи в пути, когда у мусульман закончились припасы (Бухари 1075)⁴³, в основных деталях полностью совпадает с чудесами Господа Иисуса Христа в пустыне, когда Он насыщает пять, а затем четыре тысячи человек (см.: Мф. 14, 15–21; 15, 32–38). Похожая ситуация и с исцелением от болезни глаз племянника «посланника Аллаха» Али бин Абу Талиба. Накануне захвата оазиса Хайбар Мухаммад исцеляет своего родственника, плюнув ему на глаза и произнеся молитву Аллаху, после чего боль у Али прошла⁴⁴.

Есть чудеса, которые можно смело отнести к откровенно придуманным или приукрашенным. Это, например, чудо с умножением воды в Худайбии. В Сире Ибн Хишама рассказывается по этому поводу совершенно иное: во время привала мусульман накануне договора в Худайбии, когда они пытались совершить малое паломничество в Мекку, оказалось, что все колодцы пересохли, и тогда Мухаммад приказал проткнуть стрелой дно засохшего колодца, после чего оттуда потекла вода⁴⁵. Очевидно, что в этой истории нет

⁴¹ См. соответ.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 296–297, 313, 450, 531.

⁴² См., напр.: *Мень А., прот.* История религии. М., 1992. Т. 3. С. 118, 155; *Гайслер Н.* Энциклопедия христианской апологетики. СПб., 2004. С. 595–596; *Августин, архим.* Руководство к основному богословию. Минск, 2001. С. 352–354, 355–357.

⁴³ См.: *Сахих аль-Бухари*. С. 415.

⁴⁴ См.: Хадис № 175. *имам Абу-Закарийя бин Шариф ан-Навави*. Сады Праведных. М., 2005. С. 104.

⁴⁵ *Ибн Хишам*. С. 430–431.

последующих наслоений чудесности, да и само «чудо» не носит характера мистического, а может быть объяснено простым знанием Мухаммада особенностей поиска воды в пустыне. Что же касается чуда с унесенным и сброшенным сильным ветром в пропасть мусульманине, который был возвращен в Медину после молитвы арабского вождя в аль-Хиджре, и чуда с задушенным человеком, который «выздоровел» после этой же молитвы, то они настолько туманны и неконкретны по обстоятельствам даже в самих исламских первоисточниках, что их однозначно можно отнести к выдуманным историям⁴⁶.

Об этом можно говорить с уверенностью, так как у того же Ибн Хишама содержатся диалоги Мухаммада с мекканцами, в которых основатель ислама отказывается подтвердить свое пророческое достоинство при помощи чудес, и в частности чуда воскрешения умершего шейха⁴⁷. Сами мусульмане, видимо понимая всю недоверенность и проблематичность такого рода «чуда», не упоминают о нем, когда перечисляют «чудеса» своего пророка.

Более того, вся красочная картина чудес основателя ислама часто оказывается омраченной откровенными неудачами этого человека. У того же Ибн Хишама мы встречаем случай с ложным пророчеством об успехе мусульман, который ожидает их в сражении при Ухуде (625 год). Мухаммад «видел добрый сон» накануне битвы, однако его войско потерпело сокрушительное поражение, несмотря на то что его якобы защищали в этой битве два ангела — Джибрил (Гавриил) и Микаил (Михаил)⁴⁸. При этом необходимо отметить, что эти ангелы не спасли арабского пророка от ранения⁴⁹.

Также среди чудес основателя ислама мусульманские богословы называют чудо, когда «пророк раскрывал тайные

⁴⁶ См.: Там же. С. 530–531.

⁴⁷ См.: Там же. С. 111.

⁴⁸ См.: Там же. С. 332. Правда, здесь же мы встречаем совершенно натянутые попытки переистолковать этот сон, чтобы избавить Мухаммада от конфуза. О помощи якобы ангелов см.: Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М., 2006. Прим. 116. С. 613.

⁴⁹ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 343.

замыслы лицемеров (араб. "мунафиков") и читал их мысли»⁵⁰, однако истории известно много случаев, когда сам Мухаммад становился жертвой их обмана, не демонстрируя при этом своей прозорливости, что как раз было бы к лицу подлинному пророку Божиему. Это известные истории с битвами при ар-Раджия и колодце Мауна, когда Мухаммад был обманут ложным принятием ислама некоторыми арабами, что привело к гибели посланных с ними мусульман⁵¹. В другой ситуации основатель ислама чуть не начал войну с теми, кто на самом деле хотел принять ислам, когда их ложно заподозрили в коварстве, и дело спасло не «откровение», а вовремя успевшая делегация заподозренного в обмане племени Бану аль-Мусталик⁵².

Как об этом упоминалось ранее⁵³, сама смерть основателя новой религии также явилась следствием его непрозорливости, так как попытка отравления Мухаммада в Хайбаре (628 год) после его захвата все-таки не была совсем уж неудачной. Мухаммад не смог заранее распознать опасность и выплюнул кусок мяса лишь в последний момент, только после того, как почувствовал вкус яда в пище, о чем свидетельствует Ибн Хишам⁵⁴.

Существует и еще один яркий пример ложного пророчества, которое произнес Мухаммад, о нем упоминается в Коране,

⁵⁰ Мухаммад, мир ему, — печать пророков // http://religion-islam.narod.ru/pages/last_prorok/muhammad.htm.

⁵¹ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 369–370, 372–373.

⁵² См.: Там же. С. 420–421.

⁵³ См.: *Полохов Д., прот.* Указ. соч. С. 7.

⁵⁴ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 452–453. Сам Мухаммад признавался в том, что причиной его последней 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» (см.: *Ибн Хишам*. С. 453). В связи с этой историей можно также проследить тенденцию придумывания чудес в биографии Мухаммада. В более позднем предании сама история с отравлением «посланника Аллаха» приобретает совершенно иной смысл. Оказывается, Мухаммад вовсе не отравился и даже не пробовал мясо, так как об опасности его предупредила вдруг неожиданно заговорившая баранья нога! О «чуде» сообщают сборники достоверных хадисов аль-Бухари, Муслима и Абу Дауда (см.: *Аль-Хаками, Хафиз Бин Ахмад*. 200 вопросов по вероучению ислама. М.: УММА, 2006. С. 97).

и сами мусульмане часто приводят его в пример как свидетельство божественного посланничества арабского пророка: «Повержены римляне в самой низкой (или ближайшей) земле. Но после своего поражения они одержат верх через несколько (от трех до девяти) лет. Аллах принимал решения до этого и будет принимать их после этого. В тот день верующие возрадуются» (К. 30:2–4). Срок исполнения пророчества в самом тексте Корана указан достаточно определенно: арабское слово «бид'и» («несколько») означает небольшое число от **3 до 10**⁵⁵. Но кроме этого, что-то определенное о таком пророчестве сказать достаточно сложно.

Во-первых, что здесь означает «ближайшая земля»? Относительно чего ее признавать ближайшей? О каком поражении и потом о какой победе идет речь? Все достаточно неопределенно и туманно. Пророчеством это назвать трудно — и персы и римляне много воевали между собой с переменным успехом. Это пророчество, «по словам одного византийского императора, из того разряда, что и предсказание "после грозы наступит хорошая погода"»⁵⁶. Можно лишь предполагать, о чем здесь идет речь, однако сошлемся на понимание этого стиха самими мусульманами. В комментарии к хадису № 518 из сборника «Сахих», составленного аль-Бухари, в примечании переводчика к тексту хадиса говорится следующее: «В этих айатах (К. 30:2–3) сообщается о том, что румы (византийцы) потерпели поражение, но потом одержали победу. Имеется в виду поражение византийцев от персов в войне 613–614 гг., закончившейся утратой обширных территорий (в том числе Иерусалима. — *Д. П.*), и их победа над персами в конце 627 — начале 628 г.»⁵⁷. Что же имеем? Император Ираклий

⁵⁵ См.: *Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб., 2006. С. 65.

⁵⁶ Православный ответ исламу. Библия и Коран. Истина и шариат. Православие и единобожие / свящ. Даниил Сысоев, свящ. Андрей Хвыля-Олинтер, Александр Люлька, Юрий Максимов. М., 2007. С. 108.

⁵⁷ *Сахих аль-Бухари*. С. 212.

действительно нанес решительное поражение персам в конце 627 года, после чего в 629 году по мирному договору Иерусалим и все захваченные территории были возвращены Византии⁵⁸. Несложно подсчитать, что «чудесное» пророчество Корана оказалось ошибочным. Как здесь не вспомнить предупреждения из ветхозаветной книги Второзакония о подобных пророках (Втор. 18, 20–22).

Также необходимо знать, что, кроме рассказов о чудесах Мухаммада, в других мусульманских первоисточниках сам родоначальник ислама неоднократно отказывался совершить какое-либо чудо, несмотря на то что язычники-мекканцы требовали от него подобных чудес, ссылаясь при этом на пример других посланников, истории о которых были известны в Аравии благодаря соседству с иудеями. Коран доносит до нас даже обвинение Мухаммада во лжи со стороны язычников из-за такого поведения (см., напр.: К. 6:5, 7–8, 37, 49–50, 66; 25:4–5, 7–8 и др.). Подобные же споры были у арабского пророка с иудеями, которые также требовали подтверждения его пророческого достоинства через совершение чудес (см., напр.: К. 3:183–184; 4:153 и др.). Однако и в этих случаях «посланник Аллаха» ограничивался лишь угрозами и обвинениями, хотя сам характер этих угроз и их аргументация строились лишь на том, что подобные чудеса все равно не приведут противников Мухаммада в ислам. Следует признать, что в таком случае возражения пророка ислама не лишены некоторого лукавства и двусмысленности, так как противники Мухаммада не отказывались от возможных печальных последствий своего неверия, о чем их и предупреждали эти откровения Корана (см.: К. 17:90–94).

Для наглядности такой ситуации приведем несколько историй из жизнеописания Мухаммада и достоверных хадисов. В «Сире» Ибн Хишама содержится интересный диалог между Мухаммадом и мекканцами, которые требовали от

⁵⁸ См.: Васильев А.А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов. СПб., 1998. С. 271.

своего соплеменника доказательств его пророческого достоинства именно через совершение чудес. Мекканцы просили того, кто называл себя «посланником Аллаха», совершить хоть какое-нибудь чудо: улучшить условия жизни на Аравийском полуострове (открыть реки, как в Сирии и Ираке), воскресить умерших, предоставить ангела, который бы подтвердил слова Мухаммада, обогатить их материально, к чему, по словам язычников, стремился и сам арабский пророк, взойти на небо. Наконец, потребовали наказать их за неверие: «опускай на нас небо кусками!», но на все эти предложения претендент на звание пророка отвечал: «Я не для этого был послан к вам... Я этого не сделаю...» (ср.: К. 17:90–93, 95; 25:7–8; 6:8–9, 37)⁵⁹.

Есть также хадис, повествующий об этом споре, в котором приводятся несколько другие варианты чудес, которые должен был сотворить претендент на звание пророка. По словам Ибн Аббаса, мекканцы предлагали Мухаммаду превратить гору ас-Сафу в гору золота, а остальные горы раздвинуть, чтобы можно было заниматься земледелием. Однако и здесь никакого чуда арабский проповедник совершить не решился, по сглаженной и отредактированной версии хадиса, якобы из-за того, чтобы не уничтожить мекканцев, если те вдруг не уверуют в это чудо⁶⁰. Но ведь, по версии Хишама, сами язычники и не возражали против наказания!

После столь очевидного фиаско двоюродный брат основателя новой арабской религии Абдаллах ибн Абу Умайя справедливо заметил: «О Мухаммад! Твой народ сделал тебе предложение, ты его не принял. Потом они попросили тебя сделать некоторые вещи, чтобы узнать твое место при Аллахе, как ты говоришь, чтобы поверить тебе, последовать тебе. Но ты не сделал. Потом они попросили тебя подтвердить твое преимущество над ними и твое место при Аллахе. Ты не

⁵⁹ Ибн Хишам. С. 111–112.

⁶⁰ См. комментарий 290 к Суре 17:59 // Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М., 2006. С. 704.

сделал. Потом они попросили тебя ускорить для них некоторые из мук, которыми ты их пугаешь. Ты не сделал»⁶¹.

По всей видимости, понимая все несоответствие своих претензий на звание пророка, которые, по рассказам самого Мухаммада, всегда совершали чудеса и знамения (см., напр.: К. 2:87, 92; 7:103, 105–108, 113–118; 10:74; 23:45 и др.), и, с другой стороны, видя настойчивое требование чудес от язычников Мекки, основатель ислама все-таки решил хотя каким-либо способом претендовать на совершение чудес. Отсюда и появилось единственное чудо Мухаммада, которое нашло свое отражение в тексте Коране, — речь идет о так называемом «ночном переносе» (исра) арабского пророка из дома в Мекке в ветхозаветный Иерусалимский храм с последующим восхождением его на небеса (мирадж). «Пречист Тот, Кто перенес ночью Своего раба, чтобы показать ему некоторые из наших знамений, из Заповедной мечети в мечеть аль-Акса, окрестностям которой Мы даровали благословение. Воистину, Он — Слышащий, Видящий» (К. 17:1; ср.: 53:12–15).

Что интересно, по одной из версий, само это чудо было обусловлено желанием Мухаммада подтвердить свое пророческое достоинство. В последний год своего пребывания в Мекке (621 год) язычники сказали «посланнику Аллаха», что «родина пророков — Сирия; если ты действительно пророк, ступай туда, а когда вернешься, мы в тебя уверуем»⁶². Видно, для того, чтобы Мухаммад не утруждал себя далеким путешествием, как нельзя к месту — в эту же ночь — и происходит это странное и, по мнению мусульман, чудесное событие.

Варианты этого «чуда» пересказываются Ибн Хишамом в его «Сире» и в виде рассказов в сборниках хадисов. Там оно обрастает фантастическими подробностями. Для этого переноса использовалось странное существо — Бурак, нечто среднее между мулом и ослом, на боках которого

⁶¹ *Ибн Хишам*. С. 112–113.

⁶² *Крымский А.Е.* История мусульманства. М., 2003. С. 245.

были крылья⁶³. Как замечает блаженной памяти убиенный за Христа священник Даниил Сысоев, описание этого странного существа напоминает описание падших духов: похожее существо пыталось помешать преподобному Антонию Великому, когда тот занимался плетением корзин⁶⁴.

Также в путешествии Мухаммада сопровождал известный уже нам дух — Джибрил, при путешествии Мухаммад наблюдал различные картины Иерусалима и небесных сфер, встречался в Иерусалимском храме (Аль-Акса) с Авраамом, Моисеем и Иисусом, возглавил их молитву, после некоторой торговли с Аллахом выпросил повеление совершать своим последователям пять обязательных молитв в течение дня. Большинство современных толкователей считают, что это было реальное событие, а не какое-то видение Мухаммаду⁶⁵.

Однако это «чудо» привело к еще большим проблемам с пророческими притязаниями бывшего торговца. Во-первых, очевидно, что такое событие в принципе не могло произойти, так как сам ветхозаветный Иерусалимский храм к тому времени уже как пять веков не существовал, его в 70 году н. э. разрушили

⁶³ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 163–164.

⁶⁴ См.: *Сысоев Д., свящ.* Мухаммед. Кто он? [Электронный ресурс] М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). См. также: *Антоний Великий, преп.* Поучения / Сост. Е.А. Смирнова. М., 2008. С. 460

⁶⁵ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 163–166; Бухари 1513 (*Сахих аль-Бухари*. Достоверные предания. М., 2005. С. 587–590). О том, что это было не во сне, а видение воочию, — хадис Бухари № 1514 (*Сахих аль-Бухари*. С. 590). Современный источник: «Разве вы станете спорить с ним о том, что он видит?» Ученый-богослов ответил на вопросы о том, почему пророки до Мухаммада не посещали Каабу и о достоверности перенесения Пророка из Мекки в Иерусалим // <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=56315&cf=>. Как отмечает исследователь ислама Джон Гилкрист, очень похожие описания подобного путешествия можно встретить в зороастризме, в котором еще за несколько веков до проповеди Мухаммада в Книге Арты Вирафа, а затем и в Зардештнама повествуется о похожих путешествиях на небеса некоторых персонажей из этой религии, например пророка зороастризма Заратустры (см.: *Гилкрист Д.* Мухаммад и его книга. СПб., 1999. С. 119).

войска римского военачальника Тита⁶⁶. Во-вторых, скептически настроенные арабы все равно не поверили в рассказ Мухаммада, однако эта история вызвала соблазн и отпадение от веры и у самих сторонников новой религии!

По мусульманским преданиям, Мухаммад пытался выкрутиться из щепетильного положения, он якобы сподобился от Аллаха еще раз увидеть Иерусалим и попытался описать его подробности для скептиков (Бухари 1512)⁶⁷. Положение спас сторонник новой религии и ближайший соратник исламского пророка Абу Бакр, кстати, будущий его тесть. Сославшись на то, что он по своим купеческим делам бывал в Иерусалиме, мусульманин стал подтверждать все то, что якобы видел Мухаммад, хотя изначально он решительно не хотел сомневаться в произошедшем с арабским пророком «чуде». Каждое описание Мухаммадом картин несуществующего храма и каких-то окрестностей Иерусалима Абу Бакр, не задумываясь, упорно подтверждал такими словами: «Ты правду сказал. Я свидетельствую, что ты — посланник Аллаха». За что получил почетное от спасенного ценой такой лжи незадачливого чудотворца прозвище «ас-Сиддик», то есть «правдивейший»⁶⁸.

Однако ситуация сложилась не совсем благоприятная, и часть сторонников все же не поверила и словам Абу Бакра, что нашло свое отражение в Коране: «Мы сделали показанное

⁶⁶ Это верно отмечает Ю.В. Максимов. См.: *Максимов Ю.В.* Православие или ислам? М., 2008. С. 134. Сами мусульмане не отрицают факта отсутствия храма во время жизни Мухаммада: «Что касается собственно Аль-Аксы, то эта мечеть была построена при халифе Умаре ибн-аль-Хаттабе в 634–644 гг. н. э. (13–23 гг. хиджры). Здесь стоит сделать важную оговорку, что речь, конечно же, на самом деле идет о воссоздании мечети, ибо Аль-Акса считается вторым в истории человечества храмом Единобожия» (*Ежова Ф.* Современное положение исламских святынь в Иерусалиме // <http://www.islam.ru/pressclub/islamofobia/sopalir/>).

⁶⁷ См.: *Сахих аль-Бухари*. С. 587.

⁶⁸ *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 165.

тебе видение и дерево, проклятое в Коране, искушением для людей» (К. 17:60) и в комментариях к нему⁶⁹.

Однозначно можно утверждать, что чудо не удалось, после чего сам основатель новой арабской религии сделал серьезные выводы: больше в Коране повествований о чудесах Мухаммада появляться никогда не будет. И с тех пор единственным источником подобных деяний арабского пророка будут лишь благочестивые легенды в исламском предании, которые имеют весьма отдаленное отношение к реальным событиям из его жизни.

В итоге единственным объяснением того, почему же претендент на звание величайшего из всех пророков не сотворил ни одного чуда, станет кораническое утверждение о том, что язычники, несмотря на все свое желание и величайшие клятвы с именем Аллаха уверовать в хоть какое-нибудь чудо, которое должен бы был сотворить Мухаммад как пророк, все равно не уверуют, даже если бы такое чудо свершилось (см.: К. 6:109–111).

Таким образом, перед нами в очередной раз встает очевидная проблема биографии основоположника арабской религии, которая заставляет задуматься о достоверности повествований о чудесах Мухаммада, исходя из тех сведений, которые мы имеем в Коране, хадисах и «Сире». Надо сказать, что сомнения в этой части жизнеописания «посланника Аллаха» существовали уже со II–III века хиджры в таком направлении исламской мысли, как ал-мутазила («обособившиеся»). Мутазилиты не считали достоверными чудесные деяния, которые приписывались Мухаммаду, обосновывая это с точки зрения своего богословия⁷⁰.

⁶⁹ «Аль-Хасан сказал, что Всевышний Аллах относительно тех, кто отказался от своего мусульманства по этому случаю, ниспослал... К. 17:60» (*Ибн Хишам*. С. 165–166). Хадис Бухари № 1514 (*Сахих аль-Бухари*. С. 590). См. комментарий 291 к Суре 17:60 // Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М., 2003. С. 705.

⁷⁰ См.: *Родионов М.А.* Законы природы и чудеса в современном исламе Южной Аравии // <http://east.philosophy.ru/science/vfrk004.htm>.

Здесь можно привести и более общее мнение о некоторых сторонах жизни арабского проповедника, которое подтверждает наши сомнения. По словам академика В. Бартольда, «все известия о деятельности Мухаммеда до его бегства в Медину более относятся к области легенды, чем к области истории»⁷¹.

Поэтому к свидетельствам исламских первоисточников о жизни чтимого мусульманами пророка необходимо подходить критично, так как они могут быть недостоверными и насыщенными религиозными мистификациями и чудесами, которых на самом деле не было. Об этом свидетельствует и само мусульманское предание. В достоверном хадисе, переданном со слов Абу Хурайры, говорится, что, в отличие от всех остальных пророков, у Мухаммада чудес все-таки не было, а были лишь его «откровения»: «Каждому пророку даровались из знамений (чудес) то, благодаря чему люди начинали верить в него; что же касается меня, то мне были дарованы откровения, ниспосылавшиеся мне Аллахом, и я надеюсь, что в День воскресения у меня окажется больше последователей, чем (у любого из) них» (Бухари 1722)⁷².

Поэтому последним аргументом самих мусульман остается учение о «чудесности» полученного Мухаммадом Корана — прямого откровения от Аллаха. В исламской догматике это нашло выражение в так называемом учении о «неподражаемости и чудесности» Корана по содержанию и по форме (**иджаз ал-Куран**). Считается, что стихи Корана — это вечное «чудо» и главное «божественное знамение» (айа), доказывающее божественность посланничества самого Мухаммада⁷³. Обычно в доказательство подобного учения приводят ссылки на сам текст Корана: «Скажи: "Если

⁷¹ Цит. по: *Мавлютов Р.Р.* Ислам // <http://uath.org/index.php?news=749>.

⁷² *Сахих аль-Бухари*. С. 703.

⁷³ См.: *Резван Е.А.* Иджаз ал-Куран // *Ислам: Энциклопедический словарь*. С.89.

бы люди и джинны объединились для того, чтобы сочинить нечто, подобное этому Корану, это не удалось бы им, даже если бы они стали помогать друг другу"» (К. 17:88 и др.).

Однако самого свидетельства Корана о том, что это и есть самое главное и единственное чудо Мухаммада, недостаточно, так как красота стихов Корана и его неподражаемость, как аргумент чудесности, должны подтверждаться не основателем ислама и его последователями, а независимыми свидетельствами, например научного характера. Здесь как раз и возникают у мусульман проблемы: например, известный отечественный арабист И.Ю. Крачковский не согласен с подобным утверждением, по его авторитетному мнению, «среди мест, рассчитанных на действие поэтической формой, много неудачного», многие стихи Корана несут на себе упрек в эстетическом несовершенстве⁷⁴. Это не единственное мнение, с ним полностью согласен востоковед, академик А.Е. Крымский, который подобное учение называет «мусульманским предрассудком». И по содержанию, и по поэтическим достоинствам арабский текст Корана даже в лучших своих образцах не дотягивает до библейского текста, о чем пишет академик (например, Сура 16 «Ан-Нахль» («Пчелы») и Пс. 103), а сам текст Корана он называет третьестепенной поэзией⁷⁵. Поэтому для оценки объективности аргументов мусульман важно пользоваться не только мусульманскими источниками, но и исследованиями светских авторов.

В чем причина появления множества чудес в жизнеописании Мухаммада? На наш взгляд, это связано с тем, что ислам столкнулся с более развитой религиозной системой в лице христианства, на фоне которого портрет арабского вождя явно выглядел и слабее, и совсем даже непривлекательно. Именно в силу таких внешних обстоятельств и внешней критики

⁷⁴ См.: Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1990. С. 683. О недостаточности этого аргумента см.: *Максимов Ю.В.* Православие или ислам. М., 2008. С. 193–196.

⁷⁵ См.: *Крымский А.Е.* Указ. соч. С. 180–181.

со стороны христианства в раннем исламе (примерно во II веке хиджры — VIII век по Р. Х.) произошло внесение в жизнеописание основателя ислама новых историй о чудесах, которые позволили бы противостоять критике со стороны христиан и отчасти иудеев.

Подобный вывод очевиден и достаточно традиционен: например, составитель «Энциклопедии христианской апологетики» Н.Л. Гайслер пишет, что «мусульмане заговорили о своих чудесах тогда, когда христианские апологеты стали доказывать превосходство Иисуса над Мухаммедом, указывая на сотворенные Иисусом чудеса»⁷⁶. По словам этого автора, рассказы о чудесах Мухаммада стали появляться в исламском предании после того, как «два христианских епископа, Абу Курра (Qurra) из Эдессы и Арета из Кесари, указали на отсутствие у Мухаммеда подлинных чудес»⁷⁷.

Здесь можно привести фрагмент из соответствующего сочинения епископа Феодора Харранского по имени Абу Курра († ок. 830), который демонстрирует реальную слабость мусульман в ранней полемике с христианами. В своем сочинении «Опровержение сарацин» православный богослов специально затрагивает вопрос о посланничестве Мухаммада (глава XIX), и одним из основных аргументов в полемическом диалоге с мусульманином о пророческом достоинстве Мухаммада является отсутствие у последнего чудес:

«Христианин: Отец мой научил меня принимать посланника, предреченного от более древнего пророка или же через чудеса показывающего себя достойным веры. Мухаммед же твой лишен и того и другого и чужд сему. Ибо ни один древний пророк его как пророка не предвозвещал и знаменами он себя не проявил. <...>

⁷⁶ Гайслер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб., 2004. С. 599.

⁷⁷ Там же.

Варвар: Хотя и в Евангелии ничего не имею, но благодаря чудесам, которые (Мухаммед) сотворил, он почитается достойным веры пророком.

Христианин: Какие же чудеса он сотворил?

Варвар, к лживой мифологии обратясь и ничего истинного сказать не в силах, умолк»⁷⁸.

На основании всего вышесказанного мы можем сделать определенные выводы из историй с так называемыми чудесами пророка ислама. Во-первых, факт наличия чудес у пророка Божиего является важным доводом в пользу истинности его миссии, о чем делает признание и сам Коран. Во-вторых, Мухаммад таких свидетельств о своей миссии не приводит, ибо все истории с его чудесами в «Сире» Ибн Хишама (жизнеописании) и хадисах не заслуживают доверия. Более того, в самом же исламском предании, в котором содержатся упоминания о чудесах его основателя, встречаются свидетельства о том, что сам Мухаммад никаких чудес все-таки не творил.

Кроме мифологичности некоторых черт биографии Мухаммада, необходимо сказать еще и о сомнительном с точки зрения христианского учения характере приписываемых ему чудес, так как они не соответствуют библейским критериям и учению Православной Церкви о достоверности и происхождении их от истинного Бога, на получение откровений от Которого претендовал основатель ислама Мухаммад.

Поэтому недостоверность некоторых мест из дошедшей до нас биографии Мухаммада объясняется тем, что в период борьбы за свое влияние ислам не мог допустить, чтобы образ основателя новой религии уступал в чем-нибудь жизнеописаниям героев и пророков других религий. Отсюда и появляется изобилие всякого рода чудес, на которые не поскупились мусульманские сочинители. Светские исследователи отмечают несомненное влияние на официальную биографию

⁷⁸ Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю.В. Максимова. М., 2006. С. 36.

мекканского пророка иудейских и христианских религиозных представлений⁷⁹. Само исламское предание вынуждено было таким образом приспособливаться к новым социальным условиям и идейным ситуациям, «которые возникли после мусульманских завоеваний и возникновения Халифата»⁸⁰.

Для православных христиан такая ситуация с подобным отношением к важным источникам вероучения представляется не только странной, но и соблазнительной. В истории Церкви Христовой мы не знаем подобного редактирования или специальной подгонки текстов под те или иные внешние социальные условия или доктрины, в чем нас часто неоправданно пытаются обвинять мусульмане, сами, видно, забывая или умалчивая о своем удачном опыте в случае с основателем ислама.

Очевидно также, что даже проделанная мусульманами редакция жизнеописания Мухаммада и связанных с ним преданий не может принести им каких-либо преимуществ в попытках доказательств истинности его пророческой миссии, серьезные сомнения в которой при подробном исследовании их аргументов все равно остаются.

⁷⁹ См.: *Большаков О.Г.* История Халифата: В 4 т. М., 2002. Т. 1. С. 62.

⁸⁰ *Бойко К.А.* Указ. соч. С. 262.



Раздел II

Библиистика

МОТИВ РАДОСТИ В КНИГЕ ВТОРОЗАКОНИЕ

Радость — одно из важнейших состояний души, которое придает смысл самому существованию каждого человека; по сути, счастье, к которому стремятся все люди, есть постоянное и устойчивое ощущение радости в сердце. Жизнь невозможна без радостных надежд, сопряженных с их реализацией переживаний и ликования в случае их осуществления. При всем том, что наша жизнь в грешном мире полна скорбей, трудно представить себе человека, который мог бы прожить хоть какое-то продолжительное время без желания испытывать радость от своих успехов и от самой жизни, находя даже в ее малозаметных частностях всевозможные поводы для веселья и утешения. Библия, величайшая среди всех книг в истории, в связи с бесспорной значимостью радости для человека также уделяет много внимания этому чувству. И поскольку многочисленны проявления человеческой радости, то и учение Священного Писания об этой эмоции и способах ее выражения имеет довольно большое количество различных аспектов. Мы в настоящем исследовании рассмотрим только часть указанной концепции библейского богословия — учение о радости в книге Второзаконие.

Почему среди 39 канонических книг Ветхого Завета для рассмотрения мотива радости мы выбрали именно Второзаконие? При внимательном прочтении Священного Писания ответ на этот вопрос становится очевидным. Во-первых, при рассмотрении любой темы ветхозаветного богословия нужно в первую очередь проанализировать, как

она представлена в Пятикнижии, которое является основой всего корпуса книг Ветхого Завета. А среди книг Торы именно Второзаконие уделяет преимущественное внимание концепции радости, тогда как в других книгах эта идея, как мы далее укажем, отражается лишь в немногочисленных отдельных замечаниях. Во-вторых, Второзаконие занимает особое место в Ветхом Завете, являясь, по меткому выражению А.А. Жданова, доцента МДА в дореволюционное время, своего рода конституцией, официальным религиозно-юридическим кодексом Израиля, который должен был служить руководством для царей и правителей и читаться публично на богослужбных собраниях¹. Именно потому здесь с особой тщательностью прописаны многие детали частной и общественной жизни израильтян, в том числе уделяется внимание человеческой радости.

Итак, в ветхозаветном учении о радости можно выделить, как указывают составители «Словаря библейского богословия», два основных отдела: «радости жизни» (все, что связано как с важнейшими событиями в жизни каждого человека, так и с ее повседневными удовольствиями) и «радости Союза-Завета». Последняя концепция, в свою очередь, выражается в трех аспектах: «радости совместного служения Богу», «радость личной верности» и «эсхатологические радости»². В тексте Второзакония, как мы далее покажем, нашла свое отражение только часть обозначенных аспектов: радости человеческой жизни и радость служения Богу.

Теперь подробнее остановимся на терминах, которые употребляются в священном тексте. В еврейской Библии основным термином для обозначения состояния радости является

¹ См.: Жданов. А.А., доц. Из чтений по Священному Писанию Ветхого Завета. Вып. I / Под ред. и с прим. э.-о. проф. Академии свящ. А. В. Рождественского. Сергиев Посад, 1914. С. 146–147.

² Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура. Киев — Москва, 1998, С. 967–968.

глагол **שמח** и производные от него существительное **שמחה** и прилагательное **שמח**. Наряду с этим в книгах Ветхого Завета употребляются еще 12 корней, передающих различные проявления радости, из которых наиболее часто встречаются **גיל**, **רנן**, **שש**, **עלז**³. В книге Второзаконие используются только три корня: **שמח**, **רנן**, **שש** — их значение и употребление мы сейчас рассмотрим более детально.

Глагол **שמח** (и его производные) в книге Второзаконие употребляется 11 раз; при этом в других частях Пятикнижия он встречается только дважды: Исх. 4, 14 и Лев. 23, 40. Как полагают исследователи, этимологически рассматриваемое слово связано с родственными глаголами в других семитских языках: с аккадским *šamāhūu* («расти»), арабским *šmhū* («возвышаться, гордиться») и арамейским *šmḥ* («всходить, сиять, блистать»); в связи с этим многие гебраисты его вторичным значением (основное — «радоваться») считают «сиять» или «возвышаться»⁴. Впрочем, это добавочное значение только оттеняет основное, ибо сияние лица или глаз является выразительным проявлением радости; характерным свидетельством в пользу такого заключения является употребление глагола **שמח** в Притч. 15, 30 и Пс. 18, 9. Как правило, **שמח** обозначает не длительную эмоцию как состояние, но радость бурную и спонтанную, охватывающую все существо человека. Такая радость может быть вызвана различными причинами: встречей после долгой разлуки (см.: Исх. 4, 14; 1 Цар. 6, 13), доброй вестью (см.: 1 Цар. 11, 9; 3 Цар. 5, 21; Иер. 20, 15), торжеством над врагами (см.: 1 Цар. 19, 5; 2 Цар. 1, 20; Ам. 6, 13), хорошей пищей или вином (см.: Ис. 22, 13; Еккл. 8, 15). Однако особенно часто рассматриваемый глагол (и его производные)

³ См.: *Clinton E.A.* Joy // *The Anchor Yale Bible Dictionary*. V. 3. Ed. D.N. Freedman. N.-Y.: Yale University Press, 1992. P. 1022.

⁴ См.: *Ruprecht E.* שמח *šmḥ* to rejoice // *Theological lexicon of the Old Testament* Ed. by Jenni, E., & Westermann, C. Peabody: Hendrickson Publishers. 1997. P. 1273.

используется по отношению к радости во время богослужения и религиозных праздников; именно такой контекст для использования термина **שמח** является основным. При этом довольно часто данный термин связан со всевозможными ритуальными проявлениями такой радости: криками, танцами, игрой на музыкальных инструментах (см.: 2 Цар. 6, 14; 3 Цар. 1, 40), хлопаньем в ладоши и топотом ногами (см.: Иез. 25, 6), а существительное **שמחה** следует признать даже техническим термином для обозначения ликующих праздничных восклицаний⁵.

Глагол **שש** (перфект — **שש**) во Второзаконии встречается 4 раза: 28, 63 и 30, 9 (дважды в каждом из указанных стихов), причем во всех этих случаях он является антропоморфизмом и обозначает радость Господа, которую Он испытывает, благословляя Свой народ или, в случае необходимости, вразумляя и наказывая его⁶. Получается, что этот глагол в буквальном смысле отражает стремление Бога к справедливому воздаянию: благословению праведников и наказанию нечестивых⁷.

Наконец, глагол **רנן**, несмотря на относительную частоту его употребления в еврейской Библии (в основном в Псалмах и книге Исаии), в книге Второзаконие встречается только однажды — в 32, 43. Довольно часто данный глагол используется в тех местах, где идет речь о радостных восклицаниях или криках; также производные от этого глагола существительные (**רנה** и **רנה**) обозначают громкий крик или ликование. В связи с этим основное значение глагола **רנן** — «кричать от радости, ликовать». Однако иногда он встречается во фрагментах, где обозначает плач, стон от горя (см.: Плач 2, 19)

⁵ См.: *Ibid.* P. 1273–1274.

⁶ См.: *Baker W.* The complete word study dictionary: Old Testament. Chattanooga, 2003. P. 1117.

⁷ См.: *Harris R.L., Archer G.L., Waltke B.K.* Theological Wordbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press. 1980. P. 873.

или просто громкий возглас (см.: Притч. 1, 20; 8, 3). Таким образом, в буквальном смысле термин רָנַן означает громкое выражение сильной эмоции: чаще всего радости, но иногда скорби. В Ветхом Завете данный глагол преимущественно отражает призыв к прославлению Бога и зачастую употребляется в повелительном наклонении (см.: Ис. 12, 6; 44, 23; 49, 13; 54, 1; Иер. 31, 7; Соф. 3, 14; Зах. 2, 10); при этом во многих случаях его использование имеет культовый оттенок. Кроме того, в некоторых текстах он употребляется вместе с причинным союзом כִּי и указывает на то, что следует прославить Бога за какое-то определенное благодеяние; именно эта особенность и отражена во Втор. 32, 43, где все народы призываются к прославлению Бога за то, что «Он отмстит за кровь рабов Своих»⁸.

В Септуагинте для обозначения радости используются глаголы $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ (в страдательном залоге $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$) и $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\alpha\omicron\mu\alpha\iota$, однако в тексте Второзакония встречается только один из них — $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ (всего 20 раз), который передает все указанные выше еврейские слова. Характер употребления данного термина в греческом тексте Ветхого Завета говорит о том, что он имеет широкое значение, не ограничиваясь указанием на определенный аспект радости. С его помощью описывается индивидуальная радость человека, находящегося под покровом Бога и получающего Его помощь, он же указывает на ликование во время праздников, используется и в смысле радости эсхатологической, и как антропоморфизм, обозначающий чувства Бога⁹. Тезис о широком значении рассматриваемого глагола можно проиллюстрировать еще и тем, что в книге Второзаконие в двух случаях — 20, 6 и

⁸ Ficker R. רָנַן rnn to rejoice // Theological lexicon of the Old Testament Ed. by Jenni, E., & Westermann, C. Peabody: Hendrickson Publishers. 1997. P. 1240–1242.

⁹ См.: Bultmann R. $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$, $\epsilon\upsilon\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ // Theological dictionary of the New Testament. V. 2. Edited by G. Kittel. Grand Rapids, 1964. P. 773.

28, 39 — $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ используется в значении «сбирать плоды с виноградника» (далее об этом поговорим подробнее), хотя соответствующие глаголы в еврейском тексте к чувству радости не имеют никакого отношения.

В Синодальном переводе слова «радость» и «веселье», хотя между ними есть небольшая разница по значению (радость обозначает само внутреннее чувство, а веселье — его внешнее выражение), употребляются как синонимичные, что также понятно: для древнего человека внутреннее переживание радости было невозможно без внешнего проявления этого чувства.

Завершив краткий анализ библейских терминов, перейдем к богословскому учению Второзакония о радости, которое включает в себя две основные идеи: радость служения Богу и радость человеческой жизни в мире с Богом. Кроме этого, Второзаконие выражает мысль, что Бог также может испытывать радость, если народ соблюдает Его завет (впрочем, об этом мы уже сказали при анализе глагола שָׂשׂוּן , так что далее повторяться не будем).

Итак, радость служения Богу следует признать одной из основных тем Второзакония в связи с многократным отражением в книге этой идеи. Ощущение радости должно было стать доминирующей нотой в любом израильском богослужении¹⁰, а так как в древнем Израиле основной формой богослужения была жертва, то Моисей часто говорит о радости, которую человек испытывает во время жертвоприношений (см.: 12, 7, 12, 18; 14, 26, 26, 10; 27, 7; 33, 18). Эта радость должна переполнять человека и в случае принесения десятин (см.: 14, 26), и во время посвящения Богу начатков урожая (см.: 26, 10). Особенное же проявление радость человека находит в случае принесения мирных жертв: *Приноси жертвы*

¹⁰ См.: Макковил Дж.Г. Пятая книга Моисеева. Второзаконие // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова. СПб., 2000. С. 290.

мирные, и ешь [и насыщайся] там, и веселись пред Господом Богом твоим (27, 7). Акцент на мирных жертвах как на радостных событиях связан с тем, что каждая такая жертва должна была стать подлинным праздником и потому всегда завершалась торжественной трапезой, куда приглашались не только родственники приносителя, но и другие члены народа Божия (см.: 12, 12, 18). Именно поэтому призыв к радости нередко в тексте сопровождается оборотом *есть пред Господом* (12, 7, 18; 14, 26; 27, 7), ибо совместная трапеза была кульминацией всего праздника¹¹.

Естественно, что своего максимума такой вид человеческой радости обретает в дни праздников, когда следует отложить в сторону все житейские заботы и *только веселиться*¹² (16, 15). В связи с этим праздник в Чис. 10, 10 называется *днем веселия вашего* (יּוֹם שִׂמְחַתְּכֶם), то есть особо выделенным периодом, когда радость человека должна быть полной и совершенной. Второзаконие говорит о радости в праздники Пятидесятницы и Кушей (см.: 16, 11, 14–15), исторические книги эту идею дополняют сообщениями о радостном праздновании Пасхи и праздника Опресноков (см.: 2 Пар. 30, 21–27; 1 Езд. 6, 22). Как и в случае принесения мирной жертвы, в праздники к веселью призываются все члены народа Божия; особое внимание при этом стоит обратить на упоминание наименее защищенных социальных категорий населения: рабов, вдов, сирот и пришельцев (см.: 16, 11, 14). Священный автор, по сути, вменяет обществу в обязанность

¹¹ См.: Ruprecht E. שמח smh to rejoice. // Theological lexicon of the Old Testament Ed. by Jenni, E., & Westermann, C. Peabody: Hendrickson Publishers. 1997. P. 1275.

¹² Находящееся в конце 16, 15 наречие כִּי־אֵין означает «ничего кроме» (английский аналог — «nothing but»); его использование усиливает призыв к радости, которая должна охватить все существо человека. См.: Driver S.R. A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902. P. 198; Christensen D.L. Deuteronomy 1–21:9 // Word Biblical Commentary. Vol. 6a. Dallas, 2002. P. 350.

приобщить к совместному ликованию всех слабых и бедных людей, приложив все возможные усилия для достижения этой цели.

Требую радости духовной в дни праздников и жертвоприношений, Второзаконие уделяет внимание и тем аспектам, которые при поверхностном взгляде могут показаться второстепенными: радостям обычной человеческой жизни. И здесь в первую очередь следует сказать о том, какую важность священный автор придает счастливой супружеской жизни, требуя даже освобождения мужчины от военной повинности в том случае, если он обручился, но не начал жить с молодой женой¹³ (см.: 20, 7; 24, 5). Особенно характерным является второй из указанных фрагментов, где сказано следующее: *Если кто взял жену недавно, то пусть не идет на войну, и ничего не должно возлагать на него* (выделено мной.— А. К.); *пусть он остается свободен в доме своем в продолжение одного года и увеселяет жену свою* (выделено мной.— А. К.), *которую взял*. Обратим пристальное внимание на выделенные курсивом фразы. Во-первых, законодатель призывает освободить молодого мужа от всех забот, максимально «разгрузить» его, чтобы он все свое время посвятил жене. Конечно, в первую очередь это предписание предполагает освобождение от общественных работ¹⁴, к которым могли привлекать мужчин, однако еврейский текст в буквальном смысле требует не возлагать на него никакой заботы вообще (כָּל־דְּבַר — «всякое дело»)¹⁵. Во-вторых, полученное таким образом свободное

¹³ При этом библейский текст не дает оснований полагать, что имеется в виду только первый брак; учитывая, что в 24, 1–4 говорится о разводе, можно с большой долей уверенности полагать, что это правило должно было применяться при вступлении в любой законный брак. См.: Tigay J.H. Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. P. 222.

¹⁴ См.: Макковил Дж.Г. Указ. соч. С. 303.

¹⁵ См.: Craigie P.C. The Book of Deuteronomy // The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1976. P. 306.

время мужчина должен потратить на то, чтобы радовать жену свою, сделать ее счастливой. Интересно, что в буквальном смысле еврейский текст делает акцент на радостных чувствах женщины, хотя понятно, что в таком случае радость должны разделять оба супруга¹⁶. Обратим внимание на то, что именно мотив радости называется в Библии основной причиной для освобождения мужа на год от всех повинностей. Законодатель не говорит ни о необходимости устроить материальный быт семьи, ни даже о рождении детей (хотя, казалось бы, именно об этом следовало сказать в первую очередь, ведь по ветхозаветным представлениям дети были главной целью брака), но во главу угла ставит возможность любящих сердец доставить радость друг другу¹⁷! Конечно, другие важные составляющие семейной жизни могут подразумеваться (в частности, велика вероятность, что за год супружеского общения у молодой пары появится ребенок¹⁸), однако именно радость первого года общения мужа и жены станет тем фундаментом, на котором вырастет крепкая семья, могущая достойно перенести все последующие жизненные испытания.

Не менее значимой, наряду с радостями супружеской жизни, является возможность видеть плоды своих трудов и пользоваться ими. В частности, в **20, 5–6** говорится об освобождении от военной службы тех, кто построил дом, но не начал жить в нем, или посадил виноградник, но еще не успел

¹⁶ Некоторые толкователи обращают внимание на то, что в **20, 7** законодатель заботится преимущественно о чувствах мужа, тогда как здесь, в **24, 5**, акцентирует внимание на его обязанности радовать жену. См.: *Tigay J.H. Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. P. 187.*

¹⁷ В других книгах Ветхого Завета также говорится о радостях семейной жизни, в качестве примера укажем на Притч. **5, 18–19**. И хотя в Синодальном переводе в стихе **18** стоит глагол «утешайся», в еврейском тексте используется императив **נִחַם**, то есть в буквальном смысле «радуйся жене юности твоей».

¹⁸ См.: *Merrill E.H. Deuteronomy // The New American Commentary, V. 4. Nashville, 2001. P. 319.*

собрать его плоды. Об этих же обстоятельствах человеческой жизни говорится в **28, 30**, но в противоположном контексте: здесь невозможность воспользоваться плодами своих трудов расценивается как проклятие, как наказание за нечестие. И хотя в еврейском тексте в указанных фрагментах о радости не говорится прямо, сама идея, заложенная в основу сообщений о необходимости пожить в новом доме и употребить плоды своего виноградника, с ощущением радости имеет прямую связь. Человек не только имеет право, но и должен пережить радость от осуществления своих планов, воспользовавшись плодами своих трудов¹⁹. В частности, строительство дома — долгий и трудный процесс, сопряженный с радостными надеждами и томительным ожиданием. И человек, который, наконец, дождался завершения своих усилий, достиг желаемой цели, не должен быть лишен радости пожить некоторое время (согласно Иосифу Флавию, один год²⁰) в своем новом доме. Впоследствии он привыкнет к своему новому состоянию, и первоначальная эйфория растворится в повседневной суете; только тогда этот мужчина вновь станет военнообязанным. Точно так же достоянием человека должна стать радость от использования плодов виноградника, тем более что период ожидания этих плодов достаточно долгий — 5 лет (многие экзегеты считают, что разрешение есть плоды фруктового дерева только в 5-й год после его посадки, содержащееся в Лев. **19, 23–25**, имеет отношение и к винограднику²¹). И здесь уместно вспомнить то, о чем мы сказали прежде, — об употреблении в Септуагинте в **20, 6** и **28, 39** глагола **εὐφραίνω**. В обоих случаях, когда говорится о плодах виноградника, используется один и тот же оборот **εὐφραίνομαι** (буквально «возрадоваться от него»). Понятно, что появление здесь данного глагола

¹⁹ См.: *Lange J.P., Schaff P., Schröder W.J. A commentary on the Holy Scriptures: Deuteronomy. Bellingham, 2008. P. 156.*

²⁰ См.: *Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. Т. 1. М.: Ладомир. С. 232.*

²¹ См.: *Tigay J.H. Op. cit. P. 186; Craigie P.C. Op. cit. P. 273.*

есть следствие интерпретации (а не перевода в собственном смысле) еврейского текста, однако такое толкование весьма характерно. В Библии неоднократно говорится о том, что вино *веселит сердце человека* (Пс. **103**, 15; см. также: Суд. **9**, 13; Еккл. **10**, 19), а так как главным продуктом, получаемым из винограда, является вино, то вполне можно сказать, что человек «радуется от виноградника». Еще раз подчеркнем: именно ощущение радости, которую человек испытывает во время жизни в новом доме или употребления вина, изготовленного из собственного винограда, представляет столь большую ценность для законодателя, что он требует ради этого освобождения от участия в сражении во избежание возможной гибели данного человека.

Завершая наше библейско-богословское исследование, кратко скажем о том, что девтеронимическое учение о радости как характерном состоянии праведника находит отражение и развитие в книгах Нового Завета. Учитывая, что новозаветное богословие радости многогранно и имеет множество собственных аспектов, мы обозначим только его параллели с содержанием книги Второзаконие. В первую очередь отметим, что апостольское пожелание *всегда радуйтесь* (1 Фес. **5**, 16) в точности соответствует настроению, с которым Второзаконие описывает жизнь Израиля в земле Обетованной. Во-вторых, хотя радость христианина в большей степени глубокое духовное переживание, в Новом Завете встречаются указания на необходимость разделить свою радость с ближними (см.: Рим. **12**, 15; 2 Кор. **7**, 13), что подчеркивается использованием особого глагола *συνχαίρω*²² (1 Кор. **12**, 26; Флп. **2**, 17–18; Лк. **15**, 6, 9). В этом можно увидеть отражение девтеронимического представления о радости пред Господом, которая обязательно должна быть разделенной (вспомним, что к совместному ликованию призываются

²² В буквальном смысле этот глагол, имеющий приставку *συν-*, означает «радоваться вместе с (кем-то)».

и рабы, и вдовы, и сироты, и пришельцы). В-третьих, слова Второзакония о том, что Господь радуется, когда народ обращается к Нему и исполняет Его заповеди (см.: **30**, 9–10), можно сопоставить с *радостью Ангелов Божиих об одном грешнике кающемся* (Лк. **15**, 10) и с той великой радостью, которую испытывает отец, встретивший блудного сына (см.: Лк. **15**, 22–24, 32).

Нет сомнений, что перечисленные аспекты девтеронимического богословия радости актуальны и для современных христиан. Во-первых, как древние израильтяне радовались во время мирных жертв, бывших прообразом Таинства Евхаристии, так и мы в гораздо большей степени должны исполняться духовным ликованием, участвуя в этом Таинстве таинств. Во-вторых, предписания Ветхого Завета о праздничной радости можно воспринимать как руководство для православных, которым также в дни праздников следует оставить все свои тревоги и заботы и «только веселиться». Наконец, хотя в большей степени *наше жительство — на небесах* (Флп. **3**, 20) и мы должны думать *о горнем, а не о земном* (Кол. **3**, 2), все же представление Второзакония о радости в различных жизненных обстоятельствах (см.: **20**, 5–7; **24**, 5) вполне применимо и к нашей жизни. Естественно, что каждый христианин имеет право радоваться осуществлению своих целей, завершению любых усилий²³, сопоставимых с постройкой нового дома или сбором урожая. Точно так же, если не в большей степени, христиане в семейной жизни должны стремиться дарить радость друг другу, созидать и беречь здоровую атмосферу в своей малой церкви.

²³ Разумеется, мы имеем в виду, что цель, поставленная человеком, благая, а употребляемые для ее достижения усилия праведные, не противоречащие заповедям и голосу христианской совести.

АПОСТОЛ ПАВЕЛ О ГРЕХЕ ПРОТИВ СЕДЬМОЙ ЗАПОВЕДИ

*Прославляйте Бога и в телах ваших
и в душах ваших, которые суть Божии.*
1 Кор. 6, 20

Во Втором послании к Тимофею апостол Павел пишет: *Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекишися* (2 Тим. 3, 1–4).

У многих наших современников при чтении данного отрывка возникает ощущение, что это сказано именно о наших временах, поскольку сегодняшнее положение в нравственной сфере в полной мере может быть охарактеризовано латинской пословицей «*Quae fuerant vitia, mores sunt*» — «Что было пороками, то теперь нравы». В то же время скептически настроенные читатели могут заметить, что на протяжении всей человеческой истории неоднократно наблюдались периоды массового духовного падения людей как в отдельных странах, так и на значительных земных пространствах, объединяющих целые кластеры государств. Это, безусловно, так. Тем не менее темпы и глубина духовной деградации современного общества не могут не вызывать серьезного беспокойства. Еще не

так давно народы объединенной Европы в большинстве своем проголосовали против упоминания в Конституции ЕС о христианских корнях нашей цивилизации, а сейчас на Западе уже вовсю идет строительство богоборческой гедонистической цивилизации, которая в своем законодательстве всячески поощряет распущенность нравов, аборт, эвтаназию и т. п. Неутешительна ситуация и в России, где наряду с процессами возрождения веры также отмечаются и падение нравственности, и распад основного элемента общества — семьи. По словам Святейшего Патриарха Кирилла, «сегодня в роде нашем «прелюбодейном и грешном» грех блуда распространен настолько, что поражает почти каждого человека. <...> Но к сожалению, абсолютное большинство людей сегодня всячески пытаются оправдать этот грех, представить его как и не грех вовсе, а как одну из моделей поведения современного человека; а обезбоженная массовая псевдокультура поддерживает этот страшный миф и распространяет его, отравляя сознание в первую очередь молодых людей. Мы знаем, что многие сегодня воздвигают хулу и на Церковь — только потому, что она не перестает называть грех грехом, подвергаясь поношениям и в наше, казалось бы, свободное и благополучное время»¹. Об этом писал еще апостол Павел: *Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы. Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь* (2 Тим. 3, 12–13). В рамках данной статьи не предполагается исследование вопроса о признаках наступления последних дней. Работа посвящена изучению взгляда святого апостола Павла на природу блудной страсти и о должном отношении христианина к греху блуда.

Особенностью русского языка является то, что литературное слово «блуд», как указывается об этом в толковом словаре

¹ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю о блудном сыне в Храме Христа Спасителя 20 февраля 2011 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1413228.html>.

Даля, включает в себе двоякий смысл: «незаконное, безбрачное сожитие, любодейство» и «отход от истинной веры, впадение в раскол, в ересь». Об этом же в своей речи упоминал в Неделю о блудном сыне Святейший Патриарх Кирилл: «Слово «блуд», которым именуется грех плотской нечистоты, грех, разрушающий целомудрие человека, в славянском языке означает «заблуждение»; отсюда и «блудить», то есть «плутать, заблуждаться». «Блуд» и «заблуждение» — это слова одного корня»².

В синодальном переводе посланий апостола Павла слово «блуд» со всеми его производными («блудодействовать, блудодеяние, блудник, блудница») упоминается 25 раз. Причем в греческом оригинальном тексте посланий слову «блуд» соответствует слово «πορνεία», которое в переводе на русский язык означает «греховное безбрачное сожитие, разврат», а не «отход от веры, раскол или ересь». Таким образом, апостол Павел, говоря в своих посланиях о блуде, всегда имел в виду только грех плотской нечистоты.

В этом контексте хотелось бы обратить внимание на то, что тексты посланий Апостола различаются между собой частотой встречаемости слова «блуд» в зависимости от того, к кому оно обращено. Например, в послании к евреям апостол Павел хотя и упоминал о блуде трижды, но исключительно с назидательной целью — чтобы напомнить читателям о необходимости соблюдения седьмой заповеди *Не прелюбодействуй* (Исх. 20, 14). В частности, в главе 12 он пишет: *...чтобы не было между вами какого блудника, или нечестивца, который бы, как Исав, за одну снедь отказался от своего первородства* (Евр. 12, 16), а в главе 13: *Брак у всех да будет честен и ложе непорочно; блудников же и прелюбодеев судит Бог* (Евр. 13, 4). Это объясняется тем, что в общей массе христиане из иудеев ревностно относились к исполнению Божьего закона и в их среде категорически осуждались блуд, прелюбодеяние и

² Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю о блудном сыне в Храме Христа Спасителя 20 февраля 2011 г.

прочие отклонения в половой сфере, поскольку Ветхий Завет осуждал разврат в любой его форме (см.: Исх. 22, 16; Лев. 19, 29; 20, 10–21; 21, 9; Втор. 22, 20–30; 23, 2; 23, 17–18).

Иное дело — греческие христианские Церкви, которые зародились и формировались в условиях языческого окружения в Коринфе, Фессалониках, Риме и др. Как известно, эти города (особенно Коринф) славились не только половой распущенностью своих граждан, но и распространением враждебных христианству философских течений (стоицизма, эпикурейства) и религиозного плюрализма. В стихах 26–31 главы 1 Послания к римлянам апостол Павел ярко повествует о нравах, царивших в греко-римском обществе: *...женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение. И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы* (Рим. 1, 26–31).

Поскольку первые христиане из язычников жили в среде, для которой блуд (πορνεία), разврат, половая распущенность считались нормой, то многие из них постоянно подвергались искушению вернуться к прежнему образу жизни, и некоторые из христиан не устояли. Поэтому апостол Павел был вынужден не только напоминать им о седьмой заповеди: *Бегайте блуда* (1 Кор. 6, 18) — и увещевать их, призывая к телесной и духовной чистоте (см.: Кол. 3, 5–7; 1 Фес. 4, 3–4), но и строго укорять за терпимое, попустительское отношение к разврату и кровосмесительным связям среди своих (см.: 1 Кор. 5, 2;

Еф. 5, 3; 5, 10–12). Только в Посланиях к Коринфянам апостол упоминает о грехе блуда до 15 раз!

Апостол с горечью осознал, что его горячая проповедь свободы во Христе (см.: Гал. 5, 1) была превратно понята некоторыми христианами и отчасти могла стать оправданием их греха. Ведь еще апостол Петр предупреждал, что во всех его посланиях *есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания* (2 Петр. 3, 16).

Вот примерно таким мог быть порядок рассуждений блудодействующих, но считающих себя христианами:

— апостол Павел проповедовал: *...вы, братия мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу. Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти* (Рим. 7, 4–5). А что сказано в Ветхом Законе о плотской греховной страсти? *Не прелюбодействуй* (Исх. 20, 14), и этот грех карается смертью (см.: Лев. 20, 10). Но закон имеет власть над человеком, пока он жив (Рим. 7, 1), и сам Апостол говорит по этому поводу: *Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества. Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодейцею; если же умрет муж, она свободна от закона, и не будет прелюбодейцею, выйдя за другого мужа* (Рим. 7, 2–3).

Таким образом, раз христиане умерли для закона, которым были связаны, то они освободились от него, чтобы *служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве* (ср.: Рим. 7, 6). Теперь они могут не исполнять закон, а не исполняющему закон, *не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность. Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел: Блаженны, чьи беззакония прощены и чьи грехи*

покрыты. Блажен человек, которому Господь не вменит греха (Рим. 4, 5–8). И с этого момента нет никакого осуждения в грехах тем избранным, *которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил» от закона греха и смерти* (Рим. 8, 1–2), и *Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа* (Рим. 2, 16), *Который был предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего* (Рим. 4, 25). Христиане уже оправданы и останутся праведными и святыми в глазах Божиих (см.: Рим. 3, 21–26), поскольку Кровью Христа спасены от Его гнева (см.: Рим. 5, 9);

— и наконец, верующие находятся *не под законом, но под благодатью* (Рим. 6, 14), которая спасает: *Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел* (Еф. 2, 8–9). Апостол проповедовал, что благодать стала преизобиловать, когда умножился грех, *дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим* (Рим. 5, 20–21). В таком случае не следовало бы верным оставаться во грехе, чтобы умножилась благодать (см.: Рим. 6, 1)?

Этот последний аргумент предвидел и сам апостол Павел, и потому он написал в Послании к Римлянам: *Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью. Что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью? Никак* (Рим. 6, 14–15).

Когда апостол Павел говорил о свободе: *Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства... К свободе призваны вы, братия* (Гал. 5, 1–13), то он имел в виду свободу прежде всего от греха, а потом и от Ветхого Закона, предполагавшего единственный путь ко спасению — совершение дел праведности³. Митрополит

³ См.: Никанор (Каменский), еп. Толковый Апостол. Ч. III. СПб., 1904. С. 385. Цит. по: Владимир (Сабодан), митр. Павел, призванный апостол. Киев, 1998. С. 225.

Владимир (Сабодан) замечает по этому поводу: «То, чем для иудеев, по Божию изволению, прежде служил закон Моисеев, для членов утвержденной Христом Церкви служит теперь благодать и вера, действующая любовью (Гал. 5, 6). При благодати и вере жить по Моисееву закону нет никакого смысла»⁴. *Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою* (Гал. 3, 13).

Мы хорошо знаем, что закон у апостола Павла, по сравнению с благодатью, также и образ жизни, диктуемый Законом, по сравнению с евангельскими заповедями относятся между собой как рабство и свобода (см.: Гал. 5, 1) или плоть в отношении духа (см.: Рим. 8, 1–4). В таком случае провозглашаемая апостолом Павлом свобода от рабства Закону и греху не может быть *поводом к угождению плоти*, а только к христианской любви друг к другу (ср.: Гал. 5, 13). «Любовь, — говорит святитель Феофан Затворник, — есть исполнение закона, она и указывает должное, и силу дает к исполнению того; она есть исполнительная сила закона, источник, из которого исходит все законное и одно законное»⁵. Божественная же благодать делает всякого человека, с верою прибегающего ко Спасителю, новым (см.: Еф. 2, 14; 4, 24; Гал. 6, 15; Кол. 3, 10), свободным (см.: 2 Кор. 3, 17) творением: *Итак, кто во Христе, тот новая тварь* (2 Кор. 5, 17), *мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять* (Еф. 2, 10; 4, 21–24). Она преображает людей (см.: 2 Кор. 3, 18), сообщает им чистоту чувств и мыслей перед лицом Бога (см.: Гал. 5, 22–23; Еф. 4, 29–32), научает, чтобы, *отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упоования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего*

⁴ Владимир (Сабодан), митр. Павел, призванный апостол. Киев, 1998. С. 210.

⁵ Феофан (Говоров) Затворник, свт. Толкование Послания к Римлянам. М., 1890. С. 279. Цит. по: Владимир (Сабодан), митр. Павел, призванный апостол. Киев, 1998. С. 236.

Иисуса Христа, Который дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистит Себе народ особенный, ревностный к добрым делам (Тит. 2, 12–14). «Те же, которые худо пользуются своей свободной волей и противятся благодати, своей нераскаянностью и греховным образом жизни, сами обрекают себя на погибель и духовную смерть, то есть на лишение возможности находиться в общении с Источником вечной жизни»⁶.

В 1-й главе Послания к Римлянам апостол Павел раскрывает ход отпадения человека от Бога, от истинного боговедения и богопочтения к идолопоклонству и (в результате умножения чувственности) в грех блуда и телесную нечистоту (см.: Рим. 1, 21–31):

— *Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили* (Рим. 1, 21). «Первая степень нисподения, по толкованию святителя Феофана Затворника, есть богозабвение, когда выпадает из сознания пресветлый и предивный лик Божества; Бог забывается, — и помышление о Нем редко впадает на ум. Вместе с сим охлаждаются и религиозные чувства к Богу, и страх Божий испаряется. Бог превращается в нечто мысленное и перестает заправлять всеми внутренними движениями человека. Сердце уже не славит и не благодарит Бога, хотя язык читает славословия и благодарения»⁷;

— *...но осуетились в умствованиях своих* (Рим. 1, 21). Вторая степень — когда все помышления, все планы и все цели жизни заключены в одном: «...как устроить земное счастье, чувственными услаждаясь благами. Отношение к Богу соблюдается только внешне, дела благочестия исполняются по обычаю, без участия не только сердца, но и мысли»⁸;

— *...и омрачилось несмысленное их сердце* (Рим. 1, 21). Это есть третья степень нисподения, когда, по мнению святителя

⁶ Ливерий Воронов, прот. Догматическое богословие. М., 1994. С. 38.

⁷ Феофан (Говоров) Затворник, свт. Толкование на Послание к Римлянам. Ст. 21 // <http://predanie.ru/lib/book/read/67823/#toc16>.

⁸ Там же.

Феофана Затворника, «совесть заглушается, страх Божий отходит, и помышление о Боге не занимает; вместе с этим и здравые истины о Боге забываются и темнеют, равно скрываются истинные понятия и о самом человеке, о значении его и целях его»⁹;

— *называя себя мудрыми, обезумели* (Рим. 1, 22). Комментируя 22-й стих, святитель Феофан Затворник приводит слова Экумения: «...мудрыми они считали себя, полагая, что их самих достанет на все». Четвертая степень ниспадения — это развитие самохвальства и самонадеянности, утверждение мнения, что все в жизни зависит только от самого себя, от своих разума и умения¹⁰.

Таким образом, на первых этапах падения на место первобытного райского послушания Богу было поставлено человеком горделивое превозношение своей личностью, на место безраздельной любви к Богу — любовь к самому себе, на место духовно-нравственных стремлений — ниспадение в мир земных интересов, на место райского блаженства, духовного по преимуществу — блаженство земное с предпочтительным услаждением земными радостями;

— *и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся* (Рим. 1, 23).

Крайняя степень ниспадения — это идолопоклонство. «Вместо живого Бога истинного стали богом почитать истуканы человеков и других тварей»¹¹. Свой вывод святитель Феофан Затворник подтверждает также ссылкой на Оригена и Экумения: «У Оригена, в объяснении явления идолопоклонства, говорится, что язычники в суетности своих помышлений, ища образов для Бога, потеряли истинного Бога. И Экумений

⁹ Феофан (Говоров) Затворник, свт. Толкование на Послание к Римлянам. Ст. 21...

¹⁰ Там же. Ст. 22.

¹¹ Там же. Ст. 23.

выражает нечто подобное, когда говорит, что язычники заблудились, потому что взыскали в очертании некоем представить необъятного и в образах телесных бестелесного»¹².

И наконец, потеря и извращение веры в Бога неизбежно приводит к извращению должного характера жизни (см.: Рим. 1, 25) и утрате добрых нравов сначала в виде предания постыдной, безудержной чувственности (см.: Рим. 1, 24; 1, 26–27), а затем преумножением всякой неправды (см.: Рим. 1, 28–31). В слове Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю о блудном сыне эта же мысль звучит следующим образом: «В результате заблуждения, потери жизненных ориентиров, разрушения системы нравственных ценностей человек начинает пренебрежительно относиться к своему телу и, вступая в нечистые отношения с другими, наносит своему телу мистический вред»¹³.

«Ход ниспадения от Бога, — пишет святитель Феофан Затворник, — один и тот же и ныне, как тогда. Разность в том, что тогда совсем без Бога остаться не могли, а ныне на это смело дерзают. Состояние тех из живущих ныне, которые долго живут в богозабвении, не имея Бога ни в мысли, ни в чувстве, такое же, как оно всегда было и будет. Без того, чтоб не приходила мысль о Боге и не требовала решения, обойтись нельзя. Наши смело решают: нет Бога. Они правы в том отношении, что нет Его в их мыслях и чувствах и что не умеют они видеть Его в дивных делах Его. Но кто может согласиться, что их решение соответствует действительности? Сказать: нет Бога — не большее ли есть безумие, чем сказать камню: ты мой Бог?!»¹⁴.

Итак, по мнению апостола Павла, основная причина впадения человека в блудный грех коренится прежде всего

¹² Там же.

¹³ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю о блудном сыне в Храме Христа Спасителя 20 февраля 2011 г.

¹⁴ Феофан (Говоров) Затворник, свт. Толкование на Послание к Римлянам. Ст. 23...

в забвении Бога из-за неумеренной гордости и самомнения. В 6-й главе Первого послания к Коринфянам Апостол показывает, что в свою очередь и грех блуда, и небрежное, неуважительное отношение к собственному телу делают неизбежным разлучение христианина с Богом. С этой целью он приводит целый ряд аргументов:

— стать христианином для апостола Павла означало вступить в личное единение с Иисусом Христом, которое невидимым образом через веру запечатлевается Святым Духом, а видимым образом символизируется и скрепляется крещением. Во Втором послании к Коринфянам он так выражает эту мысль: *Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши* (2 Кор. 1, 21–22). «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»¹⁵. Поэтому Апостол обращается к христианам Коринфской Церкви (как, впрочем, и ко всем) с укором: *Разве не знаете, что... соединяющийся с Господом есть один дух с Господом* (1 Кор. 6, 15–17). Когда в христианине живет Дух Божий, то Сам Бог мира освящает его во всей полноте, и его дух, и душа, и тело во всей целостности сохраняются без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа (см.: 1 Фес. 5, 23). А если христианин *Духа Христова не имеет, тот и не Его* (ср.: Рим. 7, 9).

Христианин не может иметь помышления плотские, которые — смерть, а только помышления духовные, которые жизнь и мир, потому что *плотские помышления суть вражда против Бога* (Рим. 7, 6–7). *Плоть желает противоположного духу, а дух — противоположного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы* (Гал. 5, 17).

¹⁵ *Ефрем Сирин, преп.* Толкование на послания божественного Павла. Т. 7. К Римлянам. Гл. 8. ТСЛ, 1995. С. 34.

Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны,) ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют (Гал. 5, 19–21). В этом стихе Апостол также использует слово *πορνεία* («блуд, безбрачные отношения, разврат»). Таким образом, христиане, творящие блуд (живущие по плоти), *Богу угодить не могут* (Рим. 7, 8), и через грех блуда происходит вражда, разлучение с Богом и смерть (см.: Рим. 7, 13);

— еще один аргумент апостола Павла против блуда кроется в его риторическом вопросе: *Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?* (1 Кор. 6, 19). Этот же вопрос звучит и в главе 3 Первого послания к Коринфянам, что подчеркивает чрезвычайную важность поднимаемой темы: *Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм — вы* (1 Кор. 3, 16–17). Когда Апостол говорит о наказании Бога за разорение храма (святилища), то он имеет в виду те поступки, которые классифицировались в Ветхом Завете как осквернение святилища: участие в языческих ритуалах и оргиях (см.: Левит, 18; 20) и пренебрежение законом о ритуальной нечистоте (см.: Левит 15, 31). *За то, что ты осквернил святилище Мое всеми мерзостями твоими и всеми гнусностями твоими, Я умалю тебя, и не пожалеет око Мое, и Я не помилую тебя* (Иез. 5, 11). Святитель Феофан Затворник дает такое толкование на стих 19 (1 Кор. 6): «Храм Духа Святаго — тела ваша: не оскверняйте же их нечистыми похотьми и срамными делами, духа же вашего нечистыми помыслами и пожеланиями, чтобы не отогнать

Духа Божия чистейшего. Ибо, как дым пчел, так эти нечистоты отгоняют Духа»¹⁶.

Таким образом, христианин, творящий блуд, оскверняет собственное тело, которое суть Храм Божий, и своей нечистотой отгоняет Духа Святого, что неизбежно влечет за собой разлучение с Богом;

— в полемике с коринфянами апостол Павел приводит бытовавший у них девиз: *Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое* — и тут же добавляет: *Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела* (1 Кор. 6, 13).

Коринфяне, говоря о «чреве» и «пище», по-видимому, имели в виду присущую падшей человеческой природе страстность — необходимость удовлетворять физиологические потребности: утолять голод пищей, утолять половой аппетит и пр. То есть удовлетворение блудного желания для них было так же естественно, как и поглощение пищи. И неважно, как при этом поступает со своим физическим телом человек (например, объедается или прибегает к услугам женщин легкого поведения, что было в порядке вещей в Коринфе), — и чрево, и пища бренны, и однажды Господь уничтожит и то и другое. Поэтому станем в свое удовольствие *есть и пить, ибо завтра умрем!* (1 Кор. 15, 32).

Однако апостол Павел категорически не принимает аналогию между поглощением пищи и блудом, потому что он отрицает равнозначность чрева и тела. Это становится ясным из следующих рассуждений. Так, святитель Феофан Затворник пишет: «...если просто принимать брашна в значении пищи, а чрево в значении приемника съестного, то следующие за сим слова [Бог уничтожит и то и другое.— А. С.] лучше принимать как пророчество о состоянии в будущем веке: Бог же и сие и сия упразднит, — как бы так: но они оба по воскресении будут упразднены, как не нужные; ибо тогда Бог предложит нас

¹⁶ Феофан (Товоров) Затворник, свт. Толкование на Первое послание к Коринфянам // <http://ni-ka.com.ua/index.php?lev=korinfena>

в нетление, так что ни в пище не будет нужды, ни в приемнике съестного — чреве»¹⁷. Тело же христианина — это собственность Бога: *вы не свои* (то есть принадлежите Богу через Христа) (1 Кор. 6, 19), которое в момент воскресения (см.: 1 Кор. 6, 14) преобразится и будет сообразно славному Телу Христа (см.: Флп. 3, 21). Христиане больше не принадлежат себе, потому что куплены (см.: 1 Кор. 6, 20). И куплены дорогою ценою! *Не тленным серебром или золотом искуплены... от суетной жизни, преданной (нам) от отцов, Но драгоценною кровию Христа, как непорочного и чистого агнца* (1 Пет. 1, 18–19). Поэтому каждый христианин обязан в святости и благочестии хранить свое тело, дорогой ценой искупленное из рабства греху, ибо, по словам святителя Иоанна Златоуста, он уже не имеет власти над плотью для удовлетворения порочных пожеланий, а имеет эту власть только для исполнения заповедей Божиих¹⁸. Апостол Павел предупреждает христиан, чтобы они не предавались безудержному утолению порочных страстей, ибо *ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодей, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют* (1 Кор. 6, 9–10). *Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела* (1 Кор. 6, 13);

— В 16-м стихе главы 6-й Первого послания к Коринфянам апостол Павел приводит еще один аргумент: *Или не знаете, что совокупающийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть* (1 Кор. 6, 16), ссылаясь при этом на слова Творца: *Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть* (Быт. 2, 24). По этому поводу святитель Феофан Затворник пишет: «"Прилепившись друг к другу, два уже не могут быть двумя, но оба делаются единым" (святой

¹⁷ Там же.

¹⁸ Цит. по: Лопухин А.П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Кн. 3. Т. 11. Первое послание к Коринфянам. Репринт. Стокгольм, 1987. С. 46.

Златоуст). Долженствующий быть одно со Христом, отторгается от Христа и делается одно с блудницею. По какому закону? — По закону первоначального учреждения брака. Но ведь и брачный делается одно с женою, почему же не укоряется? Брачные оба прибывают в порядке воли Божией и Христовой, оба Христовы. Блудница же не Христова есть, а служительница сатаны. Сочетающийся с нею по действию хотя похож на брачных, но по силе противоположен им, и тело свое и себя отторгает он от Христа и чрез сочетание с блудницею ввергает себя в область, противную Ему, сатанинскую»¹⁹.

Мы знаем, что падение царя Соломона началось с того момента, как стала ослабляться его преданность Богу и он стал соединяться в безбрачном союзе с чужестранками: *И полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин, кроме дочери фараоновой, Моавитянок, Аммонитянок, Идумеянок, Сидонянок, Хеттеянок, из тех народов, о которых Господь сказал сынам Израилевым: не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам; к ним прилепился Соломон любовью. И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его. Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам, и сердце его не было вполне предано Господу Богу своему, как сердце Давида, отца его (3 Цар. 11, 1–4)*. На этом примере со всей очевидностью показано, что опасность блуда состоит в том, что при совокуплении с блудницей разрушается соединение верующего человека с Господом. При этом устанавливается новый, порочный союз, приводящий к осквернению и поруганию Храма Божия: «...тело и душа блудника делаются непроницаемо мрачными и источают невыносимый смрад, хотя «плотские этого не видят и не ощущают; это видят и ощущают люди духовные и ангелы»»²⁰. Дальнейшее взаимопроникнове-

¹⁹ *Феофан (Говоров) Затворник, свт.* Толкование на Первое послание к Коринфянам...

²⁰ Там же.

ние человека и Бога становится невозможным, «ибо мрачному и смрадному нельзя уже быть едино с Господом»²¹, и человек ниспадает в пропасть греха;

— а вот еще один аргумент апостола Павла против блудной страсти: *всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела (1 Кор. 6, 18)*. На этот стих имеется множество толкований. Блаженный Феофилакт, в частности, пишет: «Блудник грешит против собственного тела в том отношении, что смешивается не по желанию произвести детей, как при совокуплении с законною женою, но напрасно портит его изливанием семени и тем обессиливает его... Блудник грешит против женщины, с которою смешивается, так как она становится через это его телом, почему если смешивается с нею незаконно, то грешит против нее»²².

Святитель Феофан Затворник толкует этот стих следующим образом: «...от блуда все тело становится нечистым; оно сквернится так, как бы упало в грязный сосуд, наполненный нечистотами. Потому и у нас есть такой обычай, что после дел корыстолюбия и мщения никто не заботится омыться, но прямо возвращается домой, а после любодеевания идут омыться, как бы всецело сделавшись нечистыми: так совесть стыдится по преимуществу этого греха!»²³.

Святитель Феофан Затворник приводит и другие мнения, но общего нет до сих пор: «...одни говорят: другие грехи хотя членами тела совершаются как орудиями, но самый грех вне тела есть, в блуде же самый грех в теле. Иные говорят: другие грехи одним каким членом совершаются, который и сквернят, а блуд все тело сквернит. Иные еще: потому в свое

²¹ Там же.

²² *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Первое послание к Коринфянам. Толкование на послания св. апостола Павла. М., 1993. С. 138–139.

²³ *Феофан (Говоров) Затворник, свт.* Толкование на первое послание к Коринфянам...

тело согрешает блудяй, что его истощает, часть его отторгает и бросает несмысленно»²⁴.

В зарубежной литературе также ведутся горячие споры. Протестантский исследователь Брюс Фиск пишет: «Деструктивность других грехов проявляется в разных сферах — физической (самоубийство, чревоугодие), общественной (сплетни, разжигание розни), духовной (идолопоклонство), но, с точки зрения Павла, сексуальный грех, ввиду его теснейшей связи с телом человека, производит такое осквернение тела, которому нет аналогов»²⁵. По мнению другого протестантского исследователя Грегори Дж. Локвуда, такую трактовку косвенно подтверждает пагубное действие болезней, передаваемых половым путем²⁶. Но тут можно возразить, что и другие грехи могут способствовать развитию тяжких, смертельных заболеваний: например, чревоугодие приводит к сахарному диабету и ишемической болезни сердца, а грех винопития — к алкоголизму и т. д.

Возможно, что апостол Павел сам пояснил смысл этого стиха, говоря: *Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет!* (1 Кор. 6, 15). Тела верующих составляют единое тело Самого Господа нашего Иисуса Христа, являясь при этом членами Христовыми: *И вы — тело Христово, а порознь — члены* (1 Кор. 12, 27) и *как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Рим. 12, 4–5). *Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом* (1 Кор. 12, 13). Христос же

²⁴ Феофан (Говоров) Затворник, свт. Толкование на первое послание к Коринфянам...

²⁵ Цит. по: Грегори Дж. Локвуд. Комментарий на первое послание к Коринфянам. Евангелическое Лютеранское Служение / Перев. с англ. А. Зубцова. М., 2006. С. 109.

²⁶ Там же.

поставлен *выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем* (Еф. 1, 22–23).

Во всех этих стихах апостол Павел, говоря и о теле верующего, и о Теле Христовом, использует одно и то же греческое слово *σωμα*. Апостол Павел рассуждает: *Тело же не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно* (1 Кор. 12, 14–18). *Членов много, а тело одно* (1 Кор. 12, 20).

Христианин, совокупляющийся с блудницей, становится с нею одно тело, в результате чего он мгновенно, автоматически отпадает от собственного тела, которое суть тело Христово. Ни один грех не производит подобного действия, оставаясь, по слову апостола Павла, как бы *вне тела* (ср.: 1 Кор. 6, 16).

Отпадение от тела Христова наносит непоправимый ущерб: *И разве может глаз сказать руке: ты мне не нужна; или также голова ногам: вы мне не нужны?* (1 Кор. 12, 20–21). *Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор. 12, 22–26).

Возможно, руководствуясь именно этими соображениями, Апостол и восклицает: *Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак отниму ли члены у Христа,*

чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! (1 Кор. 6, 15). И далее Апостол призывает христиан: *Бегайте блуда* (1 Кор. 6, 18) [как телесного, так и духовного] и *прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии* (1 Кор. 6, 20).

В данной статье были рассмотрены основные аргументы из посланий святого апостола Павла против блудной страсти. Грех блуда всегда приносит человеку только большое разочарование. В современном мире эта страсть претендует на то, что она дает будто бы чувство настоящей жизни, но на самом деле это — путь к смерти. И по мысли апостола Павла, тело каждого христианина является храмом Божиим, поэтому главная, высшая цель тела верующего человека, согласно Апостолу, в том, чтобы через него прославлять Бога. Христиане призваны учиться жизни чистой, непорочной, не потворствовать своим прихотям, не оправдывать себя и не оскорблять Бога своим легкомысленным отношением ко многим соблазнам мира.

Действительно, уже в своем теле мы можем и должны воздать славу и благодарность его Создателю — Богу, славу, состоящую в достойном и святом употреблении отданного нам в пользование этого дара Божия. В этом и заключено наше спасение.



Раздел III Богословие

ПРЕОДОЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И ПРАВСТВЕННОГО РЕЛЯТИВИЗМА

...Пилат сказал Ему: что есть истина?
Ин. 18, 38

*Если пребудете в слове Моем, то вы истинно
Мои ученики, и познаете истину, и
истина сделает вас свободными*
Ин. 8, 32

Целью всякого человеческого познания является постижение истины, и без этой возможности — познать истину — исчезает смысл всякой разумной деятельности человека. Книга Бытия повествует, как Адам нарекал имена животным (см.: Быт. 2, 20), что свидетельствует о возможности первоначально постижения человеком сути вещей и что человек теряет после грехопадения. Премудрый Екклесиаст говорит, что Бог призывает человека и после грехопадения исследовать сотворенный Им мир: *и предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем* (Еккл. 1, 13).

Вопрос о возможности постижения истины занимал человека с древнейших времен, и следы этого мы находим уже в Древней Греции. Довольно часто этот вопрос получал отрицательный ответ: истину познать невозможно, а все наши представления носят относительный характер. Путь

релятивизма¹ прослеживается с древнегреческой философской мысли, особенно последовательно обозначившей себя в воззрениях софистов, провозгласивших в лице Протагора человека мерой всех вещей и тем самым утвердивших относительность истины: сколько людей, столько и мнений. Скептики вообще предпочитали воздерживаться от каких бы то ни было категорических суждений о вещах и явлениях, так как разные суждения об одних и тех же вещах вступают в противоречие. Пройдя через различные философские школы, течения релятивизм приобретает новый виток в XXI веке, прежде всего в связи с развитием науки и проблемой объективности научного познания. Говоря о причинах современного научного релятивизма, Елена Мамчур в своей книге «Еще раз о концепции эпистемологического релятивизма» так объясняет его особенности: «Сторонники релятивизма ссылаются на то, что в современной науке возникла совершенно новая, по сравнению с классической, ситуация. В классической науке полагали, что можно описать объект «сам по себе», безотносительно к измерительному прибору или экспериментальной установке. (Можно назвать такое описание *объектным*.) Но уже в квантовой механике это оказывается невозможным. В неклассической науке объект «сам по себе», безотносительно к средствам наблюдения, недоступен для познающего субъекта. Знания об объекте не отделимы от экспериментальной установки, с помощью которой мы их получаем. То же самое характерно и для релятивистской физики»². Хотя вопрос достоверности изучаемого объекта

¹ Термин происходит от лат. *relativus* («относительный») — идеалистическое учение об относительности, условности и субъективности человеческого познания. Признавая относительность знаний релятивизм отрицает объективность познания, считает, что в наших знаниях не отражается объективный мир. См.: *Философский словарь* / Под ред. И.Т. Фролова. 4-е изд. М.: Политиздат, 1981.

² *Мамчур Е.* Еще раз о концепции эпистемологического релятивизма // *Полигнозис*. 2009. № 4. С. 43–53.

в науке не является в собственном смысле предметом нашего нынешнего рассмотрения, однако нужно заметить, что эта проблема вышла за рамки исключительно точной науки. Вопрос о многообразии культур и сложности обнаружения среди этого множества истины стал решаться по аналогии с наукой — путем объявления относительности знания. Так, из области сомнения в объективности научного восприятия мира релятивизм стал активно вторгаться в сферу религии и нравственности. Но если в науке релятивизм не парализовал деятельность мысли, истина осталась главным объектом научной мысли, то в социальной жизни релятивизм вызвал массу отрицательных явлений, и прежде всего из-за категорического отказа от возможности обнаружить истину.

Разнообразие различных культур, религиозных и нравственных систем, оказавшихся благодаря процессу глобализации одновременно в поле зрения всего человеческого сообщества, вызвали необходимость решения проблемы столкновений их духовных ценностей и нравственных норм. Для решения возникшей проблемы определения критериев оценок культурных ценностей пошли путем изменения вектора ценности. Место истины как объекта религиозной и нравственной ценности заняли свобода и права человека, а религиозная и нравственная истина объявляется при этом относительной. Патриарх Кирилл в своем выступлении говорит, что наша эпоха постмодерна не оперирует понятием истины, истины нет, истина относительна, вместо истины появилось понятие плюрализма мнений, в основе которой лежит ложно понимаемая, но получившая огромное распространение идея прав человека. Если в человеческом сознании сокращается расстояние между истиной и ложью, тогда происходит страшное — стираются границы между добром и злом. Дальше вопрос политтехнологии, создание стандартов посредством образовательного процесса. И если поставить задачу, можно воспитать человечество сегодня, исходя из

этих априори ложных и опасных посылок, в любой системе ценностей³.

Указывая на множественность религиозных и нравственных систем, сторонники релятивизма стали выводить относительность этих воззрений, стоящих в зависимости от особенностей исторического развития общества и сложившихся в нем обычаев и традиций. С наплывом новых религиозных культов, выдвижением идей своеобразно понимаемых прав и свобод человека общество раздробилось на множество осколков, представляющих свои учения с новыми ценностями и нормами поведения, которые, находясь в условиях глобализации, повлекли за собой неверные выводы, требующие абсолютно равного отношения к совершенно несопоставимым ценностям. Подобные выводы стали не просто заявляться частным образом, но и закрепляться в западных странах законодательно. Например, узаконивание однополых браков с правом усыновления во Франции, эвтаназия в Голландии, феминистическое движение, право женщины на совершение аборта, запрет на открытое проявление христианской веры, якобы ущемляющее права иных религий, выливающееся в такие прецеденты, как увольнение с работы за открытое ношение креста или порицание за общественное высказывание своих христианских позиций, как, например, с итальянским министром Рокко Бутильоне, который не был допущен к работе в Европейской комиссии, потому что позволил себе упомянуть о своей принадлежности к Католической Церкви и высказаться по отношению к проблемам абортов и гомосексуализма с точки зрения верующего человека.

Границы между истиной и ложью стали совершенно размыты. Любое мнение и даже порок претендуют на право встать в один уровень с истиной, и никто этому не препятствует, но, напротив, всячески способствуют, чтобы вдруг не

³ См.: Кирилл, *патр.* О нравственном релятивизме постмодерна // http://www.liveinternet.ru/users/julia_ma/post278126940/

получить клеймо экстремиста. Недопустимость отстаивания истины в обществе как абсолютной категории была ярко выражена в произведении Г.К. Честертона «Шар и крест», где борьба за истину между двумя искренне убежденными людьми, атеистом и христианином, встретила не просто безразличие, но порицание, агрессию и даже преследование их со стороны общества. Единственная свобода и единственное право, которое ущемляется в нынешнем глобальном обществе, — это право свободно искать, бороться и проповедовать объективную истину, находящуюся вне зависимости от субъективных мнений.

Митрополит Иларион (Алфеев) в связи с этим характеризует современный релятивизм как тоталитарный: «Тоталитарный характер сегодняшнего релятивизма выражается в его фактической безальтернативности в общественной жизни Европы, что закреплено соответствующим законодательством»⁴. Истина религиозная и нравственная всегда занимала главенствующую роль в жизни человека, она была предметом вождельного поиска, ее отстаивали, за нее боролись и умирали. Поиск истины становился не просто частным вопросом, он охватывал целые народы и государства. Борьба за истину не обходилась без жертв, и порой массовых, казалось бы, что правильнее для всеобщего блага и социального мира, как уровнять в значении и в правах все, что человек пожелает считать за истину. И вот уже, кажется, должны прекратиться все споры, распри и наступить долгожданное умиротворение в обществе. Однако и здесь нашлось место распрям и спорам, только уже разгоревшимся в новой плоскости, прав и свобод. Мы с удивлением обнаруживаем, как появляется все больше людей, ощущающих ущемленность своих прав на свободу, под которой все чаще оказывается требование узаконить порок.

⁴ Иларион (Алфеев), митр. Христианский ответ на вызов тоталитарного релятивизма // <http://www.pravmir.ru/mitropolit-ilarion-xristianskij-otvet-na-vyzov-totalitarnogo-relyativizma/>.

Что же в итоге: и от истины отказались, и свободу не нашли, и мира не получили. Так погоня за правами не дает человеку истинной свободы. *Познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 32), таким образом, свобода, по словам Христа, получает свое начало не в правовой сфере, а лишь в познании истины, которая в полной мере освобождает человека от рабства греха, подчеркивая, что только следование путем нравственной жизни помогает человеку обрести свободу. Апостол Павел предостерегает нас от другой свободы, к которой так сейчас стремится мировое сообщество: *К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу* (Гал. 5, 13–15).

Как правило, релятивизм активно проявляет себя в период кризиса цивилизации. Нынешний кризис заключается в том, что общество, стремящееся к глобализации, провозглашает нравственную свободу, обозначающую на деле абсолютное отсутствие нравственных норм, которое накладывается на всеобщее стремление к наслаждению, открывшееся благодаря техническому прогрессу, широким массам, что порождает гедонистическую лихорадку в глобальном масштабе. Как результат этого процесса, стали широко пропагандироваться человеческие пороки, граничащие порой с различного рода извращениями и преступлениями. Релятивизм же стал для них идеологической платформой, создающей в настоящее время на Западе юридическую и законодательную базу, призванную обеспечить их правовой статус, в котором истина объявляется вне закона.

Первоначально релятивизм был противопоставлением догматизма, тогда как сейчас последователи религиозно-нравственного релятивизма формируют свои догматы: «права и свободы человека», «ценности секулярного гуманизма», «толерантность», «плюрализм». Фактически при отречении от существования объективной истины начался процесс

стирания границ между добром и злом. Пресекая любые проявления, поиск или отстаивание истин религиозно-нравственного порядка, ставят на них клеймо нетерпимости и экстремизма. Митрополит Иларион (Алфеев) говорит, что в настоящее время складывается парадоксальная ситуация: христиане как представители религиозного большинства становятся все чаще жертвами нетерпимости и дискриминации в Европе. Данный феномен является результатом противостояния традиционным духовно-нравственным основам христианства со стороны носителей секулярного мировоззрения⁵. Исходя из многочисленных случаев далекого от толерантности отношения к свободе христианского вероисповедания на Западе, можно говорить об идеологическом терроре, направленном на христиан и христианские сообщества со стороны различного рода правозащитников.

Религиозно-нравственный релятивизм, безусловно, ведет к релятивизму личностному. В условиях отсутствия объективной истины личностные ценности также приобретают условный характер и, в зависимости от необходимости или выгоды, могут принимать ту или иную форму. Такие высокие качества человека, как честь, верность, доблесть, мужество и иные, могут стать совершенно вытеснены релятивистскими воззрениями. Еще одна проблема, с которой сталкивается последовательный релятивист, заключается в том, что, не имея возможности ничего доподлинно утверждать, окруженный множеством сомнений, сковывающих его волю, человек ввергает себя в абсолютный агностицизм, абсолютный пессимизм, абсолютное «не».

Как может быть уверен человек в достижении объективного знания, когда у него нет прямого, непосредственного доступа к объекту познания? Всё, что мы называем знанием, является лишь нашим предположением, ведь мы всё воспринимаем исключительно через наши ощущения, откуда

⁵ *Иларион (Алфеев), митр.* Христианский ответ на вызов тоталитарного релятивизма...

мы знаем, что есть что-то кроме них? Ответ в том, что у нас нет никакого доказательства того, что существует что-то вне наших ощущений; это в лучшем случае разумная гипотеза. Возможен ли выход из такого состояния полного агностицизма? Возможно ли преодолеть этот всесковывающий релятивизм? Что может заменить человеку, как считают, дискредитировавшее себя знание, некогда возвеличенное, считающееся могущественнейшей силой, поставленное верховным судьей во всех вопросах, которое сегодня становится совершенно бессильным перед сковавшим его релятивизмом?

Человеку остается последний способ постижения бытия, некогда поруганный и охаянный, презираемый за свою «недоуверенность», но являющийся сегодня единственным способным вернуть человеку Истину, — вера. Вера без сомнения является одним из главных методов постижения мира, человека, Бога, преодоления сомнения и всяческих условностей. *Верую*, — пишет апостол Павел, — *познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое* (Евр. 11, 3).

Мы не отмечаем, подобно релятивистам, значение разума, якобы не могущего отличить истину. Деятельность разума, безусловно, имеет свое место и в постижении истины путем веры. Виктор Несмелов так видит гносеологический процесс объективной действительности, в котором вера играет главную роль: «Так как целая масса познаний по условиям развития субъективной действительности необходимо относится к содержанию объективной действительности и утверждается именно в качестве объективных познаний, то фактом этого утверждения познание очевидно превращается в проблему, потому что фактически все построения мысли суть только явления субъективной действительности, и если они переносятся на содержание объективной действительности, то **в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, которая, однако, утверждается в качестве**

действительного познания. В этом именно утверждении и заключается вся суть гносеологической проблемы, решение которой совершенно естественно сводится к решению вопроса о том, **как возможна вера в качестве действительного познания»**⁶ (выделено мной. — А. А.).

Главная ошибка противников веры заключается в том, что они представляют веру как бессознательную доверчивость, обвиняя верующих в отсутствии интеллектуальной деятельности. В то время как вера является не наивным соглашательством, противоположным ясному разуму, а целокупным познавательным процессом, в котором участвуют все свойства человеческой личности.

Вера имеет свое положительное преимущество в познавательном процессе и перед разумом. Так, В. Соловьев видит это преимущество в том, что деятельность разума имеет характер чисто формальный или отрицательный. Задача разума — не производить что-нибудь или сообщать какие-нибудь положительные данные, а только разуметь или понимать то, что уж дано помимо разума. Разум сам по себе не может иметь производительной силы, которую имеет, например, воля или фантазия. Вера же утверждает некоторые положительные начала, которые дают новое положительное содержание нашей жизни и знанию. Если таким образом вера открывает нашему сознанию известные положительные данные, конкретно-определенные, то задача разума по отношению к вере может состоять только в том, чтобы освободить или очистить сообщенные верой данные от элемента случайности и произвола и сообщить им форму всеобщности и необходимости⁷.

Преимущество постижения истины через веру заключается еще в том, что она дает положительный результат:

⁶ Несмелов В. Наука о человеке // <http://predanie.ru/lib/book/read/74769/>.

⁷ См.: Соловьев В. Вера, разум и опыт // http://sbiblio.com/biblio/archive/solovev_vera/.

совершает преодоление сомнения путем волевого акта. По словам протодиакона Андрея Кураева, «вера — познание в форме признания»⁸. Вера является необходимым источником познания значительно чаще, чем интеллектуальная деятельность ума, это совершенно не означает отсечение рассудочной деятельности, в чем часто пытаются обвинить веру. Любой человек в несравнимо большей степени верит в любую информацию об окружающем мире, чем проверяет ее истинность, потому что удостоверяться в истинности каждой новой информации физически невозможно.

Область веры не ограничена лишь предметом религиозной веры, но касается многих иных предметов восприятия. Человек верит и в отдельно взятые факты, и в целые закономерности между ними, а на основании этих закономерностей верит во всё новые и новые факты, которым нет конца. Количество принятой на веру информации о мире столь велико, что ни один человек не в состоянии вспомнить даже малую часть того, во что ему постоянно приходится верить. Существует достаточно широкая область познания, которая постигается человеком только исключительно через веру: это и восприятие реальности окружающего нас мира, и межличностные отношения, и нравственные истины, и, наконец, Сам Бог. Недооценивать значение веры как источника познания в крайней степени неразумно. «Эммануил Кант в своей "Критике чистого разума" утверждал, что даже в познании обычных вещей присутствует элемент веры. Человек воспринимает не вещи сами по себе, а лишь их формы, их сущность, истинный смысл до конца неизвестны, они — вне нашего видения, но мы в них верим. Содержание того, что нам говорят, многих речей и лекций, которые слушаем, и даже целых наук в значительной мере держится на нашей вере. "Всякое рассуждение сначала основывается на вере", — писал Ушинский.

⁸ Кураев А., протод. О вере и знании // <http://old.russ.ru/antolog/inoc/kuraev.htm>.

В такой функции вера не только определяет устойчивость наших убеждений, но и компенсирует недостаточность рационалистического познания. При этом она представляет не какую-то "второстепенную", а вполне иную, для поведения человека важную форму отношений с истиной. В определенном смысле вся наша жизнь основывается на вере — на убеждениях, истинность которых не может быть доказана (С. Франк). Считается, что вера является естественной потребностью человека и свойством ее души (Г. Ващенко). Она помогает человеку "видеть сердцем"⁹.

Все, что касается области веры, чаще всего представляет для человека архиважное жизненное значение, требующее необходимого выбора, своевременного поступка, определенного отношения, не позволяющего оставаться бездейственным. И в этом случае вера позволяет преодолевать неведение, утверждает убежденность в выборе, дает силу к осуществлению. Верую, как об этом свидетельствует апостол Павел, человек живет в вере и в вере умирает (ср.: Евр. 11). Заканчивая хвалу вере, Апостол пишет: *И что еще скажу? Недостанет мне времени, чтобы повествовать о Гедоне, о Вараке, о Самсоне и Иеффае, о Давиде, Самуиле и (других) пророках, которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов...* (Евр. 11, 32–33). Фундаментальную роль веры в процессе познания отмечал еще один из первых апологетов Церкви святитель Феофил Антиохийский: «Или не знаешь, что во всех делах предшествует вера?» («Три книги к Автолику», 1, 8). Вера является безусловной необходимостью в условии человеческого существования для осуществления полноценной жизни во всех сферах его деятельности.

Психологический словарь, ссылаясь на В.С. Соловьева, определяет веру (от лат. *ventas* — «истина», *verus* — «истинный»)

⁹ Вера как форма познания // http://www.mother-tongue.ru/kultura/vera_kak_forma_poznaniya/.

как «признание чего-либо истинным с такой решительностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств. Это не значит, что истины веры не подлежат никаким доказательствам, а значит только, что сила веры зависит от особого самостоятельного психического акта, не определяемого всецело эмпирическими и логическими основаниями»¹⁰.

Вера есть воля, устремленная на область познания. Наиболее очевидной сферой веры является религия, отчего и люди религиозные часто именуются верующими. Казалось бы, причина этого весьма очевидна и заключается исключительно в том, что эта сфера абсолютно недоступна для знания и всецело относится к области веры. Отсюда и множество сомнений относительно веры — проверить ее научным путем невозможно. Однако есть и другие причины, почему Бог познается через веру. Во-первых, потому, что, как ни странно, вера обладает большей достоверностью. Как мы видим, знание не является гарантией истинности, и свидетельство тому — появление научного релятивизма, в то время как вера уже по своему определению дает абсолютную уверенность для осуществления жизненных позиций. Вера обладает простотой восприятия, доступной всякому человеку без исключения, тогда как научное знание доступно весьма узкому кругу специалистов, причем каждому в своей области.

Вера отличается твердостью и постоянством убеждения, тогда как научные знания постоянно изменчивы. Вера дает целостную мировоззренческую картину, в то время как каждая наука имеет узкую направленность и не дает целостной системы. И наконец, отношения между Богом и человеком могут осуществляться лишь в условиях свободного доверия (или же веры), как это происходит в любом межличностном отношении. Веру в Бога невозможно сравнить с простой

¹⁰ Психологический словарь // <http://psychology.net.ru/dictionaries/psy.html?word=125>.

верой в безличную вещь. Эта вера требует не установления объективного факта среди других фактов, а личного общения с живой Личностью, в результате которого происходит Ее познание. Как пишет А.С. Хомяков: «С религиозных позиций вера есть следствие непосредственно чувствуемого, переживаемого и осознаваемого разумом человека живого и истинного откровения. Такая вера не подвержена сомнениям, не требует доказательств и обнаруживает себя как созерцание факта невидимого, проявленного в факте видимом»¹¹.

Итак, вера есть особый познавательный процесс, отличный от научного познания, но не менее значимый для человека и представляющий исключительность в обширной познавательной сфере, куда главным образом относятся религиозная сфера и находящаяся с ней в непосредственной связи нравственность. При отсутствии объективно и независимо от человека существующей истины то и другое теряет всякий смысл. *Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге* (1 Кор. 15, 14–15), в этом смысле вера совершенно не терпит ни какой условности. Если учитывать безусловный характер религиозных и нравственных истин, то объявление их условными является не чем иным, как новой формой богоборчества, отрицающей существование Бога. Хитрость здесь заключается в том, что под благовидным предлогом прав, свобод и достижения мира в обществе релятивисты закрыли эту область для дискуссии и споров, объявив религиозную и нравственную сферу предметом исключительно частной жизни.

«Человеку нужно аксиологически "повзрослеть", — считает протоиерей Андрей Кураев, — в его духовном мире должно найтись место таким ценностям, которые не просто удовлетворяли бы какие-то его потребности, но которым он был бы готов служить сам, готов был бы любить и оберегать

¹¹ Психологический словарь...

их. Такие отношения человека с вещью или ценностью никак не подобны обладанию. Отношение между человеком и той ценностью, которая в процесс духовного познания вступает как "объект" познания и предмет гносеологического рассмотрения, не может в христианстве строиться и пониматься как отношение классического субъекта и классического объекта в акте научного познания»¹². Вопрос преодоления релятивистического агностицизма через познавательный процесс веры вполне очевиден и имеет массу преимуществ перед решением его законодательным путем, который расширил права на свободу личности за счет ущемления «прав» истины.

Преодоление религиозного и нравственного релятивизма становится вопросом борьбы за Истину. *Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?* (1 Ин. 5, 1–5).

¹² Кураев А., протод. Указ. соч.

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ХАРАКТЕРА АДСКИХ МУЧЕНИЙ

*Отцы и учителя, мыслю: «Что есть ад?»
Рассуждаю так: «Страдание о том,
что нельзя уже более любить».
Ф.М. Достоевский¹*

Участью души в загробном мире и связанной с ней проблемой посмертного наказания интересовались всегда. Начиная с первых веков и по сей день этот вопрос волнует многие умы и не дает покоя человечеству. И в ответах на вопросы данной области исследования, как метко подметил протоиерей Сергей Булгаков, «преобладают два типа эсхатологического мышления: уголовный кодекс во всей свирепости или же благодущная амнистия², являющаяся фактическим уклонением от всех трудностей проблемы»³. Тем самым он показал самую главную трудность в понимании концепции ада: либо жесткого и безапелляционного наказания на века, или

¹ *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 292.

² «Конечные судьбы! Но кто не знает, что ныне чуть ли ни в каждую душу закрался более или менее вульгарный оригенизм, — тайная уверенность на окончательное «прощение» Богом» (*Флоренский П.А., свящ.* Столп и утверждение истины / Ред. Т.А. Усманская. М.: Правда, 1990. С. 208).

³ *Булгаков С., прот.* Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию). Путь № 52 // <http://www.odinblago.ru/path/52/1>.

же полной амнистии и восстановления в первоначальном достоинстве — апокатастасис⁴.

Проблема, на мой взгляд, состоит в том, что, когда мы затрагиваем вопросы, связанные с реалиями мира метафизического, сталкиваемся с проблемой их описания. В Священном Писании есть повествование о том, как апостол Павел *был восхищен в рай и слышал неизреченные слова* (2 Кор. 12, 4), то есть был в другом мире, прикоснулся к вечности, наблюдал метафизику, и что было, когда он вернулся? — *слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать* (2 Кор. 12, 4). Апостол не смог никому ничего рассказать и объяснить. Выдающийся русский богослов XX века В.Н. Лосский размышлял на эту тему: «Когда мы говорим о "вещах последних" или затрагиваем проблемы, как сейчас принято говорить, эсхатологические, мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые мы должны одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, их не искажая»⁵. Потому что предмет нашего исследования лежит за границей этого мира и относится к той реальности, о которой сказано: *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (1 Кор. 2, 9). Мы не имеем в распоряжении собственных инструментов

⁴ «[Греч. ἀποκατάστασις — восстановление, возвращение, завершение], в христианстве наименование учения о всеобщем спасении (букв. "восстановлении") грешников (людей и даже демонов), не принятого Церковью. Это наименование появилось в результате смешения понятий ἀποκατάστασις ("восстановление") и ἀποκατάστασις τῶν πάντων ("восстановление всего"), с последним и соотносится ошибочное учение». Православная энциклопедия. Т. 3. С. 39 // <http://www.pravenc.ru/text/75604.html>.

⁵ *Лосский В.Н.* Господство и Царство // Богословские труды. М., 1972. Сб. 8. С. 205.

для исследования мира инобытийного, и все, что мы можем узнать о его реалиях, узнаем из того, что Сам Бог пожелал дать нам в Божественном Откровении. «Одни лишь крылья веры,— говорит протоиерей Сергей Булгаков,— помогают нам возноситься к этим недоступным границам и один лишь **духовный опыт** (выделено мной.— *Д. Е.*) дает возможность говорить о загробной жизни, но и то лишь "гадательно, и как бы сквозь тусклое стекло". Распахнуть дверь в эту область может только сама смерть»⁶. И чтобы разобраться в этом сложном вопросе, следует обратиться к трудам тех, кто как раз и обладал необходимым духовным опытом — святых отцов и учителей Церкви.

В Священном Писании содержатся образы ада, которые использовали святые отцы для его описания, но здесь тоже следует сделать оговорку: эти образы применены к нашему чувственному восприятию, и поэтому они неточны. Вернее, они лишь передают смысл явлений загробного мира на доступном нашему грубому земному восприятию «языке». А потому еще в XIX веке митрополит Макарий (Булгаков) писал: «...в изображении предметов мира духовного для нас, облеченных плотью, неизбежны черты более или менее чувственные, человекообразные... А потому надобно твердо помнить наставление, какое сделал Ангел преподобному Макарию Александрийскому — "Земные вещи здесь понимай за самое слабое изображение небесных"»⁷.

Место, в которое отходят грешные души после Суда, называется в Священном Писании Нового Завета *адом* (греч. ἄδης или Ἄιδης — «мрачное, лишенное света место») (Мф. 11, 23; Деян. 2, 27); *преисподние места земли* (Еф. 4, 9); *тьмой кромешной* (Мф. 22, 13); *преисподней* (Флп. 2, 10);

⁶ *Сергий Булгаков, прот.* Жизнь за гробом // http://azbyka.ru/vera_i_neverie/zhizn_posle_smerti/1g29.shtml.

⁷ *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб.: Синодальная типография, 1883. С. 538.

темницей духов (1 Петр. 3, 19); *бездной* (Лк. 8, 31); *геенной*⁸ (Мк. 9, 47); *мукой вечной* (Мф. 25, 46); имеются и другие синонимы ада, но все они выражают ту мысль, что ад — это место «осуждения и гнева Божия»⁹. Там грешники претерпевают мучения и не имеют возможности покинуть это место, пересечь его границы¹⁰.

Святые отцы, будучи просвещаемы Духом Святым, возвещают нам открытую им истину о жизни будущего века, хотя, подобно апостолу Павлу (см.: 1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 12, 1–4), всегда говорят о ней как о тайне прикровенной и предпочитали не углубляться в рассуждения, не имеющие практической надобности и пользы в духовной жизни. «Спрашиваешь, где и в каком месте будет геенна? — поучает святитель Иоанн Златоуст.— Но что тебе до этого за дело? Нужно знать, что она есть, а не то, где и в каком месте скрывается... Писание <об этом> не говорит...»¹¹. Они просто верили словам Священного Писания, словам Господа о том, что за гробом будет Суд и будет ад для грешников. Они использовали образы ада в своих поучениях и проповедях, чтобы побудить слушателей к ревностному исполнению заповедей и богоугодной жизни. «Для имеющего чувство и разум, быть отверженным от

⁸ Спаситель называл ад геенной, ибо это место вызывало у евреев сильнейшее отвращение. См. об этом: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Прибавление к слову о смерти. Ч. 2. // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти / Ред. З. Пейкова / Публикуется по изданию: Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова): В 6 т. 2-е изд. СПб., 1886. Т. 3. М.: Отчий дом, 2008. С. 429.

⁹ Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ч. 1 (отв. 68) // Догматические послания православных иерархов 17–19 вв. О Православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 51.

¹⁰ См.: *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Эсхатология / Пер. М.Н. Яценко; ред. Е.И. Якушена, А.Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. С. 55.

¹¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Цит. по: Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли. Т. 1. М.: Издание МДА и Свято-Введенской Оптиной пустыни, 2002. С. 43.

Бога — значит вытерпеть уже геенну»¹², — поучает святитель Иоанн Златоуст. И продолжает: «Ибо лучше подвергнуться бесчисленным ударам молнии, нежели видеть кроткое лицо Господа, от нас отвращающееся, и ясное око Его, не могущее взирать на нас»¹³.

Эта сторона эсхатологического учения Церкви не имеет точной характеристики и не догматизирована, потому что многое еще не открыто нам и многое еще остается тайной будущего века. Например, преподобный Иоанн Дамаскин писал: «...грешники будут преданы во огонь вечный, не вещественный, каков огонь, находящийся у нас, но такой, о котором может знать лишь Бог»¹⁴. Или у преподобного Симеона Нового Богослова: «Ад и тамошние муки всяк представляет так, как желает, но, каковы они, **никто** решительно не знает»¹⁵ (выделено мной. — *Д. Е.*). В том же ключе мыслил и блаженный Августин: «Каков огонь (адский. — *Д. Е.*), какого рода и в каком месте вселенной (находится), того, думаю, никто из людей не может знать, кроме разве того, кому откроет Дух Божий»¹⁶. Святитель Григорий Палама говорил: «Господь, поучая нас о Страшном Суде, нисходит к возможностям нашего немогущего разума и представляет соответствующие понятия к вещам непостижимым»¹⁷.

¹² *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. Беседы на Послание к Римлянам. Беседа 5-я. Репринт с издания: СПб., СПбДА, 1902. М.: Православное братство «Радонеж», 2000. С. 534.

¹³ *Иоанн Златоуст, свт.* Цит. по: Будущая загробная жизнь на основании Священного Писания и учения святых отцов. Указ. соч. С. 112.; см. также: *Тихомиров Е.* Загробная жизнь. СПб.: Нева-Ладога-Онега, 1995. С. 151.

¹⁴ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2004. С. 344.

¹⁵ *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны. Гимн 8. М.: Правило веры, 2006. С. 101.

¹⁶ Цит. по: *Дьяченко Г., свящ.* Область таинственного. М.: Донской монастырь. Издательство «Планета», 1992. С. 684.

¹⁷ *Григорий Палама, свт.* Омиллии. Т. 1. Омиллия 4. М.: Изд-во прихода храма Святого Духа сошествия, 2008. С. 48–49.

Что же святые отцы писали про адские мучения? Совершенно невозможно перечислить здесь святоотеческие свидетельства о будущих мучениях, которым подвергнутся несчастные в аду. Поэтому приведем лишь некоторые из них. Они весьма яркие и красноречивы, различны у разных авторов по стилю и языку, однако очень сходны между собой по существу излагаемого предмета.

Мужи апостольские про адские муки упоминали лишь в нравственно поучительном смысле, совсем не делая разбора этого учения: «Путь тьмы искривлен и исполнен проклятия. Ибо есть путь вечной смерти и наказания; на нем все то, что погубляет душу людей»¹⁸. Иногда упоминали о гееннском огне как участи грешников, но не касались его природы. Например, святой Игнатий Богоносец писал: «Если кто злым учением растлевет веру Божию, за которую Иисус Христос распят, такой человек как скверный пойдет в неугасимый огонь»¹⁹. Из этой цитаты хорошо видно, что термин заимствован из Евангелия (см.: Мк. 9, 45), используется в речи, но нигде далее в сочинении нет его детального разбора. Возможно, эта тема в первохристианской общине не требовала пояснений и не было нужды в ее раскрытии. Ведь христиане первых веков отличались такой святостью жизни и готовностью каждый миг своей жизни предстать пред Богом, что не нужно было им говорить о муках ада, но, наоборот, о блаженстве праведников и вечной жизни с Богом. Однако признавалось, что падшие и не сохранившие обетов Святого Крещения неминуемо следуют после смерти муки в аду: «О тех, — пишет святитель Климент Римский, — которые не сохранили печати (печати крещения. — *Д. Е.*), сказано: "червь их не умрет, и

¹⁸ *Апостол Варнава.* Послание // Писания мужей апостольских / Пер. прот. П. Преображенского. М.: Издательский Совет РПЦ, 2008. С. 52.

¹⁹ *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к Ефессянам. Гл. 16 // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 108.

огнь их не угаснет, и будут они в позор всякой плоти"»²⁰. Здесь автор послания цитирует пророчество пророка Исаии (см.: Ис. 66, 24) о Божественном суде над родом человеческим, указывает на образы мучения «огонь» и «червь», ссылаясь на авторитет Священного Писания. Сам же ничего более не говорит о мучениях в аду. Та же ситуация и в «Пастыре» Ерма: «Язычники и грешники... подобно сухим деревьям обретутся в будущем веке сухими и бесплодными, и будут преданы огню, потому что согрешили и не раскаялись в грехах своих, — язычники же, потому что не познали Бога Творца своего»²¹; и еще: «Камни, упавшие в огонь и горевшие, означают тех, которые навсегда отпали от живого Бога и которым по причине преступных похотей, ими творимых, **уже не приходит на мысль** покаяться»²² (выделено мной. — Д. Е.). Здесь просматривается тонкий намек на понимание автором «Пастыря» мучений в аду как физических: «грешники подобно дровам будут преданы огню», хотя и без объяснений. Отсутствие таких пояснений не дает возможности подтвердить нашу догадку. Тем более что произведение носит характер апокрифического апокалипсиса с присущей такого рода творениям аллегоричностью изъяснений.

В следующем периоде благодаря возросшей полемике с иудеями и язычниками появилось обильное количество святоотеческой письменности. Ибо отцам требовалось *всякому требующему отчета в их уповании дать ответ с кротостью и благоговением* (1 Пет. 3, 15). Касаясь вопроса о сущности будущих наказаний, христианские апологеты

²⁰ Климент Римский, свт. 2-е Послание к Коринфянам // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 89.

²¹ Ерм. Пастырь. Подобие 6 // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 209.

²² Ерм. Пастырь. Видения 7 // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет РПЦ, 2008. С. 172.

единогласно решают его в том смысле, что грешники будут мучимы в огне²³. Например, святой Иустин Философ писал в своей апологии: «...те, которые живут неправедно и не раскаиваются, мы верим, что они будут мучиться в вечном огне»²⁴. Рассуждая о характере адских мучений, святой Иустин говорит, что «телесные члены грешников будут вечно пожираемы червем и опаляемы огнем неугасимым, оставаясь, впрочем, всегда в своем целом виде»²⁵, тем самым, как это видно из его слов, он понимает адские мучения в некоем телесном, физическом плане. Мысль, подобную первому высказыванию святого Иустина, мы встречаем и у святителя Ириней Лионского: «...неверующих и еретиков Иисус Христос как Судия осуждаемых пошлет в вечный огонь»²⁶. К сожалению, далее святитель Ириней нигде в тексте своего сочинения не раскрывает, как он видит природу адских мучений.

Самым интересным и самым плодовитым автором послеапостольского периода патристики является Ориген, или, как называл его священник Павел Флоренский, «адамантовый александриец»²⁷. Именно у него мы впервые встречаем рассуждения касательно природы адского огня и ада в целом. Ни один церковный писатель до него не поднимал этой темы в своих сочинениях и не давал точного описания своего понимания природы мучений в аду. Были лишь неясные намеки на это, которые можно вывести из их текстов.

²³ См.: Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология святителя Григория Нисского. М.: Паломник, 1999. С. 28–29.

²⁴ Иустин Философ, мч. Апология 1 // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 293.

²⁵ Цит. по: Макарий (Оксиюк), митр. Указ соч. С. 31.

²⁶ Ириней Лионский, свт. Против ересей // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 633.

²⁷ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М.: Лепта, 2002. С. 253.

Ориген утверждал, что адские мучения будут состоять в вечном огне, который он понимал исключительно в духовном смысле. Ссылаясь на слова пророка Исаии: *все вы, которые возжигаете огонь, идите в пламень огня вашего* (Ис. 50, 11), Ориген полагал, что на том свете грешники будут мучиться внутренними муками совести и страстей, которые они приобрели, живя на земле, но не попадают в уготованное специально для них место мучений — ад с уже назначенными мучителями и уже уготованными муками: «Каждый грешник, — пишет он, — сам для себя зажигает пламя собственного огня, но не погружается в какой-то огонь, зажженный уже раньше кем-то другим или прежде него существовавший»²⁸. Этим он утверждает, что Бог не является причиной ада, но сам человек, который во время земной жизни изуродовал свою душу грехами до того, что она уже не способна жить в раю с Богом. Грехи и страсти души являются пищей, топливом для того огня, который горит вечно: «Материей и пищей для этого огня служат наши грехи, которые апостол Павел называет деревом, травой, соломой (см.: 1 Кор. 3, 13)... Так, я думаю, и душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время, все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук»²⁹. Саму же природу мучений александрийский катехет видит в муках совести, голос которой мы так часто заглушаем у себя в душе во время земной жизни. Там же никто не сможет заставить ее умолкнуть, голос ее будет громок, немилосерден и неумолим: «Совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами и сама сделается своей обвинительницей и свидетельницей»³⁰. Кроме мук совести, которая не даст покоя несчастному грешнику, добавятся мучения от тех страстей и грехов, которые он, подобно змеям, взрастил и сделался их

²⁸ Ориген. О началах. Самара: Пересвет, 1993. С. 149.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

работом (см.: 2 Пет. 2, 19) во время земной жизни. Теперь же они не могут найти себе удовлетворения и терзают грешную душу, точка ее подобно червю³¹. Так же, по мнению Оригена, муки заключаются во внутреннем разладе души от прервавшегося гармонического единства с Богом, в котором она участвовала творением добрых дел³². Понимая адский огонь в духовном плане и отличая его от физического огня, Ориген считал его «вечным» и «невидимым», могущим жечь невидимое³³. Также прослеживается мысль, что этот огонь для грешников — Сам Бог, присутствие которого нестерпимо грешной душе, потому что обличает ее грехи³⁴.

Другой святой отец этого периода, Мефодий Олимпийский, считал, что мучения грешников в аду состоят в лишении райского блаженства и перенесении огненных мучений³⁵. Преподобный Ефрем Сирий, рассуждая об адских мучениях, распределяет их по степени тяжести: «Все ли пойдут в одну муку, или мучения различны? Разные есть роды мучений, как слышали мы в Евангелии. Есть *тьма крошечная* (Мф. 8, 12); *геенна огненная* (Мф. 5, 22) — иное место мучений; *скрежет зубов* (Мф. 13, 42) — также особое место; *червь неусыпающий* (Мк. 9, 48) — в ином месте; *озеро огненное* (Апок. 19, 20); *тартар* (2 Петр. 2, 4); *огонь неугасающий* (Мк. 9, 43); *преисподняя* (Фил. 2, 10); *пагуба* (Мф. 7, 13); *дальнейшие страны земли* (Еф. 4, 9); ад, где пребывают грешники, и дно адово — самое мучительное место. На сии-то мучения распределены будут несчастные, каждый по мере грехов своих, или более тяжких, или более сносных...»³⁶. Святой отец, видимо основываясь на

³¹ См.: Там же. С. 150.

³² См.: Там же.

³³ См.: Макарий (Оксиок), митр. Указ. соч. С. 145.

³⁴ См.: Там же. С. 146.

³⁵ См.: Там же. С. 203.

³⁶ Ефрем Сирий, прп. Беседы (на второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа). М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003. С. 237.

словах Господа Иисуса Христа: *в доме Отца моего обителей много* (Ин. 14, 2) и апостола Павла: *иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе* (1 Кор. 15, 41), — и используя принцип аналогии, говорит, что мучения в аду в зависимости от тяжести грехов будут различны. Он выделяет особенно среди них — огонь неугасающий и червя неусыпающего, которые, по сути, являются синонимами и описывают тягостное состояние душ несчастных грешников.

Говоря о гееннском огне, Слово Божие усваивает ему необычные свойства: во-первых, неугасимость или вечность (см: Мк. 9, 45; Мф. 25, 41); во-вторых, этот огонь опаляет свои жертвы, но не сжигает их (см.: Апок. 20, 10); в-третьих, этот огонь не будет светеносен, то есть от него не будет света, он не будет освещать тьму (см.: Мф. 8, 11–12; 22, 13). На этих необычных свойствах адского огня останавливали свое внимание святые отцы и учителя Церкви. Так, например, святитель Василий Великий писал: «...тамошний огонь будет огонь несветлый, который во тьме содержит пополающую силу, но лишен светозарности»³⁷, тот огонь «не таков, как здешний,— пишет святитель Иоанн Златоуст,— этот, охватив что-либо, сожигает и погасает; а тот, кого однажды захватит, жжет постоянно, и никогда не перестает, почему и называется неугасимым...»³⁸, также он «как не истребляет, так и не освещает»³⁹. Об удивительной природе этого огня писал знаменитый христианский писатель III–IV веков Лактанций, которого блаженный Иероним называл «христианским Цицероном», а другие — «Григорием Богословом Западной Церкви»⁴⁰: «Этот огонь будет весьма отличен от употребляемого нами огня. Наш огонь потухает,

³⁷ *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом 33. Слово о будущем Суде. СПб., 1826 / Репринт. Без вых. дан. 1993. С. 214.

³⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* К Федору павшему 1. Творения. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1898 / Репринт. 1991. С. 13.

³⁹ Там же. С. 14.

⁴⁰ Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона // http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/59137/Лактанций.

как скоро не достает топлива для поддержания его; но огонь, который Бог возжет для казни нечестивых, будет огнем, не имеющим надобности ни в каком топливе; он будет без дыма, будет чист и жидок как вода, не будет подниматься вверх, как наш огонь... Он будет иметь силу вместе и жечь нечестивых и сохранять их... он будет жечь и мучить тела, не истребляя их...»⁴¹. Здесь Лактанций, как это ясно видно из текста, понимает мучения в аду в физическом, телесном плане. Но не стоит забывать, что это его сочинение было написано в пылу полемики с язычниками, и, соответственно, в нем преобладают резкие выражения и мысли, которые в другое время он, возможно бы, смягчил⁴². О свойствах этого огня писал и преподобный Ефрем Сирин: «Здешний огонь, как ни силен, вместе с пламенем издает и свет, а тамошний огонь поядает и вместе он — страшная тьма и ночь»⁴³. Святитель Григорий Палама считал, что вечный адский огонь будет подобен как бы некоей реке, все дальше и дальше уносящей грешника от Бога⁴⁴.

Конечно, при попытке представить загробные мучения, нам, облеченным плотью и мыслящим земными категориями трехмерного пространства, тяжело совершенно отрешиться от понимания вещественности того огня и мучений. Но,

⁴¹ Цит. по: *Григорий Дьяченко, свящ.* Область таинственного / Священник Григорий Дьяченко. Репринт с издания 1900 г. М.: Донской монастырь. Издательство Планета, 1992. С. 686.

⁴² В полемике Лактанций оправдывает употребление в Священном Писании слова «гнев» в применении к Богу, возражая язычникам (особенно стоикам и эпикурейцам), которые не допускали, чтобы Божество могло быть причастно страсти «гнева». По мысли Лактанция, нельзя представить себе Бога безучастным к добру и злу; в силу своего правосудия Он естественно должен наказывать за зло, то есть гневаться. (Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона // http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/59137/Лактанций).

⁴³ *Ефрем Сирин, прп.* Цит. по: Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли // <http://optina.org.ru/books/sokrovistchnitsa/a/ad/index.htm>.

⁴⁴ См.: *Григорий Палама, свт.* Омиллии. Т. 1. Омиллия 4. М.: Изд-во прихода храма Святого Духа сошествия, 2008. С. 62.

объясняя причину мучений грешников и то, почему существует ад, святые отцы указывали на свободную волю человека, посредством которой он творит грех, удаляющий его от Бога. Так, например, «ад, по мысли преподобного Макария Египетского, лежит в глубине сердца человеческого»⁴⁵, подобно Царству Небесному, которое человек уже во время земной жизни «стяжевает» в себе и для себя (см.: Лк. 17, 21). Грехи и страсти человеческие наполняют душу злом, отводят от Бога и «соделывают» в душе их носителя ад⁴⁶ — место, лишённое Божественного света, который сам человек не впускает в свою душу, и не дает Богу просветить ее. Это состояния ада в душе человек уносит с собой после смерти в другой мир, и оно становится той реальностью, в которой продолжает жить человек, мучаясь, страдая, но не оставляя этого греховного состояния богоборческой гордости, с которым душа уже сроднилась. В том мире Бог будет все во всем (см.: 1 Кор. 15, 28), а значит, свет Божественной любви будет везде и укрыться от него не будет никакой возможности. Объяснение этого мы находим у преподобного Симеона Нового Богослова: «Подобно тому, как слепцы, не видящие сияющего солнца, хотя и всецело бывают освещаемы им, пребывают вне света, будучи удалены от него чувством и зрением; так и Божественный свет Троицы будет во всем, но грешники, заключенные во тьме, и среди него не увидят его... но опаляемые и осуждаемые своею собственною совестью, они будут иметь неизреченное мучение и невыразимую скорбь во веки»⁴⁷. Святой отец показывает, что причиной своих

⁴⁵ Макарий Египетский, *прп.* Цит. по: Максимов Ю. Святые отцы и «оптимистическое богословие» // <http://www.rusk.ru/st.php?idar=6809>.

⁴⁶ «С таким адом в груди и в голове разве это возможно?» — восклицает Алеша Карамазов, описывая тем самым душевное состояние брата (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. С. 239).

⁴⁷ Симеон Новый Богослов, *прп.* Цит. по: Максимов Ю. Святые отцы и «оптимистическое богословие» // <http://www.rusk.ru/st.php?idar=6809>.

мучений является сам человек, так как не приемлет спасения и по причине своей духовной испорченности не способен созерцать Бога. В этом смысле понятны слова апостола и евангелиста Иоанна Богослова: *Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны* (Ин. 3, 19–21). Так как во свете Божественной любви, когда откроются все дела человеческие⁴⁸, грешная душа будет испытывать невероятные мучения от небывалых дотоле угрызений совести. «Страстная душа, — писал преподобный Авва Дорофей, — всегда мучится, несчастная, своим злым навыком, имея всегда горькое воспоминание и томительное впечатление от страстей, которые беспрестанно жгут и опаляют ее»⁴⁹. Святитель Иоанн Златоуст показывает действие совести, которое применимо к сегодняшнему дню: «Помысли и о том, что если бы теперь перед одной только Церковью был обнаружен тайный проступок кого-либо из нас, то он пожелал бы лучше погибнуть и дать себя поглотить земле, чем иметь стольких свидетелей своего преступления. Что же мы будем испытывать тогда, когда перед целою вселенною будет все выставлено на этом блистательном и открытом позорище и когда знакомые и не знакомые будут созерцать наши дела»⁵⁰. Это состояние, вероятно, знакомо

⁴⁸ «Книги разгнутся, явлена будут деяния человеков, пред нестерпимым судилищем: возшумит же юдоль вся страшным скрежетанием плача, вся видящи согрешившия, вечнующим мукам, судом праведным Твоим отпускаемая, и бездельно плачущия Щедре. Темже Тя молим Блаже: пощади нас поющих Тя, едине Многомилостиве» (Триодь Постная. Стихира на «Господи Возвах» на Великой вечерне в Неделю Мясопустную) (выделено мной. — Д. Е.).

⁴⁹ Авва Дорофей, *прп.* Душеполезные поучения. Поучение 12-е. М.: Лепта Книга, 2008. С. 236–237.

⁵⁰ Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Послание к Римлянам. Беседа 5. Указ. соч. С. 534.

в той или иной мере каждому человеку. Недаром же существуют поговорки «сгореть от стыда», «провалиться бы сквозь землю». Чувство это предвосхищает состояние души и степень осуждения ее совестью на Страшном Суде, но лишь в малой ее доле: «Земные вещи здесь понимай, за самое слабое изображение небесных»⁵¹.

О том, что не Бог является причиной ада и мучений грешников, говорит преподобный Антоний Великий. Он утверждает, что Бог остается всегда неизменным и всегда желает каждому человеку спасения⁵², но только от нас зависит, принять Его протянутую навстречу нам руку или отвергнуть ее⁵³: «Бог благ и только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым; **а мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом по сходству с Ним, а когда становимся злыми, то отдаляемся от Бога, по несходству с Ним** (выделено мной.— Д. Е.). Живя добродетельно, мы бываем Божиими, а делаясь злыми, становимся

⁵¹ Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 538.

⁵² ...Бог не желает погубить душу и помышляет, как бы не отвергнуть от Себя и отверженного (2 Цар. 14, 14); Спаситель и Бог наш хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим. 2, 4).

⁵³ Это очень ярко показано у Достоевского в его «Великом инквизиторе». Старик говорит за ту часть человечества, которая отворачивается от Бога, отворачивается от протянутой руки помощи, не приемлет ее. В безумстве гордости, понимая все, отвергает спасение: «Это Ты? Ты?.. Не отвечай, молчи. Да и что бы Ты мог сказать? Я слишком знаю, что Ты скажешь. Да Ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано Тобой прежде. Зачем же Ты пришел нам мешать? Ибо Ты пришел нам мешать, и Сам это знаешь. Но знаешь ли, что будет завтра? Я не знаю, кто Ты, и знать не хочу: Ты ли это или только подобие Его, но завтра же я осужу и сожгу Тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал Твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгребать к Твоему костру угли, знаешь Ты это? Да, Ты, может быть, это знаешь... Завтра я сожгу тебя ДИХ!» (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // <http://www.philosophy.ru/library/dostoevsky/dost.html>).

отверженными от Него; а это не то значит, чтобы Он гнев имел на нас, но то, что грехи наши не попускают Богу воссиять в нас, с демонами же мучителями соединяют. <...> ...так что сказать: Бог отвращается от злых, есть то же, что сказать: солнце скрывается от лишенных зрения»⁵⁴. Если же человек не имеет этого огня любви к Богу, если он не приемлет и Божией любви, которая всегда обращена к нему, если он вместо Бога возлюбил грех, сроднился с ним и поработился ему, если он стал воплощением ненависти, то Божественная любовь, веселящая праведников, станет для него адским огнем. Огнем ненависти, гордости, зла и обиды, горящим в душе в ответ на обращенную к человеку Божию любовь, любовь самоотверженную, любовь крестную, любовь всеобъемлющую, которая всегда остается прежней, ждущей обращения своего творения, возвращения, подобно блудному сыну, в отчий дом (см.: Лк. 15, 32), всегда зовущей: *Адаме, где еси?!* (Быт. 3, 9). Очень метко подметил этот момент священник Павел Флоренский, который писал, что люди, не принявшие любви Божией, «будут гореть в огне гнева своего, вечно жаждать смерти и небытия... Уже не Бог не примиряется с тварью⁵⁵ и не прощает злобной души, исполненной ненависти, но сама душа не примиряется с Богом... ибо невозможно спасение помимо свободной воли человека... А душа человеческая клянет само прощение Божие, отрицает и не приемлет его»⁵⁶. Как не вспомнить здесь слова преподобного Исаака Сирина: «Мучимые в геенне поражаются **бичем любви**. И как горячо и жестоко это мучение любви! Ибо, ощутившие,

⁵⁴ Антоний Великий, прп. Наставления о доброй нравственности и святой жизни (150) // <http://heatpsy.narod.ru/06/love.html>.

⁵⁵ Тварью на языке Священного Писания, усвоенного богословием, называется все творение Божие, преимущественно одушевленное, разумное,— животные, люди, Ангелы. Здесь же имеются в виду люди.

⁵⁶ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины / Ред. Т.А. Усманская. М.: Правда, 1990. С. 210.

что погрешили они против любви, терпят мучение вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания... Но любовь силою своею **действует двояко**: она мучит грешников..., и веселит собою соблювших свой долг. И вот, по моему рассуждению, **гееннское мучение есть раскаяние**⁵⁷ (выделено мной.— Д. Е.).

Изъясняя свойства гееннского огня, святые отцы и учителя Церкви по-разному понимали природу мучений в аду. Одни полагали мучения в духовном смысле, то есть как образы жесточайших мучений, что огонь неугасающий и червь неумирающий — это угрызения совести и жжение непобежденных страстей. Так считали: Ориген, святитель Амвросий Медиоланский, блаженный Иероним, блаженный Августин⁵⁸, преподобный Исаак Сирийский⁵⁹, святитель Григорий Нисский⁶⁰, святитель Григорий Богослов⁶¹. Другие же отцы понимали гееннский огонь, так сказать, в собственном смысле (святитель Иоанн Златоуст, преподобный Ефрем Сирийский, преподобный Макарий Великий, святитель Кирилл Александрийский, Лактанций, святитель Василий Великий), не отрицая при этом и духовных мук от лишения блаженной участи с праведниками и горького осуждения от собственной совести⁶². Кроме того, следует отметить тот факт, что после воскресения тел к мучениям души, какие бы

⁵⁷ Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. С. 39.

⁵⁸ См.: Дьяченко Г., *свящ.* Указ. соч. С. 684.

⁵⁹ См.: Исаак Сирийский, *прп.* Указ. соч. С. 76.

⁶⁰ См.: Макарий (Оксиюк), *митр.* Указ. соч. С. 327.

⁶¹ См.: Виноградов Н., *свящ.* Догматическое учение святителя Григория Богослова // Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2007. С. 862.

⁶² См.: Будущая загробная жизнь на основании Священного Писания и учения святых отцов. ТСЛ, 2012. С. 112.; См. также: Тихомиров Е. Загробная жизнь. СПб.: Нева-Ладога-Онега, 1995. С. 325–327.

они ни были, добавятся еще и телесные муки с хорошо всем знакомой физической болью: «Кто может, братия,— пишет авва Дорофей,— вообразить оные страшные места, мучимые в них тела, которые служат душам только для усиления страданий, а сами не истлевают...»⁶³.

Таким образом, мучения в аду составляют, во-первых, сильнейшие угрызения совести, ибо на Суде перед каждым человеком во всей полноте откроется истина Боговоплощения, крайнего кенозиса Бога и любви к каждому человеку до Крестной Смерти. Во-вторых, муки будут состоять в страданиях от волнения не побежденных во время земной жизни страстей. В Священном Писании это предугадывается в образах неугасимого огня и неусыпающего червя. В-третьих, мучения будут состоять в позднем раскаянии и сокрушении сердца, осознании невозможности для себя в том состоянии что-либо изменить и от лишения Царства Небесного. «Грешник душою же будет терзаться и раздираться сердцем, безмерно и бесконечно, взирая на славу святых, вожделеваясь и лишенным себя оной видя на вечные веки», — писал преподобный Феодор Студит⁶⁴. В-четвертых, мучения многократно усиливаются для несчастных обитателей ада соседством с демонами. И в-пятых, после всеобщего воскресения сверх душевных добавятся еще и телесные мучения.

Чтобы не оказаться в такой ситуации после смерти, человеку необходимо откликнуться на зов ищущего его Бога. Исполнять в своей жизни волю Бога, открытую Им в заповедях. Необходимо жить в познании Бога (см.: Ин. 17, 3), которое происходит посредством евхаристического общения с Ним (см.: Ин. 6, 53). И тогда мы сможем сказать

⁶³ Авва Дорофей, *прп.* Душеполезные поучения. Калуга, 1895. С. 148.

⁶⁴ Феодор Студит, *прп.* Цит. по: Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли // <http://optina.org.ru/books/sokrovistchnitsa/a/ad/index.htm>.

вместе с преподобным Ефремом Сириным: «Огонь угрожает, Господи, членам моим, но во мне, Избавитель мой, сокрыта примиряющая Кровь Твоя, геенна ожидает меня на мучение; но тесно соединено со мной Животворящее Тело Твое. Я облечен в ризу Духа Святаго и не опалюсь. Когда восшумит река огненная, угрожая отмщением, тогда **угаснет во мне огонь**, как скоро приражится к нему воня (благоухание.— Д. Е.) Плоти и Крови Твоей»⁶⁵.

⁶⁵ *Ефрем Сирин, прп.* Цит. по: Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли // <http://optina.org.ru/books/sokrovistchnitsa/a/ad/index.htm>.

ЛОБОЧКОВ А.Е.,
преподаватель СПДС

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ МУЧЕНИЧЕСКОГО ПОДВИГА

*Ами́нь, ами́нь глаго́лю ва́мъ: вѣру́яй въ мя́,
дѣла́, яже азъ творю́,
и то́й сотвори́тъ, и бо́лша сѣхъ сотвори́тъ...*

Ин. 14, 12

«Иже во всем мире мученик Твоих, яко багряницею и виссом, кровью Церковь Твоя украсившись, теми вопиет Ти, Христе Боже: людем Твоим щедроты Твоя низпосли, мир жительству Твоему даруй, и душам нашим велию милость»¹.

Багряный хитон на теле Церкви является самым драгоценным из всех ее одеяний. Сотканный из кровавых ран святых мучеников, этот хитон являет высшую степень церковной славы и полноту духовного торжества, доступного на земле. Наверное, именно по этой причине феномен мученичества одновременно близок и недостижим для нас. Ведь на первый взгляд память того или иного мученика — самое обыденное явление в жизни Церкви. Именами мучеников испещрены наши святцы, и мы носим их святые имена, их мужественными ликами украшен каждый храм, их подвиг запечатлен на сотнях страниц житийной литературы. И все же нет ничего более неприступного ни для ума, ни для подражания, чем тайна мученического подвига. Феномен мученичества сравним с устремленной к небу вершиной огромной горы, величественно парящей над землей и доступной

¹ Триодь Цветная, Неделя Всех святых. Тропарь святым.

лишь для избранных. Однако в церковном Предании образ горы — это не только символ надмирности, но и классический образ духовного восхождения, а это значит, что покорение духовных вершин, пусть и в свою меру, может стать уделом каждого христианина.

Первое, что поражает при осмыслении феномена мученичества, — это сверхъестественные проявления человеческой природы, раскрывающиеся как в душе, так и в теле мученика. Не случайно греческое *μάρτυς* («свидетель») вошло во все славянские языки как *мáртвѣ* — «мученик», *мáртвѣ* — «страдалец». По мнению Василия Васильевича Болотова, это второе значение «передает лишь второстепенную черту факта и явилось как отзыв непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили *martures*»². Однако за этим наименованием стоит нечто большее, чем естественная человеческая реакция на совершение акта насилия и жестокости. Эта второстепенная черта окажется куда более значимой, если за ней мы увидим ту нечеловеческую силу, которая, продлевая ужасные мучения до невообразимых пределов — так, что иногда над хрупкими христианскими телами ломались железные орудия казни, — претворяла оплакиваемых страдальцев в победоносных свидетелей истинного Бога. И сами эти свидетели воспринимали мученичество не как внешнее стечение обстоятельств, но как бесценный дар из рук Самого Творца. В противном случае мученичество становится камнем преткновения: оно начинает вызывать смущение, граничащее с неверием и хулой на святых. Но при малейшем ознакомлении с духовными законами, лежащими в основе мученического подвига, эти смущения исчезают. Таким образом, если не исключать «мученичество» из христианского контекста, его роль в осознании духовного мужества и вер-

² Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви // http://azbyka.ru/tserkov/istoriya/bolotov_lektsii_po_istorii_tserkvi_11-all.shtml.

ности истинному Богу окажется столь же значительной и необходимой, как и роль «свидетельства».

Основным ключом, приоткрывающим тайну мученичества, является принцип синергии. Содействие и соучастие Господа в жизни Своих верных является неотъемлемым, онтологическим свойством Церкви. Но в мученичестве, как нигде, этот принцип раскрывается во всем своем совершенстве, и именно мученики являются в высшем смысле причастниками Божества. Синергия доходит до своей предельной степени и необъяснимым образом становится подобием того, что в святоотеческой терминологии именуется *περιχώρησις* или *communication idiomatum*. Единство, состоящее во взаимопроникновении Божественной и человеческой природы у Христа, отчасти проявляется и в Его свидетелях, однако с тем существенным отличием, что в мучениках оно лишено непосредственного вовлечения в ипостась Бога Слова и является сверхъестественным даром, является, если можно так выразиться, антропологической проекцией перихорезиса. В качестве одного из ярких примеров проявления синергии в мученичестве приведем эпизод изжития карфагенских мучениц Перпетуи и Фелицитаты. Святая Перпетуя, будучи молодой вдовой и кормящей матерью, была арестована за принятие Святого Крещения вместе со своей служанкой Фелицитатой. Положение Фелицитаты отягощалось тем, что она находилась на последнем месяце беременности. Однако вместо того, чтобы переживать за жизнь ребенка и за саму себя, святая Фелицитата опасалась лишиться мученического венца, тем более что по римским законам ее, как еще не родившую, должны были помиловать. Обремененная крайне стеснительными обстоятельствами, она начинает испытывать предродовые муки, и, по-видимому, степень этих естественных мук была столь велика, что скрыть их не было никакой возможности. Итак, несмотря на проявление нечеловеческого мужества, святая Фелицитата не избежала

воздействия человеческих законов деторождения. В связи с этим особый интерес представляет сохранившийся в мученических актах ироничный вопрос стражи: «Вот, ты так страдаешь сейчас; что же будет с тобою, когда тебя бросят зверям?» В ответ святая с уверенностью заявила: «Сейчас страдаю я, а там со мной будет страдать Другой, так как я готова страдать с Ним»³. В этом удивительном житии синергия раскрывается перед нами с человеческой стороны — с дерзновенного свидетельства святой мученицы. Но важно увидеть ее проявление и со стороны Бога. Самым известным примером в этом смысле является обстоятельство мученической кончины святого апостола Петра. Получив уникальную возможность спасти свою жизнь для служения пастве, Петр убегает из Рима, но на своем пути встречает идущего навстречу Спасителя. «Куда идешь, Господи? — Иду в Рим, чтобы снова распятыся,— ответил ему Господь и стал невидим. Изумленный Апостол понял, что Христос, страдающий в рабах Своих, как в Своих действительных членах, хочет и в его теле пострадать в Риме. Поэтому он опять возвратился к верным и был взят воинами на смерть»⁴. Ответ Господа не предполагал и тени насилия над свободной волей Своего ученика. И вместе с тем в этом ответе Божественное желание синергийного единства проявилось так недвусмысленно, что отказ от мученичества был бы равен предательству Христа.

Слова Господа Христа о том, что *верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит* (Ин. 14, 12), со всей справедливостью можно отнести к принципу синергии, действующему во святых мучениках, ибо чудо свидетельства о Христе даже до смерти несоизмеримо выше

³ Фелицитата и Перпетуя // <http://adamovka.ru/saint/?id=2046>.

⁴ *Димитрий Ростовский, свт.* Житие, подвиги и страдание святого славного и всехвального верховного апостола Петра // <http://www.idpr.ru/zhitiya-svyatih-lib620>.

любого другого образа подвижничества и исповедничества. И если «быть узником ради Христа славнее, чем быть апостолом, учителем и благовестником»⁵, то насколько славнее пройти путь Христов до конца и максимально уподобиться Ему в Его Страстях. «Для меня доблестнее терпеть зло за Христа, чем принимать от Него почести. Это — великая честь, это — слава, выше которой нет ничего»⁶. При закате своей земной жизни, отдаваемой за Христа, мученик, часто еще прежде разделения души с телом, успевает озариться не вечерним Божественным светом и получить залог вечной жизни. «Если умрешь за Христа,— говорит святитель Василий Великий,— не будешь побежден, но тогда-то и одержишь победу самую совершенную, до конца сохранив в себе истину непоколебимую и дерзновение за истину неизменным. И перейдешь от смерти к вечной жизни, от безчестия у людей к славе у Бога, от скорбей и мучений к миру, вечному упокоению с Ангелами»⁷.

Объяснение антиномии превосходства страдания и смерти над торжеством и жизнью таится в крестовоскресном подвиге Самого Спасителя, ведь главным делом воплотившегося Господа был Его голгофский кенозис. *Но на сей час Я и пришел* (Ин. 12, 27),— молитвенно обращается Христос к Отцу накануне распятия, указывая таким образом, что смысл Его истощания (кенозиса) коренится в нашем искуплении через смерть на Кресте и последующем Воскресении. В этом контексте Спаситель воспринимается как мученический первообраз, как Протомученик, как Тот, без подвига Которого победоносный девиз христиан — *semper*

⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Ефессянам. Беседа восьмая // http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/zlatoust/tom_11_1/txt08.html.

⁶ Там же.

⁷ *Василий Великий, свт.* Слова подвижнические. О подвижничестве. Предначертание подвижничества // http://hesychia.in.ua/bas_asc.htm#plan.

est sanguis christianorum⁸ — стал бы пустой и горделивой декларацией. Таким образом, синергия в мученичестве должна пониматься не просто как особая помощь от Бога, но как вхождение в крестовоскресное таинство домостроительства, осуществленное воплотившимся Богом Словом, Который *Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2, 18).

Итак, для приближения к тайне мученичества необходимо подробно рассмотреть его объективную и субъективную стороны, то есть соответственно Божественное и человеческое начало, а затем попытаться увидеть ту неуловимую грань, которая разделяет и одновременно соединяет то и другое.

Любое мученичество за Христа является иконой страданий Самого Спасителя. Поэтому все основные черты мученического подвига, о которых пойдет речь ниже, восходят к своему голгофскому первообразу и если могут стать отчасти понятны, то только через него и после него. Через него — ибо нигде наше человечество так не проявило свою реальность, как в Страстях Христовых. После него — ибо в первообразе есть нечто, парадоксальным образом уступающее тому, что мы иногда встречаем в его иконичных повторениях — в страдающих по Его образу христианах. Речь идет о страхе, проявленном Спасителем во время гефсиманского борения, и о его отсутствии у сотен и тысяч Христовых свидетелей, включая немощных жен, старцев и детей. Однако именно немощь предсмертного борения Христа и стала причиной ее отсутствия у Его последователей. Для того чтобы разрешить это кажущееся недоумение, необходимо вспомнить о том, какую именно человеческую природу воспринял в Свою Ипостась Сын Божий. Выражением общепринятого святоотеческого взгляда по этому вопросу является учение преподобного Иоанна Дамаскина о так

⁸ Кровь христиан есть семя (лат.).

называемых природных, или непорочных, страстях. По его мнению, Христос воспринял полноценную человеческую природу, включая ту объективную поврежденность, которой подвергся человек после грехопадения в рай, но исключая первопричину повреждения, которая, будучи внесена в нас дьяволом, именуется грехом в собственном смысле. Далее святой отец приводит пример воспринятых Спасителем непорочных страстей, свойственных также и всему человеческому роду. «Естественные же и безупречные страсти суть не находящиеся в нашей власти,— те, кои привзошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, каковы — голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от коей — пот, капли крови, помощь от ангелов ради слабости природы и подобное, что по природе присуще всем людям»⁹. Это та самая естественная страстность, которую, по слову святого Максима Исповедника, Бог допускает в падшее по своей свободной воле человеческое естество во избежание его абсолютной деградации, в обнаружение несостоятельности греховного вектора бытия и, наконец, для наказания человека.

В отношении страстей Христа и последующего мученического подвига, претерпеваемого ради Него, у преподобного Иоанна Дамаскина находим очень важное утверждение. «Христос все воспринял, чтобы все освятить. Он подвергся искушению и победил, чтобы нам приготовить победу и дать природе силу побеждать противника, дабы естество, некогда побежденное, победило победившего некогда посредством тех нападений, посредством коих само было побеждено»¹⁰. Таким образом, непорочная тленность Спасителя, посредством которой Он принимает смерть, становится орудием уничтожения не только греха как такового, но в конечном

⁹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 185.

¹⁰ Там же.

счете и самой себя. Святитель Афанасий Великий, polemизируя с арианами, избравшими гефсиманское борение одним из поводов низведения Логоса до уровня творения, защищал как истинность человеческой немощи Христа, так и истинность Его Божества, без которых мужество мучеников стало бы невозможным. Бог «Свою волю срастворил человеческою немощью, чтобы, и сие также уничтожив, снова соделать человека не боящимся смерти. Вот подлинно необычайное дело! Кого христоропцы почитают говорящим по боязни, Тот мнимою боязнию соделал людей отважными и небоязненными. И блаженные апостолы после Него вследствие этих слов столь начинают презирать смерть, что не обращают внимания на судей своих, но говорят: *повиноватися подобает Богу паче, нежели человеком* (Деян. 5, 29). Другие же святые мученики до того простирали небоязненность, что скорее можно было почитать их преходящими в жизнь, нежели претерпевающими смерть. Итак, не являли несообразность — удивляться мужеству служителей Слова и приписывать боязнь Самому слову, силою Которого и они презирали смерть? Самою твердою решимостью и мужеством святых мучеников доказывается, что не Божество имело боязнь, но нашу боязнь отъял Спаситель. Ибо как смерть привел в бездействие смертью и все человеческое — Своим человечеством, так и мнимою боязнию отъял нашу боязнь и соделал, что люди не боятся уже смерти»¹¹. В более лаконичной форме эта мысль содержится в выражающем основу нашей веры Пасхальном тропаре. Жизнь, дарованная «гробному» Адаму и его потомкам, должна пониматься не только в пределах достижения афтарсии (греч. «бессмертие»), но в своем высшем, абсолютном значении максимального уподобления Дарующему ее. Тот, Кто однажды облек падшего Адама в «кожаные ризы», теперь принимает эти ризы на Себя Самого, оставаясь тождественным Адаму во

¹¹ Афанасий Великий, *свт.* Творения: В 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 440.

всем кроме греха. Облачается же Он в них не ради сокрытия в их грубых изгибах Своей Ипостасной светозарности (что было лишь временным явлением и непостижимой тайной домостроительства), но чтобы разделить с падшим Адамом совлечение этого смертного одеяния и сооблечься с ним в ризу нетления и Божественной славы.

Как справедливо замечает святитель Феофан (Быстров), «отцы Церкви не только не находили предосудительного в том, что Спаситель испытывал чувство боязни перед Своей смертью, но, наоборот, находили это проявление человеческой немощи в Нем, при условии правильного понимания этой немощи, имеющим глубокое значение. Спаситель, по их учению, в числе других немощей человеческих воспринял на Себя и эту человеческую немощь, во-первых, для того, чтобы показать действительность Своей человеческой природы, и, во-вторых, для того, чтобы препобедить эту немощь в человеческой природе»¹². Правильное же понимание проявления природных страстей во Христе предполагает прежде всего Божественную святость, в силу которой Его следование неукоризненным страстям не было греховным, а также добровольность их восприятия, в отличие от всего человеческого рода, для которого томление под оброками греха стало естественным и закономерным состоянием. В противном случае следовало бы поставить знак равенства между кровавым потом Учителя и показательным сном учеников и, более того, отнести укор Христа к Нему Самому, ведь и то и другое относится к неукоризненным страстям человеческой природы. Обращение к «Точному изложению Православной веры» рассеивает последние сомнения по этому вопросу. «Естественные страсти наши были во Христе, без всякого сомнения, и сообразно с естеством, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти испытать то, что было

¹² Феофан (Быстров), *свт.* Творения. СПб., 1997. С. 486–487.

ей свойственно; а превыше естества потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не созерцается ничего вынужденного, но все — как добровольное. Ибо, желая — Он алкал, желая — жаждал, желая — боялся, желая — умер»¹³.

Итак, преображенная во Христе человеческая природа получила Божественную силу сокрушать тиранию диавола посредством немощи, добровольно и икономично допущенную в Себя Спасителем и преодолевшему ее в Своих страстях. И самым зрелым плодом Христовой победы являются святые мученики. «А что Он действительно препообедил эту немощь человеческой природы, ничто так не доказывает это, как страдания святых мучеников за Христа. Они страдали за Христа Спасителя и шли на смерть за Него не только без всякого страха, но и с великой радостью. И причина этого бесстрашия и этой радости их заключалась в том, что с ними соприсутствовал во время их страданий невидимо Сам Христос Спаситель и помогала им благодать Святого Духа»¹⁴.

Что же касается субъективной стороны мученического подвига, то усвоение Божественной благодати, даруемой при восприятии мученического венца, предполагает соответствие евангельскому образу человека, открытому Спасителем. Но прежде раскрытия основных свойств этого образа следует отметить, что мученичество является хотя и весьма похвальным, но вовсе необязательным для спасения подвигом. Будучи пределом дерзновения пред Богом, оно преодолевает границы естества и в этом смысле становится достоянием избранных из избранных. Именно поэтому мы видим такое понимающе-снисходительное отношение Церкви к падшим во времена гонений. Так, 11-е правило I Вселенского Собора подчеркивает особую икономию,

¹³ *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 186. (Кн. 3, гл. 20).

¹⁴ *Феофан (Быстров), свт.* Указ. соч. С. 487.

проявленную отцами Собора по отношению к отпадшим от Церкви без принуждения при условии их искреннего и глубокого покаяния. «Об отступивших от веры, не по принуждению, или не по причине отъятия имений, или опасности, или чего-либо подобного, как то случилось в мучительство Ликиниево, собор определил являти милость им, аще и не суть достойны человеколюбия»¹⁵. С другой стороны, при всей своей сверхъестественности мученический подвиг никогда не был замкнут сам на себя, но воспринят Церковью как образец истинно христианской жизни. «В этом смысле мученичество есть общий жребий всех спасающихся в Церкви во всякое время. Неизбежность и общеобязательность мученической формы жизни составляет основную тему нравственно-аскетического учения Библии, святых отцов, пастырей и учителей Церкви»¹⁶. Именно поэтому наряду с мученичеством в строгом смысле появляется так называемое бескровное мученичество монашества, с самого своего зарождения явившееся подражанием мученичеству на крови и по окончании эпохи гонений как бы заменившее его оскудевший лик. «Хотя не время теперь мученичеству,— говорит преподобный Ефрем Сирин,— сделаемся мучениками в совести, восстанем против диавольских умыслов смиренномудрием, терпением, любовью к Богу и к ближнему, угождением друг другу ради Бога во исполнение заповедей Спасителя»¹⁷. Мученичество явилось и до сих пор остается камертоном истинно христианской жизни для Церкви во

¹⁵ Правила Святой Православной Церкви с толкованиями епископа Никодима (Милоша): В 2 т. Т. 1. М.: СТСЛ, 1996. С. 213–214. (11-е правило I Вселенского Собора).

¹⁶ *Вениамин (Милов), еп.* Божественная любовь. Саратов, 2011. С. 354.

¹⁷ *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 2. На слова, сказанные Господом: В мире скорбни будете (Ин. 16, 33),— и о том, что человеку должно быть совершенным // <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/06e/efrem/sirin2/57.html>.

всей ее полноте. Пребывая на вершине церковного почитания, оно воодушевляет к восхождению от славы в славу каждого члена Церкви.

Возвращаясь к рассмотрению субъективной стороны мученического подвига, необходимо заметить, что при всей антиномичности мученического подвига неотъемлемым и главным условием его совершения является вовлеченность в Церковь, в одинаковой степени необходимая для исполнения любой евангельской добродетели. Ведь без реальной причастности Спасителю, доступной только в Церкви, мученичество оканчивается либо трагическим поражением, либо мимикрией под мученичество.

Подходя с этим критерием к феномену мученичества, мы неизбежно встречаемся с рядом затруднений. И первым из них следует назвать проявление мужества и жертвенности вне христианского контекста. Такое «мученичество» может иметь нравственную, педагогическую ценность, однако, как бы ни было оно выразительно, *sub specie aeternitatis*¹⁸ оно представляется, как минимум, бесплодным, ибо все «не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией тоже не дает»¹⁹. При более пристальном взгляде на нехристианское подвижничество в его основе обнаруживается духовная первопричина, и чем выше подвиг, тем более религиозно окрашенной будет мотивация его совершения. В конечном счете лжемученичество коренится в демоническом служении и порабощении страстям.

Более сложной проблемой представляется мученичество во имя Христа, совершаемое в состоянии вражды с Церковью. Здесь очень важно подчеркнуть, что истинное мучени-

¹⁸ С точки зрения вечности (*лат.*).

¹⁹ *Серафим Саровский, прп.* О цели христианской жизни // http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/otche_nash/mitropolit_veniamin_molitva_gospodnya_11-all.shtml.

чество является достоянием одной лишь Церкви, и именно Церкви, основанной Христом. Любое уклонение из спасительной церковной ограды, будь то ересь, раскол или откровенное богоотступничество, лишает мученического венца стремящихся к нему и превращает истинное мученичество в религиозный фанатизм. Более того, мученичество, претерпеваемое в недрах ереси или раскола, как правило, приводит к своей противоположности. Потенция раздражительной силы души, заложенной Богом в человека для активного сопротивления демоническому миру, а после грехопадения и для мученической борьбы за веру, может изменить свое направление и обернуться страстью тирании, нередко направляемой вместо источника зла на носителей истинного блага, то есть на чад Церкви. Как замечает протоиерей Александр Шаргунов, «религия Бога любви может вызывать самую великую ненависть»²⁰. Самым грандиозным прецедентом описанной духовной метаморфозы XX века стал геноцид православных сербов, осуществленный хорватскими католиками при непосредственном участии руководства Ватикана и покровительстве фашистского оккупационного режима. Итальянский историк и католик по вероисповеданию Марк Аурелио Ривели в своей книге «Архиепископ геноцида» приводит документально подтвержденные сведения о том, что «все подразделения войск усташей располагали католическими священниками. Определенные из них, носящие рясы, принимали непосредственное участие в операциях по этническим чисткам и истреблениям. Другие же ограничивались одобрением этноконфессиональной резни “во имя Божие”»²¹. Главным же покровителем

²⁰ *Шаргунов А, прот.* Между толерантностью и любовью // <http://www.russsdom.ru/node/5729>.

²¹ *Ривели Марк Аурелио.* Архиепископ геноцида. Монсеньор Степинац, Ватикан и усташская диктатура в Хорватии 1941–1945. М., 2011. С. 8.

беспрецедентного в христианской среде беззакония был примас Хорватии монсеньор Алоизий Степинац, вошедший в историю хорватского государства с именем национального героя и «мученика коммунистического режима». В том, что данная ситуация является не случайным стечением обстоятельств, но закономерным проявлением вышеописанного духовного закона, мы убеждаемся при обнаружении еще более невероятного факта. А именно: 2 октября 1998 года во время пастырского визита в Хорватию папа римский Иоанн Павел II причислил кардинала-палача Алоизия Степинаца к лику блаженных Католической Церкви. Таким образом, в сознании десятков тысяч католиков мученики и их палачи поменялись местами. «Что общего у благого Христа с тем монструозным и кровавым чудовищем, которое как по числу жертв, так и по разнообразию примененных методов мучений многократно превзошло и превысило все то, что натворила испанская инквизиция?!»²² — замечает епископ Артемий (Радосавлевич) в отношении «христианских» исполнителей геноцида. Нечеловеческая жестокость, обнаружившая себя при исполнении государственного заказа по истреблению хорватами братского сербского народа, настолько превзошла все мыслимые границы, что заставила содрогнуться даже гитлеровские оккупационные войска. Объяснение такой сверхъестественной агрессии — в причастности ее носителей к ереси, которая, в свою очередь, настолько сильно поражает человека, что не оставляет ему шансов на спасение даже в случае мученической кончины. «Не могут пребывать с Богом не восхотевшие быть единомышленными в Церкви Божией: хотя бы они, быв преданы мукам, сгорели в пламени... или испустили дух свой, будучи брошены на снесь зверям, однако и это не будет для них венцом веры, но

²² Артемий (Радосавлевич), еп. Предисловие // Ривели Марк Аурелио. Архиепископ геноцида. Монсеньор Степинац, Ватикан и усташская диктатура в Хорватии 1941–1945. М., 2011. С. 4–5.

будет наказанием за вероломство,— не будет славным окончанием благочестивого подвига, но исходом отчаяния»²³. Как и грех ереси, «грех раскола не смывается даже мученической кровью»²⁴. С проблемой почитания лжемучеников Церковь регулярно встречается на протяжении всей своей истории, но алгоритм отношения к лжемученикам и их поклонникам был определен еще в IV веке на Лаодикийском Соборе 343 года. В случае пролития лжемучеником крови Церковь проявляет сугубую бдительность и запрещает какое бы то ни было его почитание под угрозой отлучения. Девятое правило Лаодикийского Собора предписывает временно отлучать от причастия посещающих еретические мартирии и кладбища, на которых нередко происходило прославление лжемучеников. Епископ Никодим (Милош) уточняет, что «еретики, особенно монтанисты и фриги, имели своих мучеников за веру, совершали их поминовение на кладбищах и в честь их строили храмы. Правило запрещает православному участвовать в этих поминовениях»²⁵. Правило 34 того же Собора прямо говорит о полной безблагодатности лжемучеников-еретиков и предпочитающих их истинным мученикам Христовым ставит перед угрозой анафемы.

Важная и актуальная во все времена тема лжемученичества заслуживает сегодня особенного внимания в связи с появлением теории «экуменизма мученичества». Избрав поводом к ее распространению общемировую тенденцию по дискредитации христианства, идеологи экуменизма намеренно расширяют понимание мученичества до пределов, нередко выходящих за рамки Православия. Последнее громкое заявление о значимости «экуменизма мученичества» было сделано в рамках аудиенции, данной новоизбранным римским

²³ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 11. Кн. 1. Беседа 11 // http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z11_1/Z11_1_11.htm.

²⁴ Там же.

²⁵ Правила Святой Православной Церкви... Т. 2. С. 85–86.

понтификом президенту Совета Евангелической Церкви Германии Николаусу Шнайдеру. В частности, было заявлено, что «кровь, пролитая мучениками, создает глубокие узы между разными христианскими конфессиями в свете их общего свидетельства Христу»²⁶. Впрочем, толерантная логика «экуменизма мученичества» позволяет выйти далеко за пределы христианства и достигать все новых и новых горизонтов столь же ложной любви.

Зеркально противоположным вышеописанному лже-мученичеству является подвиг мучеников за Христа, не воспринявших благодать крещенской купели, то есть формально стоящих за пределами Церкви. Ситуация обычная в условиях гонений первых трех веков, а в странах с доминирующим языческим сознанием — до сих пор. История Церкви знает примеры стремительного и неполного по форме крещения в случае смертельной угрозы, например песком при отсутствии воды²⁷. Потенциальная возможность предательства и связанная с этим вечная гибель оправдывала принятие крещения в экстремальных условиях, но удивительнее другое: нередко это крещение становилось причиной принятия новопросвещенными и второго крещения — крещения кровью. Таким образом, иорданское крещение служило ступенью к восхождению на крещение по образу распятия Спасителя, которое святитель Николай Сербский назвал голгофским крещением. Именно о таком крещении прикровенно сказал Господь Своим будущим Апостолам: *чаши Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься* (Мф. 20, 23).

Однако, в силу разных обстоятельств, пламенно верующие во Христа далеко не всегда имели возможность принять даже ущербное по форме иорданское крещение, и в этом слу-

чае воду заменяла их собственная кровь, а Символ веры — мужественное исповедание истинного Бога перед мучителями. Там, где исповедник восходил к непосредственному подражанию голгофскому крещению Спасителя, отпадала нужда в традиционной крещальной символике, необходимой как раз для мистического вхождения в реальность первообраза. Таким образом, с самых первых дней своего существования Церковь знает два крещения и второе почитает истинным вне зависимости от совершения первого. «И некоторые из бывших язычников, не крещенных водою и Духом, принимали мученичество за Христа и крестились кровью, и крещение их принято как полное и действительное»²⁸. Более того, крещение кровью не только вводит божественных ревнителей в Церковь, но и открывает им путь на небо, и поэтому оно намного превосходит первое, поэтому «первое крещение — водою и Духом — заповедано нам, а второе — собственной кровью — дано как выбор»²⁹. С другой стороны, жития святых мучеников содержат немало примеров внезапного духовного прозрения, так что путь к мученичеству, продленный у некоторых на целые годы, иногда проходит за очень короткий срок. Пламенная любовь к внезапно открывшемуся Спасителю иногда сужает длительный подготовительный период до нескольких мгновений. Этим путем вошли в рай благоразумный разбойник Рах, севастикийский мученик Аглай, эфесский комедиант-мученик Порфирий, святой мученик Вонифатий, святой мученик Омир Иерусалимский и многие, многие другие.

Однако этим таинство мученичества не исчерпывается. Церковь знает также множество примеров ветхозаветного мученичества, претерпеваемого за истинного Бога и соблюдение Его закона. Факт ветхозаветного мученичества становится еще

²⁶ Русская служба Радио Ватикана // http://ru.radiovaticana.va/m_articolo.asp?c=681076.

²⁷ См.: *Иоанн Мосх, прп.* Луг духовный. Сергиев Посад, 1915. С. 207.

²⁸ *Николай Сербский, свт.* Верую. Вера образованных людей // http://azbyka.ru/otechnik/?Nikolaj_Serbskij/veruju-vera-obrazovannykh-ljudej.

²⁹ Там же.

более загадочным, если принять во внимание тот критерий церковности, о котором было сказано выше. При вспоминании подвигов ветхозаветных мучеников, лишенных новозаветной благодати, неизбежно возникает вопрос: где же черпали силы эти во многом не уступающие мужеству христиан древние ревнители? На первый взгляд, их подвиг невозможно объяснить ни подражанием Христу, ни причастностью к Церкви. Если мученический подвиг пророков может быть рассмотрен как проявление особой благодати, данной им для свидетельства о едином истинном Боге и Его непреложных заповедях, то мученичество других ветхозаветных праведников предстает непостижимой тайной.

Пристальное внимание святых отцов привлекал подвиг святых мучеников Маккавеев. По поводу этих ревнителей святитель Феофан (Быстров) замечает, что, как и Пророки, «они жили еще до пришествия Христа Спасителя на землю и до крестных страданий Его, когда Он еще не был прославлен и Дух Святой еще не сошел на Апостолов, а через них и на всех людей. По-видимому, по отношению к ним не могло быть и речи о той благодатной помощи, которая сообщалась во время страданий новозаветных мучеников»³⁰. Священное Писание также не дает прямого ответа на вопрос об источнике сверхъестественного мужества Маккавеев: предстоя Антиоху Епифану, мученики говорят о том, что страдают *за досточтимые и святые законы* (2 Мак. 6, 28) истинного Бога, Который силен их воскресить в последний день (см. 6–7 гл.). Истинную причину ветхозаветного мученичества указывает в своем 16-м Слове святитель Григорий Богослов. «Соделавшись мучениками прежде Христовых страданий, чего не совершили бы они, подвергшись гонению после Христа и став подражателями Его за нас смерти? И без такого образца показав столько доблести, не оказались ли бы они еще более мужественными, если бы страдали, взирая на

³⁰ Феофан (Быстров), *свт.* Указ. соч. С. 488.

пример Христов? Но есть также таинственное и сокровенное учение (весьма вероятное для меня и для всякой боголюбивой души), по которому из достигавших совершенства прежде пришествия Христова никто не достигал сего без веры во Христа. Ибо Слово хотя ясно открылось уже впоследствии, в определенное время, однако же умам чистым было ведомо и прежде, как показывают многие прославленные до Христа»³¹.

Эту же мысль мы находим у святителя Иоанна Златоуста. Святой отец обличает тех христиан, которые приносили мученический подвиг Маккавеев, «говоря, что они пролили свою кровь не за Христа, но за закон и за писание закона, будучи заколоты за свиное мясо» («Об Елеазаре и семи отроках»). «Я настолько не отказываюсь считать их наряду с остальными мучениками, что даже объявляю их более блестящими. Они подвизались тогда, когда еще не были сломаны медные врата, не снят был железный засов, когда еще грех властвовал, проклятие процветало, крепость диавола стояла и жесток был еще путь такой добродетели. Теперь даже совершенные отроки и много нежных девиц и незамужних всюду во вселенной вооружились против власти смерти; а тогда, до пришествия Христа, даже праведники сильно трепетали»³². Приоткрывая тайну подвига святых Маккавеев, святитель использует образ утренней зари, приближающей к созерцанию восходящего солнца и дающей силы преодолеть страх смерти. «Сам Петр так боялся смерти, что не перенес угрозы даже привратницы, — потому что страшна она была и недоступна, еще не были усечены ее жилы, ни могущество ее не было уничтожено. Но, однако, эти [Маккавеев] преодолели и побороли ее, когда веяло таким

³¹ Григорий Богослов, *свт.* Собрание творений: В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 295.

³² Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. 12. Ч. 1. Беседа 11 // http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z12_1/Z12_1_45.htm.

страхом от нее. Так как имело уже взойти Солнце правды, то что днем бывает, и тогда произошло. Как для нас является светлое утро, когда еще не явилось даже солнце, когда еще не видны бывают лучи, а свет лучей осиявает вселенную издали,— так и тогда произошло. Так как имело прийти Солнце правды,— тьма робости наконец уничтожилась, хотя Он и не присутствовал еще по плоти, а был вблизи, в преддверии, и уже касался самых вещей»³³. Итак, верой провидя грядущего Мессию, ветхозаветные мученики своим подвигом таинственно предобразили Его Крестный подвиг и таким образом предвосхитили славу новозаветного мученичества за Христа.

Кроме причастности к Церкви, как главного и общего условия восприятия мученического венца, необходимо остановиться и на других не менее важных аспектах субъективной стороны мученического подвига. И первым из них следует назвать добровольность его восприятия. Оглядываясь на массовый характер репрессий, пережитых Русской Церковью в прошедшем XX столетии, становится понятно, что далеко не каждое убийство за Христа открывает новую страницу в церковном мартирологе. «Мучеником делает не только смерть, но душевное расположение»³⁴,— свидетельствует святитель Иоанн Златоуст. И определять вектор этого душевного расположения человек волен в самой безвыходной ситуации, даже в том случае, когда угроза смерти предстанет перед ним со всей внезапностью и неотвратимостью. «И ограбление, и избиение, и бесчестие — может быть для тебя источником озлобления и разорения душевной жизни. И тогда злодеяние разбойника будет для тебя злом. Но то же ограбление, и избиение, и бесчестие,— хотя они и злые деяния, взятые сами по себе и в отношении злой воли, их совершившей,— но для тебя они могут быть источником великого

³³ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. 12. Ч. 1. Беседа 11.

³⁴ *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. СПб., 1896. Т. 2. С. 732.

блага, коль скоро ты переживёшь их во благо своего спасения, с терпением, неосуждением, всепрощением... Вот почему святые мученики говорили: "Вы можете убивать нас, но не можете сделать нам зла"»³⁵. Подобное отношение к смерти наделяет мучеников Божественным свойством обращения зла во благо в столь сильной мере, что некоторые из них буквально жаждали мученической кончины во имя Христа. Так, святые мученицы Марфа и Мария, увидя в окно проезжавшего мимо языческого военачальника, объявили себя христианками³⁶. Они не ограничились простым исповеданием Христа, но стали буквально провоцировать мучителя на арест и последующую за ним казнь. От пламенного желания мученической кончины не смог отказаться и их младший брат — святой отрок Ликарион. Он также вышел навстречу язычнику и намеренно исповедал перед ним свое христианское имя, после чего был распят и усечен мечом.

Истинный свидетель Христов не может уподобиться Спасителю, добровольно отдающему Свою душу для спасения мира (см.: Ин. 10, 18), если его жизнь будет отнята без его желания и тем более вопреки его воле. В случае же колебания перед угрозой смерти и неготовности пронести мученический крест до конца Церковь советует по возможности избегать мучений. Этим оправдан общий закон мученичества: «щадя гонителей и немощных, не выходить на подвиг самовольно, но выйдя — не отступать, потому что первое — дерзость, а второе — малодушие»³⁷. Насколько важен этот духовный закон, показала эпоха гонений и связанная с ней трагедия предательства Христа, о чем мы уже упоминали выше.

Пройти царским путем между дерзостью и малодушием помогает мученику смирение. По общему мнению святых

³⁵ *Свенцицкий В., прот.* Диалоги. О Промысле и свободе воли // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=156>.

³⁶ Память 6 февраля.

³⁷ *Григорий Богослов, свят.* Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 57.

отцов, смирение — самое надежное средство спасения, а его отсутствие — залог гибели. Как и любой подвиг, мученичество за Христа может быть отравлено страстью гордыни, и в этом случае подвижник не достигнет возжеланной спасительной цели. В ситуации мученичества, когда человек стоит на грани жизни и смерти, эта страсть чревата непоправимыми последствиями: несостоявшееся мученичество может окончиться вечной гибелью. Поэтому смирение является не просто важной, но существенно необходимой добродетелью вступающих на стезю мученического подвига. Приведем весьма ценное свидетельство из писем священномученика Василия (Соколова), опытно удостоверившегося в значении этой добродетели. За две недели до расстрела в своем письме к духовным чадам отец Василий писал: «Очевидно, что с того момента, когда арестованный человек оказывался во власти коварных, злобных и жестоких людей, полагаться на свою силу, на свой разум и мужество было уже нельзя. Гонители — это слуги самого дьявола, люди, вручившие себя его злой воле, и через них сам дьявол мог воздействовать на гонимых. Человек в тюрьме становился совершенно беспомощным перед прямым духовным давлением зла, которое дьявол осуществлял через своих служителей. Подавляющим было даже не столько физическое воздействие, сколько тот ужас, который исходил от этих людей. И не сами они были столь страшны, но то, что стояло за ними. В таких условиях, когда арестованный реально осознавал свое истинное положение, ему, конечно, ничего иного не оставалось, как только смиряться. Человек, понявший, что он не имеет собственных сил сопротивляться, всем своим существом обращается только к Богу. И тогда он получает укрепление. Благодать Духа Святого нисходит, вселяется в душу и дает возможность устоять там, где человеческими силами выдержать невозможно. Свершается чудо Божие»³⁸.

³⁸ Письма сщмч. Василия (Соколова) // <http://www.russian-inok.org/page.php?page=tema1&dir=tema&month=1007#local32>.

Однако описанный опыт смирения ни в коем случае не означает пресмыкательства перед гонителями и не допускает компромисса со злом. Священномученик Василий ясно указывает на различие между истинным смирением, основанным на Божественном умирении, и тем малодушным смиренничеством, которым ради земной, скоропреходящей выгоды можно оправдать самое откровенное богоборчество. «Устоявшие мученики смирялись перед гонителями, конечно, не в том смысле, что уступали и угождали следствию. Смирение проявлялось иначе. В сознании мученика при реальной угрозе смерти вся жизнь его начинала восприниматься по-новому. Возникало ощущение незаконченности дела своей жизни, чувство своей греховности, признание недостойности и незаслуженности каких-либо плат будущей жизни. В покаянном самоукорении человек оставлял всё и вся и ни за что земное уже не держался, ничего не ждал в этой жизни, ничто не имело для него значения кроме веры, кроме Христа. И тогда он становился готовым к мученичеству. Тогда человек был даже спокоен. Когда человек оставлял все, кроме Христа, то враги сами от него отступали, потому что он становился для них в некотором роде неуязвим. Таких людей не удавалось сломить, и следствие перед ними было бессильно. Это тот феномен, когда, как и в древности, пытки не были вполне чувствительны для таких людей. Господь ставил определенный предел того, что человек может вынести. Дальше мучения уже теряли свою силу»³⁹.

Смирение же перед злом, напротив, духовно порабощает христианина и таким образом лишает его возможности пойти на мученический подвиг. Византийский хронист Феофан Исповедник оставил в своей «Летописи» яркий пример такого предательского компромисса и последующего за ним поражения. Речь идет о константинопольском патриархе Константине II, подчинившемся вероломной политике

³⁹ Там же.

императора-иконоборца Константина Копронима. После публичного отречения от почитания икон и кощунственного нарушения монашеских обетов патриарх был сослан, но вскоре возвращен для дальнейшего поругания. Вот как об этом пишет Феофан: «Тиран Константин так жестоко избил его, что он не мог ходить на ногах своих, потому царь приказал его нести на носилках и посадить на приступках Великой церкви. При нем находился секретарь с томом бумаги, в котором описана вина его. Весь народ из города по повелению царя был тут собран зрителем; бумаги читались во услышание всего народа; по прочтении каждой главы секретарь бил его в лицо, в присутствии и при глазах патриарха Никиты, который сидел на престоле своем. Потом подняли Константина, поставили прямо на амвон; Никита взял бумаги, послал епископов снять с него омофор и предал его проклятию, и, назвавши его скотиопсин (помраченным), вытолкали его в спину из церкви. В тот же день на ипподроме выдергали ему ресницы и брови, выдергали всю бороду и все волосы с головы; потом одели в шелковый без рукавов мешок, посадили на осла наизворот оседланного, за хвост которого он должен был держаться, и вели его чрез малый на великий ипподром, и весь народ и все стороны смеялись и плевали на него... Когда он был посреди двух сторон зрителей, то все сошли с мест своих, плевали на него и бросали пылью. Приведши его к месту, сбросили его с осла и топтали шею его. Потом посадили пред народом, и он должен был слушать от них насмешки и ругательства, пока кончились игры. В августе месяце царь послал к нему патрициев спросить: что ты думаешь о нашей вере и о соборе, который мы созывали? Он, потерявшись в уме, отвечал: ты прекрасно веруешь и прекрасно созвал синод, а чрез это надеялся он опять снискать его благоволение, но посланные прямо сказали ему: мы только и хотели слышать это из скверных уст твоих; теперь ступай во тьму кромешную, под анафему. По

сему приговору он был обезглавлен на Собачьей площадке. Голову его, привязанную за уши, повесили в Милии на три дня для показания народу, а тело, привязавши к веслу, повергли вместе с насильственно умершими. Чрез три дня туда же бросили и главу его»⁴⁰. Таким образом, лжесмирение, проявленное патриархом перед императором-гонителем, не только не избавило его от мук и позора, но и лишило его блаженной христианской кончины.

Одержанное мучеником духовной победы немислимо также без любви к Богу. Горнило испытаний, сквозь которые Господь судит пройти тому или иному мученику, является своего рода лакмусовой бумагой, выявляющей обилие или, напротив, недостаток истинной Божественной любви. Анализируя многочисленные жития святых мучеников, епископ Вениамин (Милов) свидетельствует, что «огненная любовь к Богу во Христе, питая страстотерпцев, хранила их от злобы против мучителей. Она побуждала их забывать "о ранимом теле и осуждении на смерть" и превращала для них "хождение по горячим углям" в шествие по росе. Ею уязвляемые, они терпели "язвы и болезни от огня", тягость лютых мучений. Иные из них "обесчувствовались к ощущению телесных поранений и болезней" и чрез то сберегали в себе неокраденный дух и огненные крылья к небу»⁴¹.

Смирненное, добровольное и любовное принятие смерти за Христа неразрывно связано с жертвенным самоотречением мученика. Ведь, идя на смерть, он отдает самое дорогое, что у него есть, — самого себя. Однако достичь этой высшей ступени самоотречения можно лишь в том случае, если христианин стал мучеником в борьбе с грехом, если прежде он умер для себя и для мира. Иными словами,

⁴⁰ Феофан Исповедник, *прп.* Летопись // http://krotov.info/acts/08/3/feofan_06.htm.

⁴¹ Вениамин (Милов), *еп.* Указ. соч. С. 366.

путь к мученичеству начинается с бескровного мученичества аскета. Пограничное состояние между самоотречением подвижника и самоотречением мученика хорошо отражено в диалоге святителя Василия Великого с императором Валентом. Перечислив различные виды наказаний, которыми можно было пресечь деятельность великого ревнителя Церкви, включая также и смерть, император увидел с его стороны полное к ним безразличие: «Как же это, почему тебя не трогают эти угрозы? — На это святой отец ответил: — Потому что не боится отобрания имущества тот, кто ничего у себя не имеет; разве что потребуешь от меня моей простой одежды и тех немногих книг, из которых состоит все мое имущество. Что такое изгнание — я не могу понять, потому что не связан ни с каким местом; и то, на котором живу теперь, не мое, и всякое, куда меня ни кинут, будет мое место. Лучше же сказать, всюду Божие место, и я буду везде странником и пришельцем. А истязания тела? Что они у меня могут взять, когда нет у меня даже и тела (оно тоже Богу принадлежит)? Смерть же для меня благодетельна, она скорее пошлет меня к Богу, для Которого я живу и тружусь, для Которого большею частью себя самого я уже умер и к Которому давно стремлюсь...»⁴².

Весьма немногие решаются посвятить Богу всю свою жизнь, но еще меньше тех, кто способен отдать Ему свою смерть. И если посмотреть на это посвящение сквозь призму евангельской аксиологии, согласно которой «все сокровища земного шара и вся вселенная не стоят одной души христианской»⁴³, то мы увидим в нем ярко выраженный жертвенный мотив. Более того, в мученическом восхождении по ступеням самоотречения стирается грань между

⁴² Григорий Богослов, *свт.* Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // <http://predanie.ru/lib/book/read/67845/#toc47>.

⁴³ Житие и поучения иеросхимонаха Анатолия (Зерцалова). М., 1994. С. 319.

приносящим и приносимым, так что «закалаемый за Христа самого себя священнодейственно приносит в жертву»⁴⁴. Бесценное свидетельство о таком священноприношении мы находим в «Письме к Немезиану и другим, сосланным на рудокопни» священномученика Киприана Карфагенского. Утешая ссыльных христиан, он прибегает к сотериологической символике. В его видении, ссылка в золотоносные рудники таинственно указывает на ценность ссыльных, ибо они стали золотыми и серебряными сосудами Бога; избивание палками указывает на древо спасительного Креста... Осмысляя же в целом подвиг исповедников, он видит в нем продолжение Евхаристической Жертвы. «Не чувствуйте, возлюбленные братья; никакого ущерба вашему благочестию и вере оттого, что там служителям Божиим нет возможности совершать Божественную службу. Вы служите ее и приносите жертву Богу драгоценную, славную, которая много поможет вам получить награду на Небе, ибо в Священном Писании сказано: *Жертва Богу дух сокрушенный, сердца сокрушенного и смиренного Бог не презирает* (Пс. 50, 19). Эту жертву приносите вы Богу. Эту жертву совершаете непрерывно днем и ночью; сами вы стали жертвой Богу, предлагая себя как святых и непорочных овец на заклание...»⁴⁵

Восприятие мученичества как жертвы содержится и в таких раннехристианских памятниках, как «Послание к римлянам» святого Игнатия Богоносца и «Мученичество святого Поликарпа». Предвидя мученическую смерть за Христа, святой Игнатий обращается к своей пастве с такими словами: «Умоляю вас: не оказывайте мне неблагоприятной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня

⁴⁴ Феофан Затворник, *свт.* Толкования посланий апостола Павла. Пастырские послания. М., 1995. С. 625

⁴⁵ Киприан Карфагенский, *сщмч.* Письмо к Немезиану и другим, сосланным на рудокопни // <http://www.pagez.ru/lsp/0146.php>.

зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым... Молитесь о мне Христу, чтоб я посредством этих орудий сделался жертвою Богу». И далее: «Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю,— крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»⁴⁶.

Если сопоставить два этих фрагмента, то можно заметить, что святой Игнатий смотрит на свои страдания не только как на подражание Христу, но как на соучастие в голгофской жертве Христа. «Зерно человеческой жизни перемалывается, чтобы христианин стал "чистым хлебом Христовым", то есть единым с Ним, "со-телесным" — *σύσσωμος*, говоря языком апостола Павла»⁴⁷. Отсюда — отождествление своего мученического подвига с Евхаристией.

Жертвенный аспект мученичества отчетливо просматривается в дошедшей до нас молитве, которую вознес святой Поликарп Смирнский перед тем, как мучители решили сжечь его на костре: «Господи, Боже Вседержителю, Отче возлюбленного и благословенного Отрока Твоего, Иисуса Христа, чрез Которого мы получили познание о Тебе! Боже Ангелов и Сил и всякого создания, и всякого рода праведных, живущих пред лицом Твоим! Благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и Чаше Христа Твоего для воскресения в жизнь вечную души и тела в нетлении Святого Духа. Да буду принят я в [числе] их днесь

⁴⁶ *Игнатий Богоносец, свщмч.* Послание к Римлянам. Гл. 4, 7 // http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.i_iii.y_01_0004.

⁴⁷ *Василик Владимир, диак.* Мученичество и молитва // <http://pravoslavie.ru/put/49711.htm>.

пред лицом Твоим в жертву тучную и благоприятную, как Сам Ты, неложный и истинный Боже, предуготовал, предвозвместил и совершил»⁴⁸.

Комментируя эту молитву, известный ученый и богослов диакон Владимир Василик замечает, что в благодарении за причастность Христовой Чаше «возможна аналогия со словами Христа, обращенными к Его ученикам: *Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, и креститься крещением, которым Я крещусь?* (Мф. 20, 22). Однако сами эти слова Христа связаны не только с Его страданием, но и с Евхаристией как с кровавой жертвой»⁴⁹. Дальнейшее обращение к обстоятельствам мученичества святого Поликарпа подтверждает наличие евхаристической символики в его молитве. Автор «Мученичества» говорит об удивительном чуде: огонь достиг большой силы, но принял образ свода, так что тело мученика стало подобно хлебу, окруженному жаром печи, но не опаляемому огнем. Если вспомнить о «чистом хлебе Христовом» святого Игнатия Богоносца, то будет понятно, о каком хлебе идет речь.

Отождествление мученичества с евхаристической причастностью Христу является общецерковной идеей. Во времена гонений Евхаристия часто совершалась на телах святых мучеников, которые являлись, по сути, живыми антиминсами. По окончании эпохи гонений эта традиция осталась в Церкви в виде совершения Евхаристии на вложенных в престол святых мощах, а впоследствии закрепились и в качестве канонической нормы⁵⁰. Однако внешнее соблюдение этой двухтысячелетней традиции, к сожалению, не всегда приводит к осмыслению ее логосного основания, а именно к видению теснейшей взаимосвязи между жертвой святых

⁴⁸ Мученичество святого Поликарпа. Гл. 14 // <http://mystudies.narod.ru/library/p/policarp/martir.htm>.

⁴⁹ *Василик Владимир, диак.* Указ. соч.

⁵⁰ См.: Правила Святой Православной Церкви... Т. 1. С. 611–612. (7-е правило VII Вселенского собора).

мучеников, пребывающих своими душами под небесным алтарем (см.: Апок. 6, 9), и вечной жертвой Христовой⁵¹. Уподобляясь Христу в Его страстях и входя затем в Его Божественную славу, мученики становятся верными ходатаями к Богу за лежащий во зле мир. По их святым молитвам Господь снова и снова смещает эсхатологический горизонт бытия ради спасения избранных (см.: Рим. 8, 29–30). Голгофский опыт Русской Православной Церкви в XX веке и начинающееся воскресение Святой Руси стали лучшим подтверждением этого духовного закона.

ШАПОВАЛОВ Евгений,
студент 5 курса СПДС

ИСИХАЗМ И НОВАЯ «ДУХОВНОСТЬ»

Введение

Современное общество массового потребления, кроме новых рецептов в области комфортного проведения своей жизни, побочным эффектом имеет и притязания на новую, необременительную и универсальную «духовность». Это проявляется во всеобщем синкретизме религиозных, философских учений и практик, что подается под упаковкой новой «духовности» — New age. Полвека назад нельзя было и представить себе, что практики восточных религий таких — как индуизм, буддизм, — будут свободно соединяться в сознании адептов новой «духовности» с мистическими практиками Православия. Сейчас никого не удивляет, что стало возможным появление так называемой христианской йоги, христианского дзена, некоторых направлений неоязычества, в которых, наряду с восточными нехристианскими практиками, используется Иисусова молитва.

В данном исследовании будут рассмотрены эти явления и представлен православный взгляд на подобный религиозный синкретизм с точки зрения самой цели и практики такого направления православной духовной жизни, как исихазм.

Отличие исихазма от медитации

Рассмотрим вначале отличие исихазма от популярной ныне медитации. Само слово «медитация» латинского

⁵¹ См.: Правила Святой Православной Церкви... Т. 1. С. 612–613.

происхождения (*meditatio*), в узком понимании означает «размышление», а в более широком смысле это действие, которое ставит своей целью достижение состояния глубокой сосредоточенности¹. Как ни странно, происходит оно не из языческой религии, а из раннехристианского Запада; там это слово имело два значения. Во-первых, оно означало философское сосредоточение на исследовании какой-либо важной темы. Во-вторых, оно использовалось в религиозном значении, показывая умственную сосредоточенность на каком-либо религиозном моменте², например «медитация на страданиях Христа»³.

Тем не менее два этих понимания медитации — философский и религиозный — означали человеческое умствование, то есть направление человеческого ума, сосредоточие сил души, при котором не предполагалось никакого общения с Богом, так как общение с Богом может осуществиться только в молитве и религиозном культе. В любой религиозной практике признается очевидным, что каждому приверженцу культа обязательно нужно сосредоточиться на предмете своего поклонения и пожертвовать ради этого чем-то преходящим.

Можно согласиться с тем, что и в Православии есть сосредоточие на объекте своего поклонения, Которым для нас является Бог. Это сосредоточение может быть некой предварительной ступенью духовной жизни, но не может заменить ее по существу. Фундаментом Православия является живое Богообщение, построенное на непрерывном взаимодействии Бога и человека, что определяется таким термином, как синергия. Однако одно только направление ума к Богу недостаточно значительно само по себе. Когда православный подвижник направляет свой ум к Богу, то вслед за этим он

¹ См.: Пархоменко К., *свящ.* О молитве. СПб., 2003. С. 297.

² См.: Посадский С.В. Медитация и молитва // http://azbuka.ru/religii/induizm_buddizm/meditation_i_molitva-all.shtml.

³ Там же.

ожидает ответ от Него, который может последовать не сразу, а через определенное количество времени, и только тогда его духовная жизнь начинает приобретать смысл. Ответы эти могут быть разными, посредством как действий через внешние обстоятельства, так и через внутренние — действие благодати Святого Духа. Но так или иначе, этот опыт личного общения с Богом подается человеку через молитву.

С точки зрения религиоведения не все религии дают человеку возможность живого Богообщения. Для примера можно указать, что этому не учат языческие религии — такие, как индуизм и буддизм. В этих религиях нет понятий, близко соотносящихся с христианским учением о молитве, а религиозный опыт правильно было бы описывать через термин «медитация». При таком подходе можно сделать вывод о том, что религиозный опыт этих восточных религий существенно отличается от христианского: там, где нет истинного Богообщения, и весь религиозный опыт будет сводиться только к действию самого человеческого сознания, но не к синергии Бога и человека.

В восточных языческих религиях такого критерия духовной жизни нет, там человек совершенствуется сам, надеясь только на свои силы, из чего выходит, что человек стремится к сосредоточию на своей психической жизни, исследует только внутреннее психологическое состояние и желания к опытному познанию Бога, какое присутствует в христианстве, у него нет⁴. Если начать изучать индуистскую мистику подробнее, то можно увидеть, что в ней нет никакого представления о Личном Боге в христианском понимании, пусть даже называемого Абсолютом. Что же касается Абсолюта, то это Брахман, так называемая истина, к которой верующий должен стремиться. Но Брахман личностью не является, это некая первооснова всего, безличный универсум, к тому же предельный центр человеческой личности тождественен

⁴ См.: Там же.

с Брахманом, человек не соприкасается с Богом, а является лишь частью божества. Поэтому верующий в индуизме не может иметь личного отношения с Брахманом, индуист может лишь стремиться к слиянию с Брахманом, к растворению себя в безличном божестве. Для этого нужно уничтожить в себе всякие чувства, да и вообще вкус к жизни⁵. В позднейших вариациях на тему индуизма признается существование вечно-го Бога, который именуется Ишварой, но он не вмешивается в жизнь человека⁶. Так мыслит индуист, и примерно так же мыслит буддист, но в Православии дело обстоит иначе, оно говорит о другом и призывает к другому. В христианстве нет призыва уничтожить себя в безличном Ничто. Христианство учит о том, чтобы обрести и развить себя через Личного Бога, через Господа нашего Иисуса Христа⁷.

Известный исследователь православной антропологии С.С. Хоружий, сравнивая восточные практики с исихазмом, говорит следующее: «Христианство — религия личности, буддизм — ее категорическое отрицание, и на уровне прописных истин всем отлично известно, что в проблеме личности две мировые религии диаметрально противоположны друг другу... Расхождение же разворачивается — в сфере оргвыводов, антропологических и религиозных стратегий. Что делать человеку со своей столь несовершенной, ущербной индивидуальностью? Ответов, по сути, всего два: вообще отказаться от нее — или попытаться преодолеть ее ущербность. Свести и растворить индивидуальность в Ничто — или возвести ее в Бытие, которое актуально отлично от Ничто лишь тогда, когда оно есть Личность. Решительно и бескомпромиссно, две мировые религии осуществляют, одна — первый, другая — второй путь. Но две стратегии несколько не симметричны. Одна представляет пессимистический взгляд

⁵ См.: Пархоменко К., *свящ.* Указ. соч. С. 300.

⁶ Йога // www.prihod.rugraz.net/html/publikacii_4.html.

⁷ См.: Пархоменко К., *свящ.* Указ. соч. С. 300.

на человека, другая — оптимистический замысел о нем. Поэтому она рискованней и проблематичней. Она требует высшего напряжения творческой энергетике, и даже при нем всегда остается с неведомым, открытым исходом»⁸.

Как видно, в восточных религиозных практиках большое внимание уделяется усилиям самого человека, какого-то энергичного взаимодействия с трансцендентным божеством не наблюдается. В Православии все наоборот: здесь человеческие усилия сопровождаются содействием Самого Бога, Его Божественной благодатью, благодаря которой человек достигает обожения, то есть соединения с Личным Богом. В обожении человек приобщается свойствам Самого Бога, становится богом не по сущности, а по Божественной благодати, что, естественно, не прослеживается ни в одной из мировых религий. Еще во II веке по Р. Х. священномученик Иринеи Лионский писал, что «Господь наш Иисус Христос стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался Богом»⁹.

Что же касается внешней схожести практики исихазма с этими и другими духовными течениями, то об этом хорошо пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф¹⁰. Говоря о индуистской йоге и мусульманской практике зикр, он замечает, что для всех этих практик характерно приведение к автоматически запрограммированному мистическому состоянию, что уже отличает их от исихазма. Внешняя же схожесть, а именно связь молитвы с дыханием, объясняется тем, что любая психическая деятельность человека отражается на телесной. Поэтому психофизиологический метод, который состоит в особом положении тела, контроле за дыханием помогает лишь сосредоточить внимание

⁸ Хоружий С.С. Дзен как органон // <http://www.likebook.ru/books/view/178679/?page=1>.

⁹ Цит по: Давиденков. О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 360.

¹⁰ См.: Мейендорф И., *прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: ПСТГУ, 2000. С. 294–295.

на объекте поклонения, но не является ни самой сущностью молитвы, ни ее высшей целью. Духовный опыт Православия чужд тем состояниям транса, который мы видим в подобных практиках, в Православии «молитва, связанная с дыханием, неотделима от сакраментальной мистики и богословия благодати»¹¹.

Для выяснения современных заблуждений относительно применения практики Иисусовой молитвы в нехристианских учениях интересно рассмотреть такое современное религиозное течение, как дзен-буддизм. Дзен-буддизм не только практикует одну медитацию, но и пытается объединить медитацию с молитвой. Хотя в названии этого течения и присутствует указание на христианство, однако оно является одним из направлений в современном буддизме, а точнее, одним из вариантов современной «духовности» — New age.

В дзен-буддизме есть много заимствований из техники индийской йоги: тут имеются те же позы, методика дыхания, повторение священного имени в сочетании с другими приемами, своеобразными и свойственными только дзен-буддизму¹². Архимандрит Лазарь (Абашидзе) говорит, что «цель этих приемов точно такая же, как и в йоге: исключить рациональное мышление и достигнуть состояния спокойной безмолвной медитации, проникнуть в центр собственного существа, в лишенное образов и звуков созерцание,

¹¹ Мейендорф И., *прот.* Указ. соч. С. 295. Относительно суфийской практики зикра С.С. Хоружий пишет, что он имеет существенные отличия от православного понимания молитвы. У суфиев при совершении зикра практикуется вхождение в транс, для чего используется ряд психосоматических методов — таких, как положение тела, контроль дыхания, сюда же входят музыка, танцы. Также в практике зикра используются раскачивание, прыжки. Иногда для вхождения в транс суфии используют искусственные стимуляторы — такие, как алкоголь, наркотики (см.: Хоружий С.С. О некоторых особенностях суфийской практики // http://www.weren.ru/texts/03_other/03_islam/sufi.html).

¹² См.: Лазарь (Абашидзе), *архим.* Восточные культы // http://azbuka.ru/religii/induizm_buddizm/3g3_1-all.shtml.

в глубокое и прекрасное царство психической жизни, в глубокую внутреннюю тишину»¹³. К тому же проповедники дзена говорят о том, что христианство нужно обновлять, они начинают смешивать свое учение с наставлениями православных подвижников, аргументируя это тем, что и они тоже ведут к состоянию созерцательного безмолвия и тишины. Всем желающим они рекомендуют во время медитации повторять Иисусову молитву. Дзен-буддизм, скорее всего, самое интеллектуально изоциренное и духовно трезвое учение из всех существующих современных восточных учений. Его учение о переживании и высокой любви к космическому Будде — это пример того, к какому религиозному идеалу может прийти человеческий разум без Христа.

Однако истинной духовности и подлинного Богообщения в таких практиках нет. В христианском дзен-буддизме нет Христа, а где нет Христа, там нет и спасения, а сама его изоциренность и трезвость очень эффективно препятствует последователям подобного культа искать спасения во Христе. Эта религия имеет влияние на тех, кто из-за своей гордыни полагает, что может сам себя спасти, и поэтому ему не нужен Спаситель, кроме самого себя¹⁴. Это характерный пример тяжелой духовной болезни, или ложной духовности, то есть прелести, о чем нас предупреждают святые отцы Православной Церкви.

Кроме «христианского» буддизма, существует и такая религиозная практика, как христианская йога. Свое происхождение этот термин берет скорее всего от римско-католического монаха-бенедиктинца Ж.М. Дешане, который является одним из основателей этой практики. В своем труде «Йога в десяти уроках» Дешане говорит, что, если знать учение йоги поверхностно, это уже достаточно для того, чтобы стать физически здоровым и психически уравновешенным. По его мнению, дисциплина, которую проповедовали

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Там же.

мастера йоги, помогут телу, сердцу и духу найти единство между собой при помощи различных поз и дыхательных упражнений¹⁵.

Однозначно такая практика противоречит православному учению, которое учит о том, что подобное единство можно достичь только на пути духовного подвига, через синергию, в соработничестве Бога и человеческой воли, пожелавшей соединиться со Своим Творцом. Чтобы прийти к этой подлинной гармонии человеческой природы, в Православии предлагаются совершенно другие духовные средства: пост, покаяние, борьба со грехом, в которой со стороны человека происходит отказ от греховной жизни и благодатное соединение с Богом. Никакие психологические практики и физические упражнения этого сделать не могут.

Мнимое достижение «полного безмолвия» (**прямая параллель с исихией**) посредством христианской йоги у Дешане основано на типично нехристианском постулате, характерном для восточных религий: он считает, что искусство йоги помогает «отбросить от себя все мысли и иллюзии, отвергнуть и позабыть все кроме одной истины: **истинная сущность человека божественна; она есть Бог**, об остальном можно только молчать»¹⁶ (выделено мной. — *Е. Ш.*) Кроме этого, Дешане вводит в практику христианской йоги типично католическое понимание молитвы как некой медитации на тему Евангелия, соединенной со свободной игрой воображения¹⁷.

Однако православная духовная дисциплина всегда выступает против допущения каких-либо воображений во вре-

¹⁵ См.: Дешане Ж.М. Йога в десяти уроках // <http://www.ezoterika.ru/book.php?id=473>.

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего // http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/rose_prb/rose13.htm.

мя молитвы. Например, игумен Варсонофий (Веревкин), ссылаясь на опыт святых отцов, говорит, что те учили уклоняться от каких-либо воображений или мечтаний во время творения молитвы, что нужно считать себя недостойным, даже если возникнет видение Господа Иисуса Христа или Ангела¹⁸. Преподобный Нил Синайский учит, что опасность таких воображений состоит в немощи нашего человеческого разума, который может помрачиться и принять волка за пастыря и тем самым поклониться бесам¹⁹.

Православную оценку практике христианской йоги дает хорошо изучивший ее православный богослов иеромонах Серафим (Роуз). Он говорит о ней как об опасном примере ложной духовности. Все, достигаемые при помощи такой йоги состояния, свидетельствуют, по мнению отца Серафима, о духовной прелести²⁰.

Таким образом, рассмотрев некоторые направления в современной новой религиозности, которые претендуют на свою связь с христианской практикой непрестанной молитвы, можно убедиться в том, что, несмотря на некоторые сходства во внешней практике молитвы, связанные в первую очередь с психосоматическим элементом, цели у исихазма и данных учений преследуются абсолютно разные. Если в православной традиции человек стремится стать богом благодаря благодати и всеобъемлющей любви Личного Бога, признавая при этом недостаточность своих усилий на этом пути, то в восточных практиках основной акцент делается именно на самостоятельность усилий самого человека, то есть мы видим типичный еще для язычества пример самообожествления человека.

¹⁸ См.: Варсонофий (Веревкин), иг. Учение о молитве по «Добролюбю». М.: СТСЛ, 2011. С. 260.

¹⁹ Цит. по: Там же. С. 261.

²⁰ См.: Серафим (Роуз) иером. Православие и религия будущего // http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/rose_prb/rose13.htm.

Отличие исихазма от движения New age

Приспособление Иисусовой молитвы к практикам медитации и восточной религиозности не единственный случай духовного заблуждения. В аморфной структуре New age существуют и другие практики, которые пытаются обосновать свое учение ссылками на цитаты из Евангелия и творения святых отцов. Очевидно, что адепты подобных практик совершенно искусственно и произвольно проводят подобные манипуляции с христианскими текстами, подгоняя под свое неоязыческое мировоззрение.

Для примера рассмотрим учение Владимира Антонова, который излагает его в своей книге «Экопсихология». В начале главы «Практика современного исихазма» он приводит ряд цитат из Евангелия, доказывающих Божество Христа и говорящих о некоторых нравственных заповедях христианина. Однако после такого введения в тексте начинают встречаться совершенно чуждые христианскому мировоззрению мысли. Например, Антонов говорит о необходимости уже известной нам по другим лжеучениям медитации, якобы «Иисус при известной нам Его земной жизни обучал Своих непосредственных учеников также и медитативным приемам, без которых познать Отца Небесного невозможно»²¹.

Далее он начинает развивать мысль о том, что храмы человеку, по сути, не нужны, подтверждая свои мысли словами евангелиста Иоанна: *Бог есть Дух, и поклоняющийся Ему должен поклоняться в духе и истине* (Ин. 4, 24). По мнению автора книги, отталкиваясь от этой цитаты, мы должны правильно поклоняться Богу, не своими телами, не религиозными действиями, которые во время богослужения выполняют духовенство и прихожане, а своей душой, которая постепенно получает очищение при помощи медитации. А то,

²¹ Антонов В. Экопсихология // <http://ru.aquarian-age.org.ua/Hesychasm/Hesychasm.html>.

что в православных храмах проходят богослужения,— это, по мнению неоязычника, не входило в учение Иисуса Христа. Владимир Антонов здесь ставит вопрос: хорошо это или плохо? И сам на него отвечает вполне в неоязыческом духе: верующему человеку, дескать, нужно понимать, что в храмах Бог присутствует настолько, насколько Он присутствует в самом человеке, и поэтому Бога надо искать в глубине вселенной, а не в материальных культовых зданиях.

Под глубиной вселенной автор книги, скорее всего, имеет в виду то состояние, в которое человек входит во время медитации, где, по мнению автора, и происходит настоящая встреча с Богом. Бог у Антонова — это не Личный Творец, а вселенский многомерный «Океан эманаций», «лока Изначального Сознания»²². Что же касается храмов, то они якобы возникли для того, чтобы люди могли просто собираться вместе, делиться своими мыслями, своим житейским опытом для помощи друг другу²³. Такое странное отношение к Церкви противоречит православному учению, ибо подобное представление о храме с таким же успехом может подойти к любому клубу, например клубу любителей книг или животных, где люди тоже делятся мыслями, опытом и готовы помочь своим знакомым в случае беды. В таком случае выходит, что материальные храмы, богослужение, священнослужители нам не нужны. Очевидно, что данное учение к Православию не имеет никакого отношения.

По православному вероучению, «Церковь есть собрание верующих во Христа, в которое Им Самим призывается войти каждый. В Церкви все земное и небесное должно быть соединено во Христе, потому что Он — Глава Церкви, которая есть Тело Его, полнота, наполняющая все во всем» (Еф. 1, 22–23). В Церкви действием Святого Духа совершается обожение творения, исполняется изначальный

²² Там же.

²³ См.: Там же.

замысел Божий о мире и человеке. Церковь являет собой результат искупительного подвига Сына, посланного Отцом и освящающего действия Духа Святого, сошедшего в великий День Пятидесятницы»²⁴.

Для православного христианина Церковь — это больше, чем встреча друг с другом для того, чтобы поделиться мыслями о жизни или житейским опытом. Церковь для нас — Тело Христово, глава которому — Христос, а мы — ее члены, которые призваны к единству, а вслед за этим призваны стать богами по благодати Божией. Но это возможно осуществить только неразрывно с Таинствами Церкви, ее обрядами, приступая к самому главному Таинству Святой Церкви — к Евхаристии. Перед этим христианин должен себя очистить — не через медитацию и поиски Бога во всей вселенной, как учат представители New age, а через Таинство Покаяния и образ жизни, который необходимо вести в святости и добрых делах. Как говорит нам Святое Евангелие словами нашего Спасителя, *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12). Соединение с Богом происходит по Его энергии — благодати, а не вследствие безличного слияния с Ним. Христианин не растворяется в Нем, как это происходит в пантеизме, поэтому в опыте New age нет никакого личного общения с Богом, это лишь усовершенствованный вариант язычества, который пытается использовать христианские образы и терминологию.

Но разве нельзя творить Иисусову молитву, не ходя в Церковь и не причащаясь Святых Христовых Таин? Согласно православному учению и опыту святых отцов, конечно нет. Всякая попытка искусственно отделить догматы веры от практики духовной жизни ведет к заблуждению и духовной гибели. То, что творение Иисусовой молитвы неразрывно связано с литургической жизнью, можно увидеть на примере система-

²⁴ Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. С. 42.

тизатора исихастской практики святителя Григория Паламы. Протопресвитер Иоанн Мейендорф, описывая житие святого Григория, упоминает такой факт: еще до начала паламитских споров, когда он еще жил на Афоне в скиту святого Саввы, то пять дней в неделю он жил в одиночестве и присоединялся к братии по субботам и воскресеньям для совершения Литургии и наставления новоначальных²⁵. Как известно, святитель Григорий Палама является одним из великих делателей умной молитвы, который достиг на этом поприще немалых успехов. Но это все далось ему потому, что его жизнь была полностью христоцентрична, так как вне жизни Церкви, вне Евхаристии соединение со Христом невозможно.

Творение Иисусовой молитвы в Православии никогда не понималось как цель сама по себе, а только как способ на пути богопознания. Святитель Григорий проводил пять дней в очищении от страстей и от помыслов при помощи святого имени Господа нашего Иисуса Христа, и Господь по Своей благодати давал возможность через Иисусову молитву ему созерцать тайны Божии. Однако всецелое соединение с Богом по благодати происходило во время Божественной литургии при принятии в себя Святого Тела и Крови Господней.

У адептов New age все это выглядит достаточно примитивно, они мало того что не имеют правильного представления о Едином, но Троичном в Лицах Боге. Бог у них, как уже говорилось, «Вселенское Сознание»: это и Иегова, и Аллах, и Дао, и Сварог, и др. — все они стоят в одном ряду. Для них вся духовная жизнь сводится к заботе о «чакрах анахата», которые неоязычники «обязаны содержать в чистоте и всячески развивать, растить... — точнее, расти сами, став духовным сердцем, разместив себя — как душу — в нем, "поселившись" в нем», притом что некоторые важные анахаты расположены у них в области живота и таза²⁶.

²⁵ См.: Мейендорф И., *прот.* Указ. соч. С. 302

²⁶ См.: Антонов В. Указ. соч.

Соответственно, от неправильного представления о Боге у адептов подобного учения идет неправильное представление и об общении с Ним. Отсюда же у них возникает и неправильное понимание практики исихазма. Для них это то же самое, что и раджа-йога, но только христианская. У неоязычников тоже присутствует учение о сердце, которое именуется термином «духовное сердце», но значение оно имеет иное, чем в Православии. По их представлению, совершенная душа²⁷ — это и есть духовное сердце, а что значит «совершенная душа»? Совершенная душа, по учению New age,— это когда подвижник, достигая совершенства, начинает перемещаться по всем основным зонам Абсолюта, научается растворяться сознанием в высших зонах, а потом и сливается — непонятно, каким образом,— с Отцом Небесным. Уже после обретения первых успехов на этом пути практикующий избавляется от мучивших иногда годами болезней. А если он продолжает год за годом постигать все новые и новые духовные высоты, то его тело очищается до воспринимаемой ясновидением прозрачности. И «Божественный свет начинает литься в материальный мир сквозь него»²⁸.

Однако для святоотеческого понимания духовной жизни это оченьстораживающий факт. В качестве примера можно привести случай из жизни преподобного старца Силуана Афонского: когда он был еще в начале своего духовного пути, то свою молитву он сопровождал воображениями. В результате молитва у него приняла неправильную форму, из-за чего бесы смущали будущего великого подвижника. Это проявлялось через видение яркого света в его комнате, который осветил его внутренности, а по ночам к нему стали приходить бесы, принимая образы страшных чудовищ, и разговаривали с ним²⁹. Это наглядный пример духовной

²⁷ См.: Антонов В. Указ. соч.

²⁸ Там же.

²⁹ См.: Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Жизнь и поучения. М.: Воскресение, 1991. С. 37.

прелести — того, что может быть с человеком, который будет следовать ложному учению адептов New age. Поэтому упоминаемые автором «Экопсихологии» духовные состояния, являются следствием воздействия *духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 12), то есть духовным обольщением.

К аналогичным последствиям приводят и советы современных неоязычников относительно неверно понимаемой ими практики творения Иисусовой молитвы. Адепты New age предлагают следующее: «В уединенном месте успокойте ум, сядьте удобно, можно на стул, но лучше по-турецки, на подушечку, спина должна быть ровной. Если так долго сидеть не можете, сядьте так, как удобно, но спина обязательно должна быть ровной. Возьмите в правую руку четки, закройте глаза. Вы начинаете с сознательного отслеживания естественного процесса дыхания. В том случае, когда какая-либо мысль уводит ваше внимание от процесса дыхания, возвращайтесь к отслеживанию дыхания без борьбы с этой мыслью. **Если будете бороться с мыслями, медитации не получится** (выделено мной.— Е. Ш.). Пусть мысли возникают, но вы не обращайте на них внимания, сохраняйте безразличие к ним, и они сами вскоре уйдут. (Но борьба с воображением и помыслами — это важный этап практики исихазма! — Е. Ш.). Дыхание должно быть спокойным. Далее, чуть наклонив голову вперед, внутренним взором смотрите себе в сердце и, перебирая четки, читайте: "Господи Иисусе Христе, помилуй", тихо или одним умом, как будет удобно... Потом желательно на вдохе говорить первую часть молитвы, а на выдохе — вторую. **Далее четки можно отложить и представить образ Христа и смотреть на него, не отвлекаясь и возвращая ум к объекту рассмотрения**»³⁰ (выделено мной.— Е. Ш.). Однако эти советы в корне противоречат святоотеческому опыту и учению. Вот о чем учит преподобный Нил Сорский, говоря о практике умной молитвы: «Чтобы

³⁰ Магия Божественного света. Иисусова молитва // <http://www.belmagi.ru/praktik/mediisus.htm>.

при делании умной молитвы не впасть в прелесть, не допускай в себе никаких представлений, никаких образов и видений; ибо парения, сильные мечтания и движения не перестают быть и тогда, когда ум стоит в сердце и совершает молитву, и никто не в состоянии владычествовать над ними, кроме достигших благодатию Святого Духа совершенства и кроме стяжавших Иисусом Христом непоколебимость ума»³¹.

Разобрав учение представителей сектантского течения New age, можно увидеть, что ничего общего с практикой исихазма и святоотеческим учением об Иисусовой молитве между неоязычниками и Православием нет. Адепты новой «духовности» далеко ушли от истины, взяв лишь внешнюю психофизическую форму совершения молитвы и отвергнув саму суть учения христианства. Последователи New age смешали все, что только можно смешать: божественные зоны и дуализм гностицизма, чакры и безличный Абсолют индуизма, практику восточной медитации буддизма и йогу, приправив все оккультными откровениями и игрой собственно не просвещенного благодатью Божией воображения. Все это свидетельствует о банальном религиозном синкретизме и произвольном вычленении отдельно взятых и неверно истолкованных положений учения такой духовной практики Православия, как исихазм, что, как было показано, ведет к ложной духовности, или прелести, то есть прямому воздействию на человека падших духов.

На самом деле за видимой и внешне телесно проявляемой практикой исихазма сокрыта сокровищница многовековой православной традиции, тесно связанная с догматическим учением Церкви Христовой, цель которой состоит не в достижении каких-то особых духовных состояний или переживаний, а в приготовлении христианина к вхождению в Царство Небесное.

³¹ Цит. по: Харитон, *иг.* Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов опытных делателей. М., 1992. С. 46–47.



Раздел IV История Церкви

ИМПЕРАТОР ДОМИЦИАН И ХРИСТИАНЕ

К ОЦЕНКЕ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ПРОБЛЕМЫ

Домициан, последний император династии Флавиев, считается вторым после Нерона гонителем христиан. Это мнение прочно укоренилось в христианской традиции, начиная с Тертуллиана, и продолжает господствовать, по крайней мере в обыденном сознании всех интересующихся историей Церкви. Однако более внимательный анализ данной проблемы позволяет понять, что в истории так называемого второго гонения существует немало неясного, связанного как с отношением императора к новой религии, так и с репрессивными мерами, предпринятыми по отношению к ней римскими властями в период его принципата (81–96 года н. э.).

Если в отечественной науке после 1917 года эта тема по понятным причинам не затрагивалась, то на Западе она продолжала и продолжает интенсивно разрабатываться, так что учесть всю существующую по ней литературу в рамках данной статьи просто невозможно¹. Но все исследования, и это вполне естественно, оперируют одним и тем же кругом источников, причем достаточно ограниченным и известным еще с эпохи Возрождения: тексты античных историков, сочинения христианских авторов и, наконец, канонические произведения Нового Завета. Однако надо учитывать ха-

¹ Библиографию по различным аспектам проблемы, уже несколько устаревшую, см. в статье П. Керестеша: *Keresztes P. The Jews, the Christians, and Emperor Domitian // Vigiliae Christianae. 1973. Vol. 27. No. 1. P. 7 f. Notes 22–26.*

рактер последних: прямого упоминания о времени Домициана в них нет, авторы часто прибегают к аллюзиям, хорошо понятным их современникам и адресатам, но не нам. Но главное затруднение заключается даже не в этом, а в датировке таких текстов, как Откровение Иоанна, Первое послание Петра, Послание к Евреям, обычно привлекаемым для доказательства историчности гонения Домициана и характеристики масштабов преследования христиан этим императором.

Так, первоисточником по реконструкции событий, связанных с политикой Домициана в отношении христиан, могло бы считаться заключительное произведение Нового Завета — Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова. В отечественной науке советского периода канонизирована была датировка одного из классиков марксизма, относившего создание этого произведения к периоду от смерти Нерона до свержения Гальбы (с 9 июня 68-го по 15 января 69 года)². В науке мировой со временем возобладала иная точка зрения: что Апокалипсис был написан в заключительные годы правления Домициана, после ссылки автора на остров Патмос³.

² См.: *Энгельс Ф. Книга Откровения // К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и Церкви. Изд. 2-е, дополн. М., 1986. С. 386–392; ego же: К истории первоначального христианства // Там же. С. 483.*

³ Утверждение Г. Йорка безапелляционно: «Гонение Домициана, как единодушно [universally] признано исследователями, дало непосредственный повод для создания Апокалипсиса» (*York H.C. A Note on the Interpretation of the Fourth Gospel // Journal of Biblical Literature. 1918. Vol. 37. No. 1/2. P. 101*). В том же духе, но более осторожно высказывается Д. Мак-Фейден (*McFayden D. The Occasion of the Domitianic Persecution // American Journal of Theology. 1920. Vol. 24. No. 1. P. 46*). Эта точка зрения продолжает сохранять популярность и в наши дни: *Hemer C. The Letter to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting // Journal for the Study of the New Testament. 1986. Supplement Series 11. P. 4; Le Gall J., Le Glay M. L'Empire Romain. T. 1. Le Haut-Empire de la bataille d'Actium (31 av. J.-C.) à l'assassinat de Sévère Alexandre (235 ap. J.-C.). P., 1987. P. 386; O'Collins G., Kennan J.M. Jesus Our Priest. A Christian Approach of the Priesthood of Christ. Oxford, 2010. P. 38; Ekeke E.C. Persecution and Martyrdom of Christians in the Roman Empire from AD 54 to 100: a lesson for the 21st century Church // European Scientific Journal. 2012. Vol. 8. No 16. P. 184.*

Однако на этом примере хорошо видно, насколько сложны проблемы библеистики и как редко они могут считаться окончательно решенными: в специальных исследованиях последних десятилетий хорошо забытое старое получило новую жизнь, и возникновение Апокалипсиса ряд авторов вновь относит к периоду непосредственно после смерти Нерона⁴. Следовательно, в качестве источника по истории так называемого гонения Домициана оно должно использоваться с большой осторожностью, во всяком случае до убедительного решения вопроса о его датировке⁵. Как и в других подобных случаях, едва ли такое решение возможно в обозримом будущем, до открытия других источников. Такого же рода сомнения существуют и в отношении таких текстов Священного Писания, как Первое послание Петра и Послание к Евреям⁶. Аутентичным свидетельством гонения считается Первое послание святого Клементя к Коринфянам⁷,

⁴ См.: Bell A.A. The Date of John's Apocalypse. The Evidence of some Roman Historians Reconsidered // *New Testament Studies*. 1978. Vol. 25. Issue 01. Pp. 93–102; Jones B. The Emperor Domitian. L.; N.Y., 1992. P. 116 f.; Van Kooten G.H. The Year of the Four Emperors and the Revelation of John: The «pro-Neronian» Emperors Otho and Vitellius, and the Images and Colossus of Nero in Rome // *Journal for the Study of the New Testament*. 2007. Vol. 30. No. 2. P. 205–248.

⁵ П. Керестеш отстаивает важность Откровения Иоанна как источника для доказательства историчности гонения Домициана, категорично утверждая: «Свидетельство Евсевия из Иринея (HE. 3,18,1–3) недвусмысленно датирует ее концом правления Домициана и исключает спекуляции относительно возможности ее написания при Нероне» (Keresztes P. Op. cit. P. 24). На это можно возразить, что, во-первых, сторонники более ранней датировки Апокалипсиса относят его появление к периоду после смерти Нерона, а во-вторых, Евсевий далеко не всегда дает надежную информацию (см.: Humphries M. Early Christianity. L.; N.Y., 2006. P. 190).

⁶ См.: Warden D. Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1991. Vol. 34. No. 2. P. 203–212.

⁷ См.: Sancti Clementis ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima / Ed. G. Morin. Maredsolii; Oxoniae, 1894.

однако единственная информация, которую можно извлечь из этого текста, — это наличие самого факта преследования христиан в Риме, без каких-либо деталей⁸. К этому письменному источнику придется вернуться, а пока обратимся к прямым свидетельствам о гонении Домициана.

К таковым относятся исключительно свидетельства христианских авторов. Первым по времени из дошедших до нас материалов является известное сочинение Тертуллиана «Апологетик», в котором автор, рекомендуя своим оппонентам-язычникам обратиться к их собственным документам, заявляет, что если Нерон первым обнажил меч «против этой секты», то его примеру последовал Домициан, «подражатель жестокости Нерона»⁹. «Не меньшим тираном», чем Нерон, тоже «обратившим нечестивые руки свои против Господа», последний Флавий был и с точки зрения Лактанция (Lact. *De mort. persecut.* 3.1). По Евсевию (HE. III. 17), Домициан «вторым вновь разжег против нас гонение» (δεύτερος δῆτα τὸν καθ' ἡμῶν ἀνεκίνει διωγμὸν)¹⁰. Ту же информацию сообщает и Орозий (VII. 10.5), у которого содержится примечательная деталь, отсутствующая у других авторов:

⁸ «Кроме самого факта преследований в это время, из Письма Клементя (Letter of Clemens) невозможно извлечь ни одной детали о жертвах и, особенно, об обстоятельствах этого внезапного конфликта (outbreak)» (Keresztes P. Op. cit. P. 21).

⁹ «Consulte commentarios vestros, illic reperietis, primum Neronem in hanc sectam... Caesariano gladio ferocisse. ...temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate...» (Tertull. Apol. 5.3–4). Христианские авторы и тексты Священного Писания, как правило, цитируются в существующих русских переводах с уточнениями в необходимых случаях.

¹⁰ Ср.: Euseb. Chron. 274F: *Secundus post Neronem Domitianus X^o anos persequitur..* Евсевий же в «Церковной истории» сообщает, что в ходе этого гонения апостол и евангелист Иоанн был приговорен к ссылке на остров Патмос: Ἐν τούτῳ κατέχει λόγος τὸν ἀπόστολον ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην ἔτι τῷ βίῳ ἐνδιατρίβοντα, τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἔνεκεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆαι τὴν νῆσον (Euseb. HE. III. 18.1). Правда, Евсевий вместо обычной для него ссылки на источник своей информации употребляет здесь неопределенное «рассказывают» (κατέχει λόγος).

преследовать христиан предписывалось разосланными повсюду императорскими эдиктами: *dati ubique crudelissimae persecutionis edictis* (VII. 10.1)¹¹.

Что же касается авторов языческих, то в их сочинениях какие-либо сведения о преследовании христиан при Домициане полностью отсутствуют. Объяснить это «молчание века» можно по-разному. Проще всего предположить, что гонение Домициана — вымысел апологетов и историков Церкви, и у этой точки зрения есть сторонники¹². Однако в действительности дело обстоит гораздо сложнее. Основные нарративные источники по истории этого периода — сочинения Тацита, Светония и Диона Кассия. Соответствующая часть «Истории» Тацита, к сожалению, не сохранилась. В биографии Домициана у Светония упоминаний о христианах нет, но в данном случае это доказательством служить не может: этот автор умалчивает и о казнях христиан, обвиненных в поджоге Рима при Нероне, хотя этот факт засвидетельствован в таком надежном источнике, как «Анналы» того же Тацита (*Tac. Ann. XV.44.2–5*)¹³. Наконец, эти книги «Римской

¹¹ С. Гзель давно заметил по этому поводу: «Но Орозий здесь не слишком-то авторитетен» (*Gsell S. Essai sur le règne de l'empereur Domitien. Thèse de doctorat. P., 1893. P. 309. Note 1*). Ср.: *Weynand. Flavius (Domitianus) // Pauly A., Wissowa G., Kroll W. u.a. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1909. Bd. 6. Sp. 2579*.

¹² См.: *Keresztes P. Op. cit. P. 8. Note 26*. П. Саузерн констатирует: «Из источников, которые обвиняют Домициана как гонителя, ни один не современен ему, и нет ни единого языческого подтверждения такого гонения — два фактора, которые навлекают на них подозрение в фабрикации» (*Southern P. Domitian. Tragic Tyrant. L., 1997. P. 115*).

¹³ Скептически настроенные исследователи прежде считали этот фрагмент христианской интерполяцией, но теперь в его подлинности, кажется, не сомневается никто. Однако Тацит скорее исключение, чем правило: языческие авторы — современники раннего христианства предпочитают его не замечать. Даже Евтропий, создававший свой «Бревиарий» уже в христианской Империи, о христианах упоминает один-единственный раз — в связи с антихристианскими мерами императора Юлиана Отступника (*Eutrop. IX. 16.3*).

истории» Диона Кассия известны только по извлечениям из них византийских авторов, которые могли информацию о преследовании христиан Домицианом опустить, к примеру сочтя масштабы репрессий слишком незначительными для того, чтобы они могли служить поучительным примером грядущим поколениям¹⁴.

Представляется, что, несмотря на скептицизм некоторых исследователей, сообщения христианских авторов о гонении Домициана не могут не иметь под собой реальной почвы. Однако остается открытым вопрос о его причинах, характере, масштабах и результатах. Проще всего ответить на вопрос о причинах. В самом общем виде они в науке давно сформулированы так: асоциальный (разумеется, с точки зрения власти и большей части общества) образ жизни христиан; кроме того, их обвиняли в атеизме, детоубийствах и практиковании ими черной магии. У Домициана к этому присоединялись дополнительные соображения: стремление императора укрепить традиционную римскую религию, в особенности ее сравнительно молодую часть — императорский культ, которому он придавал особое значение¹⁵. Кроме того, в первое время существования христианства оно обычно рассматривалось властями как течение внутри иудаизма, «религии дозволенной» (*religio licita*), что имело для новой религии и положительную, и отрицательную сторону. В данном случае отрицательная заключалась в том, что после взятия в 70 году по Р. Х. римскими войсками Иерусалима и разрушения храма Яхве иудеи были обязаны выплачивать

¹⁴ Д. Уорден иронически констатирует: «Нужна богатая фантазия, чтобы извлечь из Светония и Диона Кассия сведения о всеимперском преследовании христиан, возбужденном Домицианом» (*Warden D. Imperial Persecution... P. 206*).

¹⁵ См.: *McFayden D. Op. cit. P. 46*. С. Гзель указывает: «Было бы несправедливо упрекать Домициана за его образ мыслей, ведь так же думало в течение двух веков почти все население Римского государства; непростительны только его злодеяния» (*Gsell S. Op. cit. P. 315*).

взнос (дидрахму, что примерно равно двум денариям), который они раньше ежегодно платили в пользу храма, в виде налога на них в специально образованную государственную казну — *fiscus Iudaicus*. Налог взимался очень жесткими мерами, вплоть до того, что «уклонисты» подвергались медицинскому осмотру с целью установить, действительно ли они не обрезаны и, следовательно, иудеями не являются¹⁶. Если христиане, среди которых в I веке было немало евреев, отказывались платить налог на том основании, что они не являются адептами иудаизма, власть вполне могла обратить на них свое неблагосклонное внимание¹⁷.

Определение масштаба антихристианских репрессий Домициана является одним из наиболее трудных вопросов, и в науке он до сих пор решается по-разному. Так, еще в середине позапрошлого века немецкий автор курса лекций по истории Церкви утверждал: «Гонения на христиан, как такового, мы при нем не находим, однако он приказал казнить нескольких христиан»¹⁸. Другой представитель классической немецкой науки тоже скептически настроен по этому

¹⁶ Светоний пишет по этому поводу: «С особой суровостью по сравнению с другими взыскивался иудейский налог: им облагались и те, кто открыто вел иудейский образ жизни, и те, кто скрывал свое происхождение, уклоняясь от наложенной на это племя дани. Я помню, как в ранней юности при мне в многолюдном судилище прокуратор осматривал девяностолетнего старика, не обрезан ли он» (Suet. *Dom.* 12.2. Перев. М.Л. Гаспарова и Е.М. Штаерман). См.: *Thompson L.A. Domitian and the Jewish Tax // Historia. 1982. Bd. 31. N. 3. S. 329–342.*

¹⁷ Маргарет Уильямс замечает по этому поводу: «Что же касается христианской секты в Риме, то было бы преувеличением полагать, что власти достаточно интересовались ее этническим составом с тем, чтобы четко разграничивать ее еврейских и нееврейских приверженцев. ... Гораздо более вероятным сценарием была неразборчивая атака, чем выборочная, систематическая операция» (*Williams M.H. Domitian, the Jews and the «Judaizers»: A Simple Matter of Cupiditas and Maiestas? // Historia. 1990. Bd. 39. N. 2. S. 202.*)

¹⁸ *Hagenbach K.R. Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Leipzig, 1857. S. 108.*

поводу, подчеркивая, что сообщения о репрессиях в конце правления Домициана «не содержат ни малейшего намека на всеобщее преследование иудеев или даже христиан...»; правда, он допускает, что жесткая позиция власти в отношении иудеев могла затронуть и христиан¹⁹. И. Кнудсен в статье с интригующим заголовком «Леди и император» указывает, что определение историчности гонений и их масштаба всецело зависит от датировки таких произведений Нового Завета, как Послание к Евреям, Первое послание Петра и Откровение Иоанна. Если они действительно относятся ко времени Домициана, то можно сделать вывод, что антихристианские мероприятия проводились властью в Малой Азии и, что менее вероятно, в самом Риме²⁰. Однако, как указывалось выше, точно датировать эти произведения до сих пор исследователям не удалось. Уже в наше время К. Крист реконструирует эволюцию представления о терроре Домициана в христианской литературе: «По мере увеличения временной дистанции в отношении событий ситуация, конечно, всё более обобщалась: многие репрессированные превратились в репрессированных христиан (*verfolgte Christen*), а из сугубо локальных (*engbegrenzten*) территорий в Риме и Малой Азии, представлявших угрозу также и для христиан, выросло мнимое всеобщее второе гонение на христиан»²¹. Д. Уорден констатирует: «Вне христианских кругов факт гонения на христиан при Домициане основан на крайне недостаточных свидетельствах»²². Еще более категоричен Б. Джонс: «Убедительных данных о гонении Домициана на христиан не существует»²³.

¹⁹ См.: *Weyland. Op. cit. Sp. 2578 f.*

²⁰ См.: *Knudsen J. The Lady and the Emperor: A Study of the Domitian Persecution // Church History. 1945. Vol. 14. No. 1. P. 31 f.*

²¹ *Christ K. Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin. 4., durchges. u. aktualis. Aufl. München, 2002. S. 283.*

²² *Warden D. Imperial Persecution... P. 206.*

²³ *Jones B. The Emperor Domitian. P. 117.*

Есть и представители противоположной позиции. С. Гзель, фундаментального исследования о Домициане, опубликованного более ста лет назад и не устаревшего до сих пор, подчеркивает: «Число жертв было большим... и текст Тертуллиана, который, кажется, указывает, что гонение было кратковременным, вовсе не доказывает, что оно не было жестоким... Гонение не ограничилось Римом: оно затронуло также и Азию, то есть как собственно провинцию Азию, так и Вифинию»²⁴. Д. Мак-Фейден указывает: «Количество жертв не может быть определено; <...> довольно много аристократов потеряло жизнь или имущество... То, что гонение не ограничилось нобилитетом, но распространилось также и на простонародье, рабов и отпущенников, которые составляли основную массу христианской общины, можно считать установленным»²⁵.

Единственная возможность если не установить истину, то хотя бы приблизиться к ней заключается в том, чтобы вновь обратиться к тем самым источникам, которые заставляют исследователей приходиться к взаимоисключающим выводам. Для начала возьмем те, где прямо говорится о мученичестве христиан.

Допустим, Откровение Иоанна действительно было создано Апостолом в ссылке на Патмосе в конце правления Домициана, как на это под 94 годом по Р. Х. указывает в «Хронике» Евсевий, ссылаясь на Иридея: «...et sub eo (sc. Domitiano) apostolus Iohannes in Patmum insulam relegatus apocalypsin vidit, quam [h]Ire-naeus interpretatur (Euseb. Chron. 274 F. Ср.: id.: HE. III. 18.1). В Апокалипсисе указан один мученик, умерщвленный в Пергаме, центре римской провинции Азия. Христос устами автора Откровения говорит: *И Ангелу Пергамской церкви напиши: ...знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь*

²⁴ Gsell S. Op. cit. P. 309.

²⁵ McFayden D. Op. cit. P. 63.

имя Мое, и не отрекся от веры Моей даже в те дни, в которые у вас, где живет сатана, умерщвлен верный свидетель Мой Антипа (Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγᾶμῳ ἐκκλησίας γράψων οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ ποῦ κατοικεῖς ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά Μου, καὶ οὐκ ἤρνήσω τὴν πίστιν Μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις αἱς Ἀντίπας ὁ μάρτυς Μου ὁ πιστός, ὃς ἀπεκτάθη παρ ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ) (Откр. 2, 12–13).

Из текста и, в частности, из употребленной в нем там, где речь идет об убийстве Антипы, пассивной формы аориста глагола ἀποκτείνω неясно, кто был виновником убийства, идет ли речь о самосуде традиционно враждебной христианам толпы или же о казни по приговору римского наместника. Судя по тому, что критическая для христиан обстановка существовала не один день (ἐν ταῖς ἡμέραις), первое представляется более вероятным. Возможно, эти волнения черни были вызваны голодом из-за неурожая — в такого рода бедствиях традиционно обвиняли христиан²⁶. По мнению П. Керестеша, провинциалы особенно ревностно доказывали свою лояльность «владыке и богу» Домициану в Пергаме, центре императорского культа в Малой Азии, чем и объясняются многие факты, в том числе мученичество Антипы: «Разве наместник в то время мог сказать "нет" требованиям "благонамеренной" толпы?! Руководители христиан были, вероятно, наказаны следующим образом — одни приговорены к смерти, другие — такие, как Иоанн, автор Апокалипсиса, — сосланы»²⁷.

Интригующее выражение «престол (или трон) сатаны» (ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ) традиционно толкуется как центр императорского культа, введенного в Пергаме (впервые в Малой Азии) еще в 29 году до Р. Х.²⁸. Возможна, правда, и другая

²⁶ См.: Humphries M. Early Christianity. P. 192.

²⁷ Keresztes P. The Jews, the Christians, and Emperor Domitian. P. 26 f.

²⁸ Краткий комментарий к Новому Завету // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов в русском переводе, с приложениями. 4-е изд. Брюссель, 1989. С. 2253. Здесь же предполагается, что Антипа мог быть епископом пергамской Церкви.

трактовка: под тронем сатаны может подразумеваться пергамский алтарь Зевса, грандиозный памятник эллинистического искусства, остатки которого были обнаружены немецким археологом К. Хуманом во второй половине XIX века²⁹.

Далее в тексте Апокалипсиса говорится: *И когда Он снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели* (Καὶ ὅτε ἤνοιξε τὴν πέμπτην σφραγίδα, εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφραγισμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν τοῦ ἁρνίου ἣν εἶχον) (Откр. 6, 9). Однако здесь мы не видим привязки гибели мучеников ни ко времени, ни к месту; очевидно, подразумеваются все погибшие за веру Христову, так что при всем желании трудно найти основания, чтобы отнести эти мученичества именно ко времени Домициана.

Наконец, в Откровении Иоанна есть еще одно место, которое явно подразумевает гонение: *И увидел я... души обезглавленных за свидетельства Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились ни зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою* (Καὶ εἶδον ... τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὔτε τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν) (Откр. 20, 4).

Здесь примечательно, во-первых, выражение *души обезглавленных* (τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων): известно, что этот вид казни был преимущественно «привилегией» римских граждан; Тацит, повествуя о казнях христиан при Нероне, обезглавливания не упоминает. Во-вторых, термин τὸ χάραγμα может означать «клеймо, тавро», «изображение,

²⁹ См.: *Hemer C. The Letter to the Seven Churches...* P. 4. К. Гемер полагает, что «трон сатаны» может как относиться к месту, где отправлялся императорский культ, так и быть «сопутствующим намеком» на городские святыни Зевса Сотера (спасителя) и Асклепия Сотера. Атрибутом обоих божеств была змея, являющаяся в Библии символом сатаны.

чекан», «начертание, письмо»³⁰. Авторитетный словарь Лиддела — Скотта — Джонса уточняет, что это слово обозначает «любой знак, вырезанный (engraved), отпечатанный или выжженный»³¹. Можно предположить, что под «образом зверя» подразумевается изображение римского императора — статуя, когда речь идет о поклонении (προσκύνησις), или портретная гемма, которой украшен веночек или перстень (отсюда χάραγμα на челе или руке). Такого рода артефакты хорошо известны специалистам по истории и археологии Рима.

Еще менее конкретно следующее: *Я видел, что жена упое-на была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых...* (καὶ εἶδεν τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ) (Откр. 17, 6). Ясно, что под женой с написанным на ее челе именем *тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным* (μυστήριον Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς) (Откр. 17, 5), подразумевается «боготорческая империя», то есть Рим³². Но кроме того бесспорного факта, что цитированные пассажи Апокалипсиса имеют отчетливо выраженный антиримский характер, а противостояние Церкви и империи уже привело к жертвам со стороны христиан, извлечь из них более конкретную информацию для данной темы трудно³³.

Не более информативны в этом плане и другие произведения Нового Завета, указанные выше. В Первом послании Петра (1, 6–7) упоминается о разнообразных испытаниях (или искушениях — ποικίλοι πειρασμοί), через которые должны пройти верующие в Христа, автор призывает их радостно

³⁰ Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий / Под ред. С.И. Соболевского. М., 1958. Т. II. С. 1764.

³¹ *Liddell H.G., Scott R., Jones H.G. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1976*

³² Краткий комментарий... С. 2261.

³³ «Revelation gives a particularly bleak picture of the Christian view of the empire, refracted through the lens of Jewish apocalyptic ideology» (*Humphries M. Early Christianity. P. 202*).

принять испытание огнем (в прямом или переносном смысле — τῆ ἐν ὑμῖν πυρώσει), которому их подвергают (4, 12), и констатирует, что та же участь постигла их единоверцев повсюду (ἐν κόσμῳ) (5, 9).

Послание к Евреям упоминает об отступниках (6, 4–6), предавших веру в Христа, и о днях гонения, когда христиане подвергались издевательствам толпы, тюремному заключению, конфискации (или расхищению) имущества (10, 32–34). Автор Послания призывает тех, кому оно адресовано: *В вашей борьбе с грехом вам еще не приходилось сражаться насмерть* (буквально «до крови» — Οὐπο μέρως αἵματος ἀντικατέστητε). *...Вы ослабели. Так укрепите же снова! Живите праведно, чтобы спастись, и чтобы ваша слабость не стала причиной вашей гибели* (Евр. 12, 4, 12–13).

По мнению Д. Ридла, этими словами автор послания обозначает гонение Домициана, констатируя: «Похоже, что эта акция была гораздо менее суровой в месте, куда было направлено это письмо, чем там, где был источник книги Откровения»³⁴. С точки зрения исследователя, «группа, которой было направлено это письмо (подразумевается христианская община города Рима, большинство которой могли составлять этнические евреи.— В. П.), была сильно потрясена предпринятой против нее акцией, так что ситуация выглядела критической. Имели место колебания, нерешительность, апатия и даже отступничество»³⁵. Сопоставляя Апокалипсис и Первое послание Клементя, автор статьи констатирует: «Откровение может назвать одного мученика из Пергама и рисует множество замученных святых на небесах, тогда как «К Евреям» отмечает, что по крайней мере там в той группе, которой оно адресовано, смертей не было», — и связывает все это с политикой Домициана, утверждая, буд-

³⁴ Riddle D.W. First Clement and the Persecution of Domitian // Journal of Biblical Literature. 1924. Vol. 43. No. 3/4. P. 341.

³⁵ Riddle D.W. Op.cit. P. 342.

то «несомненно, притеснение Домициана имеется в виду», когда в начале Послания автор упоминает об испытаниях, обрушившихся на римскую Церковь³⁶.

В латинской версии письма святого Клементя читаем: «Propter subitaneos alios atque alios casus et impedimenta, quae contingerunt nobis...» — «Вследствие то одних, то других неожиданных событий и превратностей, которые выпали на нашу долю...» (1 Clement. 1.1)³⁷. Вне контекста трудно догадаться, что именно имеется в виду и насколько прав Д. Ридл, — всё вновь упирается в проблему датировки. Во всяком случае, никаких конкретных деталей в Послании не содержится, неясно даже, подразумеваются ли здесь именно гонения или же речь идет о внутренних делах христианской общины...

Подводя итог обзору источников, которые имеют (или могут иметь) отношение к проблеме гонения Домициана, можно констатировать, что они в своем нынешнем состоянии вызывают больше вопросов, чем дают ответов. Возможности нарративных источников можно считать исчерпанными, поэтому главную надежду сейчас приходится возлагать на обнаружение новых археологических данных, прежде всего надписей.

Но все же косвенные (в основном) сведения позволяют заключить, что антихристианские меры при этом императоре имели место³⁸. Однако характер этих мер долгое время был предметом дискуссии. К настоящему времени можно

³⁶ Ibid. P. 332, 342 f.

³⁷ В греческом оригинале: Διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις ... «Нежданные события» (subitanei casus, αἰφνίδιοι συμφοραί) здесь, естественно, имеют негативный смысл.

³⁸ См.: Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. I–II. Введение в церковную историю. История Церкви в период до Константина Великого. Минск, 2008. С. 254 сл. В рамках данной статьи позволительно не обращаться к такому дискуссионному вопросу, как наличие христианских адептов в среде высшей римской знати и даже в императорском доме и, соответственно, репрессий против них, — это тема отдельного исследования.

считать установленным, что никакого законодательного акта, принятого против христиан императором или сенатом, во времена Домициана еще не существовало, но их могли преследовать за «нарушение общественного порядка» — в таком случае проводилась специальная полицейская акция, именуемая «coercitio» («сдерживание, усмирение, наказание»)³⁹. Поэтому позиция самого императора в отношении христиан должна быть выяснена, и здесь важна любая крупица информации, особенно не укладывающейся в прокрустово ложе традиционного представления о нем.

Подлинный исторический портрет Домициана, как уже приходилось отмечать автору этих строк⁴⁰, имеет мало общего с изображением последнего императора династии Флавиев в античной традиции, как языческой, так и христианской. В действительности, по справедливому замечанию М. Гранта, «он был одним из лучших администраторов, когда-либо управлявших империей,— твердым, дальновидным и педантичным»⁴¹.

Оказавшись в последний период своей недолгой жизни на положении затравленного зверя, в обстановке постоянно организуемых против него заговоров, едва успевая отвечать ударом на удар, Домициан, с его холодным и ясным умом, был все же в состоянии отличить реальную опасность от мнимой⁴². В этой

³⁹ Knudsen J. The Lady and the Emperor... P. 30 f.; Barnes T.D. Legislation against the Christians // The Journal of Roman Studies. 1968. Vol. 58. Pts. 1–2. P. 36. Ср. Gsell S. Op. cit. P. 310. Орозий (VII. 10.1), сообщающий о разосланных повсюду императорских эдиктах, допускает явный анахронизм.

⁴⁰ Парфенов В.Н. Pessimus principis. Принципат Домициана в кривом зеркале античной традиции // Античная история и классическая археология: Сб. науч. тр. / Под ред. В.В. Дементьевой. М., 2006. С. 212–221.

⁴¹ Грант М. Двенадцать цезарей / Пер. с англ. Д. Мишина. М., 1998. С. 233.

⁴² Примечательны его собственные, как оказалось, пророческие слова, цитируемые Светонием: «Участь принцепсов в высшей степени несчастна, ибо их словам о существовании заговора верят лишь тогда, когда их уже убьют» (Suet. Dom. 21. Перев. Д.П. Кончаловского).

связи заслуживает особого внимания то, что Тертуллиан, попутно давая нелестную характеристику Домициану, сообщает, что император прекратил преследование христиан и возвратил из ссылки изгнанников: «Temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate; sed qua et homo facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat» (Tertullian. *Apolog.* 5.4)⁴³. Примечательно как раз то, что, разделяя общее как для языческой, так и для христианской традиции негативное отношение к Домициану, апологет находит в нем и положительные черты, хотя его основной задаче это никак не соответствовало.

Евсевий в соответствующем месте «Церковной истории» (III. 20.7) цитирует эту фразу Тертуллиана в переводе на древнегреческий, но перед этим приводит (со ссылкой на Гегесиппа) на редкость любопытный рассказ о том, как по приказу Домициана, будто бы страшившегося, как и Ирод, воцарения потомка царя Давида, к нему доставили внуков Иуды, «называемого по плоти братом Господним», то есть внучатых племянников Иисуса Христа. На них поступил донос, будто они являются потомками царя Давида. После допроса «Домициан, не найдя в них вины, презрительно счел их слишком незначительными людьми и отпустил на свободу, а гонение на Церковь прекратил указом» (ἐφ' οἷς μηδὲν αὐτῶν κατεγνώκῳ τὸν Δομετιανόν, ἀλλὰ καὶ ὡς εὐτελῶν καταφρονήσαντα, ἐλευθέρους μὲν αὐτοὺς ἀνεῖναι, καταπαύσαι δὲ διὰ προστάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμόν) (Euseb. *HE.* III. 20.1–5) (выделено мной.— В. П.).

⁴³ «Преследовал нас и Домициан, подобие Нерона по жестокости. Но так как в Домициане еще было нечто человеческое, то он скоро прекратил то, что начал, возвративши даже тех, которых отправил в ссылку». Евсевий, цитируя Тертуллиана, переводит «sed qua et homo facile» несколько иначе: ἀλλ', οἴμαι, ἅτε ἔχων τι συνέσεως ... («но, думаю, имея долю здравого смысла...») — и усиливает впечатление от резкого изменения отношения императора к христианам выражением τάχιστα ἐπαύσατο («прекратил немедленно»), которого нет в латинском оригинале.

Обычно исследователи либо обходят эту информацию молчанием, либо считают ее недостоверной⁴⁴. Между тем еще С. Гзель, полагая, что рассказ Евсевия об императорском суде и оправдании родственников Христа носит легендарный характер, далее признает указ Домициана о прекращении гонения на христиан историческим фактом⁴⁵, и веских оснований оспаривать эту точку зрения нет.

Мотивы, которыми руководствовался император, можно расценивать по-разному. Но надо признать, что анализ различных аспектов политики Домициана, как внутренней, так и внешней, показывает: в определении приоритетов этой политики последний Флавий был удивительно прозорлив, чего не смогли понять и не оценили его современники. Сомнительно считать, что к таким случаям относится и молодая тогда религия, возникшая в недрах иудаизма, но решительно с ним порвавшая. Разумеется, это не означает, что Домициан может считаться претендентом на лавры святого Константина, время Миланского эдикта еще не пришло. Однако оценить лояльность христиан (в отличие от иудеев) по отношению к власти и, соответственно, в той или иной степени легализовать их деятельность он, думается, был вполне в состоянии и даже попытался сделать это, запретив репрессии против Церкви. Но если такая возможность и была, она умерла вместе с Домицианом.

⁴⁴ «Тертуллиан и Гегесипп намекают, что сам Домициан приказал прекратить гонение, но это выглядит невероятным (but this seems improbable)» (McFayden D. Op. cit. P. 65).

⁴⁵ См.: Gsell S. Op. cit. P. 313, 315.

К ВОПРОСУ О НОВЫХ ДОКУМЕНТАХ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Вот уже более 10 лет Русская Православная Церковь переживает настроения, вызванные неприятием частью ее членов паспортов, ИНН и других новых средств идентификации личности. Священноначалие Русской Православной Церкви неоднократно откликалось на это прискорбный феномен. Последним по времени появления стал документ «Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных», принятый 4 февраля 2013 года Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви.

В документе, в частности, говорится о том, что «проблемы, связанные с электронной идентификацией личности, учетом и обработкой персональных данных, продолжают накапливаться и усложняться. Сегодня необходимо продолжить богословское, нравственное и гражданское осмысление этих проблем»¹. Настоящая статья предлагается в качестве попытки исторического осмысления проблемы неприятия новых идентификационных документов.

В чем же суть вопроса? Вот лишь несколько наугад взятых примеров.

5 августа 2008 года. Интерфакс: «Сразу 140 жителей Ростовской области подали в Ленинский районный суд Ростова иск к Федеральной миграционной службе о возмещении

¹ <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775107.html>.

морального вреда. По словам заявителей, их обидел российский паспорт и его символика...

Перед этим оскорбленные граждане обратились в региональное управление ФМС с требованием выдать им какой-либо другой удостоверяющий документ взамен российского паспорта.

«Большинство заявлений были как две капли воды похожи друг на друга: состояли из пяти страниц компьютерного текста с подробным описанием имеющихся знаков сатаны в российском паспорте и требованием ответить на 51 вопрос», — рассказала изданию начальник отдела обеспечения паспортной и регистрационной работы УФМС России по Ростовской области Светлана Тремасова. К дьявольским меткам верующие отнесли орнамент документа, разглядев в хитросплетениях узора сатанинское число 666, а также рамку фотографии и даже пустую графу «личный код».

«Мы попытались поговорить с гражданами, объяснить им, что Церковь не запрещает паспорта, даже предложили поговорить с православным священнослужителем. Но они ответили, что у них другая вера — настоящая, и Православная Церковь им не указ», — рассказала сотрудница миграционной службы. Среди «отказников» были и подростки, которым еще только пришло время получать паспорт².

В мае 2012 года издание Саратовской митрополии газета «Православная вера» № 10 (462) публикует статью Марины Бирюковой «Губит не штрих, а грех»: «Не так давно нашу редакцию в очередной раз посетил представитель отделения Пенсионного фонда по Саратовской области; на сей раз это был помощник управляющего Виталий Нуждин. Он принес образчик заявления от православного пенсионера: "Согласно своим убеждениям на основании действующего законодательства РФ я не даю своего согласия на доставку пенсии

² См.: Более ста верующих Ростовской области отказались от паспортов // <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=25895>.

по новому бланку, содержащему личный страховой номер и штрих-код. Я отказываюсь ставить свою подпись в бланке с антихристовыми символами..."

— Заявления все одинаковые, — сообщил Виталий Юрьевич, — все из одного компьютера. А вот людей таких почему-то все больше и больше»³.

Действительно, всего лишь несколько минут требуется человеку для того, чтобы найти в интернете сайт, с которого можно распечатать заявления об отказе принимать различные идентификационные документы. В пункте 5 Деяния Архиерейского Собора Русской Православной Церкви говорится, что «в задачи Церкви не входит подробный анализ причин отказа каждой конкретной группы людей от каждого конкретного технологического новшества или принятия подобных новшеств. Однако Церковь убеждена, что упомянутые технологии не должны быть безальтернативными и принудительными. Те, кто отказывается принимать эти технологии, должны иметь альтернативу — использование традиционных методов идентификации личности, применяемых сегодня в большинстве стран канонической ответственности Московского Патриархата»⁴. Но что понимать под «традиционными методами идентификации личности»? Для большинства наших сограждан, сжигающих свои паспорта по религиозным мотивам и отказывающихся от новых пенсионных бланков, содержащих личный страховой номер и штрих-код, традиционными являются документы советского образца. Именно советское прошлое, как ни странно, ассоциируется у них с «тихим и безмолвным житием во всяком благочестии и чистоте». При этом никто из них в то время в храмы не ходил и никаких гонений не видел. Но

³ Бирюкова М. Губит не штрих, а грех // <http://www.pravoslavie.ru/smi/54018.htm>.

⁴ Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных // <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/2775107.html>.

человек, знакомый с церковной историей, сразу же вспоминает об их идейных предшественниках советского периода — так называемых «истинно-православных христианах», в полусектантские группы которых выродились «правые» расколы 1920-х годов. Распространены они были в основном в сельских районах и городах черноземных областей России, Поволжья, восточных областей Украины. Численность большинства этих групп не превышала двух-трех десятков человек и не выходила за пределы одного или нескольких соседних населенных пунктов, но некоторые разрастались до массовых движений, охватывавших целую область или регион. Первоначально они существовали в рамках легальных приходов, поддерживались или даже вдохновлялись их священниками или бывшими насельниками закрытых монастырей, жившими по соседству. С начала 1930-х годов в связи с закрытием храмов эти группы и их пастыри постепенно лишаются регистрации и становятся частью церковного подполья. В некоторых областях этот процесс продолжался до 1940-х годов.

Отождествление советской власти с властью антихриста заставило членов этих радикально настроенных групп бойкотировать практически все ее мероприятия, а ее учреждения воспринимать как антихристовы. Прежде всего это коснулось работы в колхозах, совхозах, а позднее и вообще в государственных учреждениях.

Естественно, члены этих катакомбных религиозных групп преследовались советской карательной машиной. Летом 1944 года на стол И.В. Сталину легла докладная записка наркома внутренних дел, в которой речь шла о высылке из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в восточные районы страны более 1500 человек «истинно-православных христиан». Это была самая массовая депортация русского населения в этот период⁵.

⁵ Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 85.

С 1960–70-х годов начинаются первые религиоведческие исследования групп ИПХ, являющиеся и в настоящее время ценным источником по изучению этой религиозной субкультуры⁶. Наиболее значимым исследователем религиозных практик ИПХ в 1970-е годы стал Александр Иванович Демьянов, преподаватель Воронежского государственного университета, сам в молодости активист ИПХ, а его монография «Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности» до сих пор не потеряла своего научного значения. Им, например, в 1970–1973 годах было опрошено 1360 верующих ИПХ, проживающих на территории Воронежской, Липецкой, Тамбовской, Рязанской, Тульской, Орловской и Курской областей, и получены уникальные сведения, добытые, по его определению, методом «включенного наблюдения»⁷. Из опрошенных 707 человек были в возрасте от 60 лет и старше, то есть те, которые стали приверженцами ИПХ в 1920–1930 годы⁸.

Вот что он пишет о мироощущении этих людей: «Фанатики ИПХ считают, что в мире в настоящее время господствует антихрист, поэтому в преобразованиях социалистического общества они усматривают сбывающиеся апокалиптические пророчества. Все в этом мире, по их мнению, греховно, все блага направлены на то, чтобы уводить верующих с пути "истинного" в "сети антихриста". Одним из чувств, выступающих на первое место в истинно-православном христианстве,

⁶ См., напр.: Клибанов А.И. Современное сектантство в Тамбовской области: (По материалам экспедиции Института истории АН СССР в 1959 г.) // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 8. М., 1960.; Митрохин Л.Н. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. М., 1961.; Никольская З.А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Там же; Демьянов А.И. Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977.

⁷ Там же. С. 123.

⁸ Демьянов А.И. Указ. соч. С. 22.

является страх. Многие приверженцы "истинного" православия живут в постоянном ожидании светопреставления, великих бедствий, гонений, которые согласно апокалиптическим пророчествам будто бы скоро должны обрушиться на православных верующих. На этом играют вожаки и проповедники»⁹.

Атрибуты советской гражданской, общественной и хозяйственной жизни — документы, паспорта, участие в выборах, членство в профсоюзе, подписка на займы, пенсии и т. д. — также воспринимались ими как знаки пришествия антихриста, как его печать: «В Евангелии сказано, что накануне последнего отживания (очевидно, "последние времена"), так как на земле появились антихристы, будут ставить печати на людей, а кто не будет принимать печати, будет смертельно гонимый. Чтобы избежать этого, нужно усердно молиться и предостерегать будущее. Грех иметь паспорта, профсоюзную книжку, принимать участие в голосовании по выборам правителей, грех воспитывать детей в советском духе и отдавать их в школу»¹⁰. Как приобщение к «печати антихриста» воспринималось участие и в переписи населения¹¹.

Восприняв Великую Отечественную войну как свершение апокалиптических пророчеств, ИПХ объявили, что это возмездие, посланное Богом на «антихристову» власть и отступивших от Него людей. Считая, что безбожную власть защищать грешно, значительная часть мужчин из групп ИПХ отказались от явки на сборные пункты, дезертировали с фронта и прятались долгие годы в погребах и подвалах. На оккупированной врагом территории наблюдались случаи, когда «истинно-православные христиане» сотрудничали с фашистами, помогая им устанавливать «новые» порядки.

⁹ Демьянов А.И. Указ. соч. С. 59.

¹⁰ Цит. по: Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 87.

¹¹ Демьянов А.И. Указ. соч. С. 80–81.

А.И. Демьянов пишет об этом на примере липецких ИПХ, которые рассматривали нападение Германии на СССР как «карающий меч Господень, посланный Богом для уничтожения советской власти. Когда на Курско-Орловской дуге, в непосредственной близости от Липецка, шла битва не на жизнь, а на смерть, так называемые "истинные" изо дня в день ожидали прихода гитлеровцев и готовились к нему. После срыва немецкого наступления, боясь, что участники организации воспримут это событие как поражение меча Господня и слабые духом могут отойти от "истинного" православия, вожаки и проповедники начали "обход" верующих с разъяснением: "Господь удаляет свой меч, чтобы этим испытать свое стадо, насколько оно твердо верит в него, нет ли среди этого стада слабых духом и что Господний меч удален потому, что мы не от всей души каялись в грехах своих"»¹².

После Великой Отечественной войны происходит заметное омоложение и радикализация вероучения ИПХ. В группах ИПХ Мичуринского района Тамбовской области появляются молодежные организации «Юношей». Они отказывались работать в колхозах и совхозах, не ходили сами и не разрешали другим ходить в школу, уничтожали как печать антихристову свои документы, не посещали клубы и кино-театры. Большинство из них приняли на себя обет безбрачия, смертным грехом были приняты присяги и служба в рядах Советской армии. Во многих отношениях «Юноши» пересмотрели умеренные позиции старших и взяли бразды правления в некоторых группах ИПХ в свои руки¹³.

«Что нового внесло молодое поколение в истинно-православное христианство? Оставив без изменения основные положения идеологии "истинного" православия, оно лишь уточнило и сделало более определенными некоторые стороны своего отношения к обществу и государству. Так,

¹² Там же. С. 31.

¹³ Там же. С. 34.

если в 30-е годы считалось греховным участие только в колхозном производстве, то в 40–50-е годы — во всех без исключения государственных предприятиях и учреждениях, а в отдельных случаях объявлялась греховной работа по найму у частных лиц. Если в довоенные годы детям ИПХ родители все же разрешали учиться до 4-го класса, то в первые послевоенные годы большинство "истинных" совсем запретили им ходить в школу. В результате уменьшающегося числа посвященных в тот или иной духовный сан лиц руководство, а вместе с этим и исполнение отдельных богослужений и обрядов взяли на себя миряне, считая, что через наиболее достойных из них благодать также может сходить на верующих. В конце 1960-х — начале 70-х годов в связи с начавшимся распадом истинно-православного христианства изменению подвергаются и другие стороны мировоззрения, идеологии и культа ИПХ»¹⁴.

А.И. Демьянов, проводивший свои исследования в 1970–1973 годах, отмечает, что «не все приверженцы "истинного" православия одинаково относятся к законам социалистического государства. В первую группу можно выделить около 20% наиболее фанатичных последователей, не признающих законов советской власти, во вторую — большинство колеблющихся, традиционных и даже убежденных верующих... <...> Наиболее фанатичные верующие не имеют никаких документов, они считают, что паспорт или воинский билет — это своего рода начертание антихриста, его печать... <...> Вторая группа истинно-православного христианства (более 70%) верующих лояльно относится к Советской власти. Но и эти ИПХ позволяют себе исполнять одни законы и обходить стороной другие... <...> Например, в одном из писем истинно-православные христиане Мичуринска отвечают своим собратьям по вере: "Вы нас спрашиваете насчет прописки. Мы здесь все прописаны. Кому можно обой-

¹⁴ Демьянов А.И. Указ. соч. С. 40.

тись без прописки, пускай так обходятся, а кому нельзя, то можно прописаться. В городе без прописки нельзя жить, это дело квартирное. Мы все имеем справки на руках, и почти все молодые работают на производстве, а кому можно так обойтись, то пусть не работают". Такое приспособленчество порождает в истинно-православном христианстве самые противоречивые явления. Так, считая греховным пользование кооперативными книжками и деньгами, ИПХ в силу необходимости пользуются ими, считая греховным получение пенсии, многие из пожилых верующих получают ее. Но те требования общества и законы советской власти, без исполнения которых им можно прожить, они стремятся обходить стороной.

Как относятся "истинные" к защите Родины, к проблемам войны и мира на земле? — пишет А.И. Демьянов.— Прошло столетия со времени появления первых групп истинно-православных христиан. Многие из них отошли от крайних проявлений реакционной идеологии и приспособились к условиям современной жизни. Однако в сознании некоторых, оставшихся верными традициям "истинного" православия, советская власть остается антихристовой, идти на защиту которой — смертный грех. "А кого защищать то,— можно услышать от них,— ведь все то, что Бог посылает на людей, это за их грехи и бороться против Бога за сатану и антихриста грешно". Когда мы беседовали с такими верующими о мирном населении, о женщинах, стариках и детях, которые погибнут, если не защищать их, фанатики отвечали, что это дело Господнее, как предавались антихристу, так пусть и расплачиваются за грехи свои»¹⁵.

«Самым большим грехом,— пишет А.И. Демьянов,— по их мнению, является не нарушение христианских традиционных заповедей, а "принятие печати антихриста", т. е. участие в выборах, вступление в колхозы и совхозы,

¹⁵ Там же. С. 94–96.

кооперативные, профсоюзные и другие организации. **Этот фанатизм имеет не столько религиозную, сколько антиобщественную направленность** (выделено мной.— К. К.). В истинно-православном христианстве большинство фанатиков относятся именно к такому типу»¹⁶. С этим выводом трудно не согласиться.

Важно отметить и то, что все не принимающие гражданские документы группы ИПХ находились за границами Православной Церкви. Церковное подполье, в отличие от них, документы принимало, трудилось на советской работе. Вспомним хотя бы пример доктора биологических наук, профессора с мировым именем, тайной монахини Игнатии (Пузик). В условиях гонений она и ее единомышленники решили, что, несмотря на гонения, монашество не должно угаснуть. Главное — сохранить духовную жизнь, культуру православного монашества: молитву, старческое руководство, общинную жизнь. А частности могут меняться: пусть это будет монашество без монастырских стен и одежды, пусть вместо монастырского послушания будет светская работа, лишь бы исполняли ее новые иноки «со всей ответственностью, со всей любовью». Они оставались на своей мирской, «советской» работе или учебе, что входило в их монашеское послушание, и одновременно под руководством старцев постигали основы духовной жизни¹⁷.

Еще один пример. В 1933–1936 годах в Средней Азии возник подпольный монастырь архимандрита Гурия (Егорова). Духовные дети отца Гурия также работали в государственных учреждениях, принося свой заработок в общую кассу киновии. Ученик архимандрита Гурия тайный иеромонах Иоанн (Вендланд) преподавал в Среднеазиатском го-

¹⁶ Демьянов А.И. Указ. соч. С. 129.

¹⁷ Монахиня Игнатия (Пузик): Ученый с мировым именем, монахиня-гимнограф // <http://www.pravmir.ru/monaxinya-ignatiya-puzik-uchenyy-s-mirovym-imenem-monaxinya-gimnograf/>.

суниверситете, одновременно работал в Узбекском геологическом управлении. Впоследствии митрополит Иоанн вспоминал: «Мы жили удивительной жизнью: с одной стороны, глубоко церковной, с другой — активно-гражданской. До сих пор я считаю такое соединение самым лучшим»¹⁸. Как видим, члену подпольной общины необязательно было быть ярким антисоветчиком, не принимать паспорт, скрываться. Гражданственность здесь успешно сочетается с катакомбной церковностью. Характерно, что в годы гонений и церковных разделений они считали принципиальным сохранять верность священноначалию Русской Церкви в лице митрополита Сергия (Страгородского). Это был не политический, а сознательный духовный выбор, выбор тех, кто стремился сохранить духовную жизнь, монашество и всю Церковь там, где, казалось бы, для нее не было места. В послевоенные годы они не только дали легальной Церкви кадры священнослужителей и церковных работников; оставаясь в подполье, они многое сделали для развития церковной литературы, апологетики, гомилетики, христианского образования — тех областей церковной жизни, которые не могли в те годы полноценно существовать в легальных условиях.

И наоборот, неприятие паспортов и других идентификационных документов советской власти привело сторонников этого явления из просто оппозиции к Церкви в послевоенное время в откровенное сектантство. В одном из произведений, ходивших в этой среде в послевоенные годы, говорится об этом следующее: «Еретики возьмут власть над церквями, будут ставить своих служителей благочестия... Первым делом их гонение будет на истинных пастырей»¹⁹. А вот пример из

¹⁸ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 107–112, 120–126.

¹⁹ Митрохин Л.Я. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. М., 1961. С. 156–157.

справки Управления МГБ по Алтайскому краю от 6 апреля 1948 года: «В крае имеется некоторая часть православных верующих, попавших под влияние антисоветского элемента, которая бойкотирует вновь открытые церкви, мотивируя тем, что в них совершаются богослужения за советскую власть. Так, один из верующих, проживающих в гор. Рубцовске, где официально действует Православная Церковь, по этому вопросу говорил: «Церкви, которые сейчас открыты, являются советскими, а священники — советскими агитаторами, поэтому службу они ведут за Советскую власть. Посещать эти церкви ни в коем случае нельзя». <...> Верующая, проживающая в Змеиногорском районе, заявила так: «Священники в этих церквях поставлены из партии, под ризой у них медали, службу они ведут сокращенно, не так как раньше была служба, они обновленцы, поэтому в церковь ходить никогда не надо, надо избегать эти церкви, крестики покупать также не надо, т. к. на них находили серп и молот, колоски, пятиконечную звезду и СССР»²⁰. Некоторые группы ИПХ в послевоенные годы прямо отождествляли с антихристом Патриарха Московского и всея Руси, а духовенство Православной Церкви — с лжепророками; действующие церкви они называли «капищами антихриста»²¹.

Таким образом, всего несколько десятилетий назад в нашей стране были группы верующих, не принимающие столь дорогие нашим «ревнителям» советские идентификационные документы в совершенно иных исторических условиях, но с той же самой мотивацией, что и наши современники. Знают ли они об этом? Не пугает ли их перспектива вырождения в сектантские организации? Не страшно ли им оказаться за границами Православной Церкви?

²⁰ Цит. по: Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 88–89.

²¹ Там же.

Но может быть, идентификационные документы образца царской России являются наиболее традиционными и приемлемыми для «верующего»? Но и здесь церковный историк не может не вспомнить о весьма распространенной беспоповской секте бегунов — странников, исповедовавших уже произошедшее воцарение антихриста в мире. Так как открыто с антихристом бороться было нельзя, необходимо уйти от мира, где царствует антихрист, разорвать с обществом. Бегуны отказывались брать любые официальные бумаги, а некоторые даже деньги, ведь на них изображены государственный герб и печать, но так как само государство сейчас антихристово, то, значит, и на деньгах запечатлен образ врага Христова. Поэтому безденежные бегуны разрабатывают сложнейшую символику внешнего вида денег, причем для них характерно особое отношение к бумажным деньгам, введение которых рассматривалось как еще одно деяние императора-антихриста²² (как это похоже на борьбу с электронными деньгами в наше время!). Бегуны не имели фамилии, которая была для них чем-то вроде личного кода, не имели постоянного места жительства — странничали. Некоторые проповедовали всеобщее осквернение антихристом: «Все съестные товары осквернены, и на всех фабричных вещах положены клейма», поэтому их последователи убирали заводские знаки с пил, топоров, серпов²³ (как это похоже на борьбу со штрих-кодами!).

Длительное существование в полицейском государстве целого общества беспаспортных людей было возможно потому, что бегуны были разделены на два разряда: странники и странноприимцы. Странники — это люди, совершенно отказавшиеся от мирских связей, не имеющие ни имущества, ни крова, а странноприимцы — это значительная часть бегунов,

²² Дутчак Е.Е. Старообрядческое согласие странников (вторая половина XIX–XX вв.) // <http://starajavera.narod.ru/dutchakStranniki.html>.

²³ Там же.

которая находилась в положении как бы оглашенных. Они не прерывали окончательно связи с миром. В домах таких странноприимцев были оборудованы специальные тайники для укрытия странников. В случае болезни странноприимца или другого опасного обстоятельства странники крестили его, и если он выживал, то должен был оставить дом, имущество и уйти странствовать.

Странническое согласие не исчезло и после революции. К примеру, в 1932 году органами ГПУ Республики немцев Поволжья была раскрыта и арестована группа бегунов-странников, обвинявшихся в систематической организованной антисоветской агитации против соввласти и ее мероприятий. По делу проходили 17 человек, все получили по 3 года исправтрудлагерей.

В показаниях обвиняемого гр-на Дросидина-Федулова Кузьмы Ивановича, «руководителя истинно-православных христиан по Саратовскому приделу», от 19 августа 1932 года читаем: «По Священному писанию усматривается, что придет то время, когда на всем земном шаре будет царствовать антихрист. Это предсказание оправдалось. В 1666 г. патриарх Никон ввел целую серию новшеств в учение Христа. С этого времени появились люди, которые, не признавая введенных новшеств, отклонились от мира и ушли по стопам Христа странствовать, назвав себя "истинно-православные христиане странники". Странники как до революции, так и в настоящее время живут нелегально. Государства вообще, Советского в частности, не признают. Фамилию не носят. От приписки к обществу отказываются... <...> В колхозах не состоим и не можем состоять, а также не состоим и в других кооперативных и общественных организациях. Наша молодежь брать оружие в руки, служить в Рабоче-крестьянской красной армии не может. Все стремление наше направлено к загробной жизни»²⁴.

²⁴ Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ 15056. Л. 6.

Архивно-следственное дело в отношении этой группы бегунов-странников включает, насколько мне известно, ранее не публиковавшийся документ «Вероисповедание истинных православных христиан странствующих», содержащий основы вероучения странников и составленный, скорее всего, на рубеже 1920–1930 годов человеком, имеющим определенное образование, что для странников было нетрадиционно. Их образование ограничивалось домашним обучением грамоте. Привожу этот документ с небольшими сокращениями.

«С момента Московского собора 1666 г. истинно-православные христиане странствующие в Священном писании видят два способа, которыми будет уловлять антихрист всех христиан к отступлению. Первый способ направлен будет гонением и всевозможным истязанием против каждого христианина, дабы путем боязни означенных мучений привести христиан к отступлению от евангельских заповедей и подчинить себе. Второй способ, который будет употреблять антихрист для приведения к отступлению христиан, по Священному писанию, является мнимой свободой, которую дает антихрист всем подчинившимся от учения евангельского.

В пророческом писании путь спасения от антихриста для христиан указан двояким образом: одни христиане, которые сильны, должны исповедовать перед антихристом христианскую веру, а если нужно, то и умереть за исповедание, не боясь никаких мучений. А более слабые должны убежать и укрыться, чтобы не быть отступником и не подчиниться антихристу. Этот путь — бегство и укрывательство — сам же Господь указал через Откровение Иоанна Богослова: "Жена побеже в пустыню", а почему истинно-православные христиане странствующие почти двести семьдесят лет ведут образ жизни, предсказанный в пророческом Писании, — бегственный и укрывательский, начиная со времени Никона и до сих пор.

Причина бегства и укрывательства истинно-православных христиан странствующих во время царства

последнего всемирного антихриста выражается в том, что антихрист не дает свободно исповедовать религию, а разными противными Евангелию указами стесняет свободу христианской веры. Первое из таких стеснений было от Алексея Михайловича и Никона — привлечение к ересям. После Алексея Михайловича все цари из дома Романовых, преемственно державшие скипетр русского самодержавия, гнали, преследовали и убивали всевозможным образом христиан, не желающих нарушать истинную веру и подчиниться никоновским ересям. Так как монархическая власть вместе с духовенством со времени царя Алексея Михайловича до дней революции 1917 г., стесняя странствующих христиан разными противными вере указами, не давала веровать так, как велит закон Христа, почему православным христианам странствующим нужно было бежать и укрываться, чтобы таким образом исполнить христианские обязанности там, в бегственном и укрывательском положении.

Гражданская монархическая власть знала, что много есть христиан, убежавших от ее преследования и скрывшихся в различных пустынях, лесах, селах, деревнях, городах и даже бежавших за границу во имя сохранения евангельского учения, захотела в лице Петра I вернуть всех убежавших и потому, наученная дьяволом, придумала хитрую приманку, посредством которой можно было бы привести христиан укрывающихся к отступлению от заветов Христа. <...>

Чтобы легче было всех не желавших отступить от Православия привести к отступлению и прекратить их укрывательскую богоугодную жизнь, Петр I издал указы искать всех скрывшихся и произвести в 1719 г. Всероссийскую ревизию. Он узаконил паспортную систему для того, чтобы таким образом обязавши всех паспортами и подчинивши себе, привести к отступлению от учения Христа. Само собой понятно, что паспорт, взявших таковой, обязывал правами гражданства и прикреплял к определенному месту жительства или сословию,

и, только получивши паспорт, который всецело отнимал веру, можно было жить открыто, не укрываясь. В паспорте была черта, обозначающая вероисповедание лица, имевшего оный. Та черта у всех, кто не хотел быть никонианином, заполнялась словом "сектант", "раскольник", названиями не приемлемыми христианами, противными учению Православной апостольской Церкви, и притом на паспорте ставился ложный год, также не приемлемый христианской Церковью. Таким образом, взявшие указанный паспорт, которым нарушалась свобода евангельского учения, христиане отступали от православия и заветов Христа, так как Христос говорит: "Кто хочет быть совершенным, тот должен оставить все и идти вслед меня", а паспорт прикреплял к определенному месту жительства, и еще Христос говорит: "Кто исповедует меня пред человеками, того исповедую и я перед Отцом моим иже не небесах", в паспорте же исповедовать себя христианином ни в коем случае не позволялось. Таким образом, взявшие паспорт нарушили заповеди Божии. Не взять паспорт и жить в мире открыто было невозможно, почему христианин, не желавший отступить от заветов Христа, должен был бежать и укрываться без паспорта... <...>

Истинно-православные христиане странствующие, твердо помня повеление самого Господа, строго сохраняли свою веру, не записываясь в раскольничьи списки и не беря паспорта, но в течение 270 лет бежали и укрывались, бросали все земное, дабы не потерять православную веру, а через это и вечное блаженство.

Подходя ко времени Николая II, мы видим, что здесь указом от 17 апреля 1905 г. была объявлена так наз. свобода веротерпимости, то есть разрешено было строить молитвенные дома, храмы и записаться в общину по изданному указу гражданской власти. В этом указе о веротерпимости православные христиане странствующие увидели опять-таки снова закинутую по наущению дьявола сеть, чтобы крепче завязать подчинившихся ему в узы отступления от

Православия, они не пошли на эту удочку, но прежним путем бегства и укрывательства хранили ненарушимо православную веру в странственном положении, не подчиняясь антихристианским повелениям императора Николая II, отнимающего этой ловушкой свободу религии... <...>

Переживши монархическое правление империалистической власти с провозглашением демократии, исполнилось пророческое созерцание пророка Даниила и предсказание св. Ипполита папы Римского о демократиях. Мы, истинно-православные христиане странствующие, ждали свободы в области религии, которую провозгласила советская власть. В это время мы ожили и встрепенулись от 270-летнего давления и тяжелого гнета, который налагался на нас монархическими властями, как бы тяжелый камень свалился с нас с провозглашением свободы религии советской властью. Но полной свободы и при советской власти опять же для нас нет, так как враг человеческий, диавол, не дремлет, стремясь препятствовать в области религии и стеснять наши верования. Советская власть обязывает также правами гражданства посредством паспортов всех граждан, нападая таким образом на нас, не приемлющих паспортов в силу исполнения евангельских заповедей, а также советская власть заставляет зарегистрировать свое общество, что для нас не может быть исполненным в силу тех же евангельских заповедей. <...>

Поэтому истинно-православные христиане странствующие не могут и в данное время взять паспорт, связывающий их правами гражданства, а также не могут регистрироваться и подчиняться запрещению проповеди евангельской. <...> Мы остаемся на том же пути бегства и укрывательства. Как и при империализме скрывались 270 лет и до конца этого мира, и ничто не может поколебать устоявшей веры. Мы были, есть и будем верными сынами и исполнителями христианства Христа: "На сем камени созижду Церковь Мою и врата адовы не одолеют ея"²⁵.

²⁵ Архив УФСБ по Саратовской области. Д. ОФ 15056. Л. 221–227.

Таким образом, мы имеем дело по крайней мере с тремя мировоззренчески идентичными религиозными субкультурами: бегунами-странниками, зародившимися и расцветшими в царской России, истинно-православными христианами в СССР и нашими современниками — «ревнителями чистоты Православия». Безусловно, типологическое сходство вероучения и некоторых форм поведения бросается в глаза. Однако представляется, что о прямом влиянии здесь говорить все же не приходится. Тогда встает принципиальный религиозно-философский вопрос: откуда у этих практически изолированных друг от друга, появившихся в различные исторические эпохи групп такая схожесть в идеологических установках, что их объединяет? Ответ, на мой взгляд, один: отношение к государству. Сущность этого мироощущения заключается в страхе человека перед враждебным государством. Враждебным не из-за политической, экономической или расовой дискриминации, а духовно враждебным.

Такие настроения в группах верующих ИПХ мы можем назвать вслед за Александром Журавским **антисоветским эсхатологизмом**²⁶, трагическим результатом церковных расколов 1920–1930 годов и уродливым последствием оскудения церковной жизни в советский период. Родина воспринимается здесь как царство антихриста, борьба с которым заключается в бегстве от него.

Исследователь старообрядческого согласия бегунов-странников Елена Ерофеевна Дутчак в своей диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук определяет учение о побеге как «культурную доминанту странничества»²⁷. «Несомненно, — пишет исследовательница, — в бегунском учении получил религиозную санкцию

²⁶ См.: Журавский А.В. Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. С. 350.

²⁷ Дутчак Е.Е. Указ. соч.

факт русской истории — побег»²⁸. Как тут не вспомнить их современных единомышленников — «пензенских сидельцев» и им подобных?

Необходимо отметить, что подобная позиция всегда была чужда Русской Православной Церкви, и в царской России, и в СССР. Это — ложный эсхатологизм, антисоветский, старый антироссийский, новый антироссийский — не важно. Ложный потому, что эсхатон из радостной встречи со Христом: *Ей, гряди, Господи Иисусе!* (Откр. 22, 20) — превращается здесь в царство антихриста, страх становится основным религиозным чувством, а бегство — главным духовным деланием.

Бегство это выражается в разрыве всех возможных связей с государством, прежде всего непринятием паспорта — основного символа гражданства, а потом и других идентификационных документов. Каждое новое поколение людей, уловленных в эти сети, стремится расширением «поля доказательств» аргументировать учение о необходимости побега. Сегодняшняя жизнь России, связанная с новыми технологиями идентификации личности, представляет для этого массу возможностей.

Документ «Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных», принятый Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, призывает клир, монашествующих и всех верных чад Святой Церкви «проявлять в данных непростых вопросах духовную зоркость и христианское трезвомыслие, заботиться о свободе исповедания веры и поддержании христианского образа жизни, помня, что принести Богу добрые духовные плоды может лишь тот, кто пребывает во Христе и сохраняет верность церковному единству»²⁹. Будем надеяться, что призыв этот будет услышан.

²⁸ Дутчак Е.Е. Указ. соч.

²⁹ Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных // <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/2775107.html>.



Раздел V Литургия

К ВОПРОСУ О ВЕЩЕСТВЕ ТАИНСТВА НА ЛИТУРГИИ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ: ВЗГЛЯД В ПРОШЛОЕ

Введение

*Без сомнения, чего коснется Святой Дух,
то освящается и прелажается.*

Св. Кирилл Иерусалимский
(Тайноводственное слово V, 7)

Литургия Преждеосвященных Даров, являющаяся неотъемлемой частью великопостного богослужения, в Русской Православной Церкви давно стала предметом богословской дискуссии. Споры вызывает вопрос о том, что же находится в Чаше — «вино для церемониального полоскания уст» или Всечестная Кровь. Традиция Древней Церкви говорит нам о том, что в потире Кровь. Однако начиная с XVII века в Русской Церкви бытует мнение митрополита Киевского Петра Могилы, которое утверждает, что это просто освященное вино. Дискуссия на эту тему идет с XIX века и продолжается поныне.

Основным аргументом сторонников истинности «Изъявления...» является убежденность в том, что без эпиклезиса невозможно пресуществление Святых Даров. Слабостью этого аргумента является его исключительная рациональность, граничащая со схоластикой, забывающей, что «идеже хочет Бог, побеждается естества чин». Кроме того, существуют убедительные свидетельства того, что первоначаль-

ные евхаристические молитвы были, во-первых, импровизационными, а во-вторых, в буквальном смысле евхаристическими, то есть благодарственными и не включали в себя особым образом выделенного призывания Святого Духа.

Аргументация «консерваторов», убежденных в правоте «Изъявления...», основывается в основном на убеждении, что без эпиклезиса не может быть пресуществления. Этот аргумент будет подробно рассмотрен в работе.

Основной аргумент сторонников древней традиции (а кроме того, традиции всех Поместных Церквей, кроме Русской) состоит в ссылке на уникальность и сравнительную молодость мнения, согласно которому содержимое Святой Чаши после погружения в нее Преждеосвященного Агнца остается вином. В работе мы последовательно рассмотрим историческое развитие чина Литургии Преждеосвященных Даров (ЛПД), а после этого внимательный читатель уже сам составит представление о весе каждого аргумента за вино и за Кровь.

Известно, что первоначально Евхаристия совершалась на так называемых «трапезах любви», агапах, которые по образу Тайной Вечери происходили в вечернее время и, по крайней мере в апостольский век, соединялись с обычным вкушением пищи.

В первые столетия христианской истории богослужения, на которых совершалась Евхаристия, не могли быть слишком частыми. Например, «Завещание Иисуса Христа» — памятник сирийской Церкви второй половины III века — повествует о совершении Евхаристии только по субботам, воскресеньям и трем праздничным дням. Участники церковных собраний рисковали быть обвиненными в государственной неблагонадежности и подвергнуться репрессиям. Вследствие этого получило широкое распространение причащение ранее освященными Евхаристическими Дарами, которые раздавались верующим и в течение определенного времени

сохранялись в их жилищах. Этот обычай, о котором сохранились сведения у многих церковных писателей, например у Киприана Карфагенского и Тертуллиана, стал зародышем особого богослужения, которое получило название Литургии Преждеосвященных Даров.

Опираясь на исторические источники, можно с уверенностью сказать, что начиная с середины VI столетия Литургия Преждеосвященных Даров, точнее, вечерня с причащением входит в обиход церквей Константинополя. При этом временем совершения этой службы становятся несправадничные дни Великого поста и примыкающей к нему Сырной седмицы.

Изложение чинопоследования Литургии Преждеосвященных Даров в русских служебниках различных исторических периодов неодинаково. Начиная с конца XVII столетия оно излагается в трех главах: это «Чин Божественный Литургии Преждеосвященных», «Изъявление о неких исправлениях в служении Преждеосвященных Литургии» и собственно «Божественная Литургия Преждеосвященных».

Нетрудно заметить, что главы «Изъявление о неких исправлениях в служении Преждеосвященных Литургии» нет в древних рукописных русских служебниках, так же как ее нет в печатных изданиях служебника патриарха Филарета (1623 год) и патриарха Иосифа (1646 год). Ничего похожего на «Изъявление...» нет и в греческом Иератиконе.

Указанная глава появляется в русском служебнике только при патриархе Иоакиме и вносится в него под влиянием знаменитого Требника митрополита Киевского Петра (Могилы). Это нововведение вносит серьезное изменение в порядок причащения служащего духовенства на Литургии Преждеосвященных Даров. Диакону или священнику, который должен потреблять Святые Дары по окончании богослужения, запрещается испивать из Святой Чаши сразу же после причащения Преждеосвященными Дарами. аргу-

ментируется это запрещение тем, что «аще и священо есть вложением частицы вино, но не пресущественно в Кровь Божественную, понеже над ним словеса священия не чтошася зде, яко бывает в Литургиях Василия Великого и Иоанна Златоустаго».

Этот же аргумент лежит в основе практики, запрещающей причащать младенцев на Литургии Преждеосвященных Даров.

Таким образом, русская богослужебная традиция вступает в противоречие с традицией Древней Церкви в вопросе о сущности вещества, находящегося в Святой Чаше на Литургии Преждеосвященных Даров.

Целью представленной работы является уяснение степени обоснованности двух противоположных взглядов на природу содержимого Святой Чаши в конце Литургии Преждеосвященных Даров путем рассмотрения исторического развития данного богослужения и оценки аргументов конфликтующих сторон.

Защитники версии «Изъявления о неких исправлениях в служении Преждеосвященных Литургии» аргументируют свою точку зрения тем, что в современном чинопоследовании этого богослужения отсутствует анафора, вследствие чего вино, находящееся в Святой Чаше, оказывается не предложенным в Святую Кровь. Противники этой интерпретации утверждают, что древние евхаристические молитвы были по преимуществу префациями, молитвами благодарения и не содержали в себе анамнезиса и эпиклезиса. Например, профессор И. Карабинов относил время появления в анафоре установительных слов и призывания Святого Духа к IV веку¹. Кроме того, едва ли не с апостольского века существует уверенность, что вино в Чаше предлагается в Святую Кровь вложением Преждеосвященного Агнца.

¹ См.: Карабинов И.А. Евхаристическая молитва. (Анафора). СПб, 1908. С. 74, 91.

Поэтому для достижения цели, поставленной в данной работе, необходимо последовательно решить следующие задачи.

1. Исследование содержания евхаристической молитвы в ее историческом развитии.

2. Решение вопроса о происхождении и символике Литургии Преждеосвященных Даров.

Актуальность работы связана с поиском возможностей устранения разногласий в интерпретации одного из важнейших чинопоследований Православной Церкви и недоумений в практике причащения священнослужителями младенцев на Литургии Преждеосвященных Даров.

Освящение Святых Даров в богослужении Древней Церкви. История анафоры

Со времени Тайной Вечери Таинство Евхаристии является центром церковной жизни.

Вполне возможно, что ипостасное явление Святого Духа в Пятидесятницу происходило во время евхаристической трапезы апостолов. В этом случае можно считать, что Таинство, установленное Господом, впервые совершается в Церкви, и предложенные дары освящаются сошествием Святого Духа. Таким образом, Пятидесятница становится первым епиклезисом. Как отмечает современный литургист В.А. Алымов, «установленная на Тайной Вечери Церковь актуализировалась в день Пятидесятницы. В этот день хабура² Христа стала Церковью, а трапеза Его учеников — Евхаристическим собранием. Евхаристическое собрание есть экклезиологическое продолжение Тайной Вечери»³.

² Хабура — домашняя праздничная трапеза иудеев, имевшая религиозно-ритуальный смысл.

³ Алымов В.А. Лекции по исторической литургии // http://www.kursmda.ru/books/historical_liturgics_v_alimov.htm.

Тайная Вечеря, на которой было установлено Таинство Причащения, определяет и образ совершения Евхаристии. Во всяком случае, здесь присутствует анамнезис и префация — две из четырех важнейших частей последующих евхаристических канонов. Как отмечает профессор Н.Д. Успенский: «Евангелисты в своих повествованиях о Тайной Вечери согласно отмечают, что Христос, прежде чем назвать преподаваемый Им апостолам хлеб Своим Телом, благословил его (см.: Мф. 26, 26; Мк. 14, 22; Лк. 22, 19). Точно так же поступил Он с Чашей — сначала воздал благодарение Богу, а потом назвал содержимое в ней Своей Кровью (см.: Мф. 26, 27–28; Мк. 14, 23, 24; Лк. 22, 20). Эту же черту первой Евхаристии отмечает апостол Павел (см.: 1 Кор. 11, 24–25). Евангелист Лука сообщает, что и та чаша, которую апостолы пили в начале пасхальной вечери, то есть до чаши установления Таинства, была преподана им Спасителем с благодарением: *И взяв чашу и благодарив, оказал: примите ее и разделите между собой* (Лк. 22, 17). Самых благодарений евангелисты не приводят, быть может, потому, что эти благодарения были в то время общеизвестны как иудеям, так и прозелитам, к которым в первую очередь обращались с проповедью апостолы»⁴.

Книга Деяний и Послания апостолов свидетельствуют о том, что Евхаристия совершалась уже в первых христианских общинах. Вскоре после Пятидесятницы: *каждый день единомысленно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа* (Деян. 2, 46–47). Апостол Павел говорит о Евхаристии как о вполне установившемся обычае в Первом послании к Коринфянам, написанном около 55 года: *Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и*

⁴ Успенский Н.Д. К вопросу «о православной литургии западного обряда» // ЖМП. 1954. № 8. С. 38–39.

мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба (1 Кор. 10, 16–17). Заметим, что в этом отрывке явно видно эkkлeзиологическое понимание Евхаристии. В Таинстве Причащения для Павла особенно важно, что оно соединяет многих в одно Тело Христово, которое, по его же учению (см.: Еф. 1, 23), и есть Церковь. Поэтому апостол Павел следил за тем, чтобы для причащения брался один хлеб и раздроблялся на куски по числу присутствующих.

Экклезииологический характер Евхаристии выражается и следующими словами апостола Павла, который, собственно, передает предание о словах Иисуса Христа: *сия чаша есть новый завет в Моей Крови* (1 Кор. 11, 25). Новый Завет — это и есть Церковь, то есть причащающийся Святым Таин человек приобщается Церкви.

Известен пример Евхаристии, совершенной самим апостолом Павлом в Троаде во время Третьего миссионерского путешествия (см.: Деян. 20, 7–11).

Малочисленность исторических свидетельств этого периода не позволяет определить точно порядок Евхаристии апостольского века. Древние памятники, например «Дидахе», не содержат ничего, кроме нескольких отрывков из харизматических молитв. Причем, как отмечает архимандрит Киприан (Керн), «именно эта харизматичность и не давала возможности и основания для запечатления молитв, формул и действий»⁵.

Тем не менее можно определенно сказать, что центральным моментом Евхаристии с апостольских времен была анафора — евхаристическая молитва об освящении Святых Даров.

Указание на существование евхаристических молитв можно найти уже в «Дидахе», древнейшем катехизисе, составленном на рубеже I и II столетий. «Дидахе», или «Учение Господа, поведенное народам через 12 апостолов». Как

⁵ Киприан (Керн), арх. Евхаристия. М., 2001. С. 24

отмечает В.А. Алымов: «"Дидахе" переносит нас в 80-е годы I века, когда Иерусалимский Храм уже разрушен и первохристианская Церковь уже обособляется от иудеев, но еще состоит из маленьких разрозненных общин. Оформленной церковной организации и власти епископа пока нет. Между общинами странствуют апостолы, но это, конечно, не 12 апостолов Тайной Вечери, а скорее, кто-то из 70»⁶.

Главы 9 и 10 «Дидахе» содержат две евхаристические молитвы: «Что же касается Евхаристии, совершайте ее так. Сперва о Чаше: Благодарим Тебя, Отче наш, за святой виноград Давида, отрока Твоего, который Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки! О хлебе же ломимом: Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в Царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки. И от Евхаристии вашей никто да не вкушает и не пьет, кроме крещенных во имя Господне, ибо и о сем сказал Господь: не давайте святыни псам.

По исполнению же (вкушения) так благодарите: Благодарим Тебя, Отче святой, за имя Твое святое, которое Ты вселил в сердца наших, и за ведение, и веру, и бессмертие, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки! Ты, Владыко Вседержитель, сотворил все ради имени Твоего, пищу же и питье дал людям в наслаждение, чтобы они благодарили Тебя, а нам даровал духовную пищу и питье, и жизнь вечную чрез Отрока Твоего. Паче всего благодарим Тебя потому, что Ты всемогущ. Тебе слава во веки! Помяни, Господи, Церковь Твою, да избавишь ее от всякого зла и усоверишишь ее в любви Твоей, и от четырех ветров собери ее, освященную в царство Твое, которое Ты

⁶ Алымов В.А. Указ. соч.

уготовал ей, потому что Твоя есть сила и слава во веки. Да придет благодать и да прейдет мир сей. Осанна Богу Давиду! Если кто свят, да приступает, если кто нет, пусть покается. Маран-афа. Аминь»⁷.

В анафоре «Дидахе» отсутствуют анамнезис и эпиклезис. Обе молитвы — это молитвы благодарения, которые часто произносились по вдохновению, то есть импровизационно: «Пророкам же предоставляют совершать Евхаристию по изволению»⁸. Учитывая последнее замечание, В.А. Алымов делает вывод, что обе молитвы «Дидахе» представляют собой не строго фиксированные тексты, а скорее образцы, по которым должен совершать Евхаристию предстоятель общины: «Отсюда следует ценный для нас вывод: именно переход служения предстоятельства от пророков к епископам породил фиксированные формы Евхаристического канона»⁹.

Одно из древнейших свидетельств о Евхаристическом богослужении содержится в Первой апологии Иустина Философа († 165). В двух главах этого сочинения встречается описание двух Литургий, одна из которых совершается для только что принявших Крещение новых членов Церкви (глава 65), другая — праздничная воскресная Литургия (глава 67). Литургию для новокрещенных Иустин описывает следующим образом: «После того как омоется таким образом уверовавший... мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном... По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братьев приносятся хлеб и Чаша воды и вина. Он, взяв это, воссылает именем Сына и Духа Свя-

⁷ Учение двенадцати апостолов / Пер. и коммент. А. Сидорова // Символ. 1993. № 29. С. 302.

⁸ Там же.

⁹ Алымов В.А. Указ. соч.

того хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарения, весь присутствующий народ отвечает: аминь... После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина с водою, и относят к тем, которые отсутствуют»¹⁰.

Похожим образом совершается воскресная Литургия: «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносятся хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом — аминь, и бывает раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов»¹¹.

Из рассмотренных фрагментов видно, что анафора римской Литургии середины II века представляла собой импровизированную молитву благодарения, в которой участвовало все собрание верующих. Кроме того, из замечания Иустина в 66-й главе Первой апологии: «Пища эта называется у нас Евхаристией... Пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса»¹², — видно, что

¹⁰ Иустин Философ, муч. Творения / Пред. А.И. Сидорова. М., Благовест, 1995. С. 103.

¹¹ Там же. С. 104.

¹² Там же.

эта древняя анафора содержала в себе анамнезис («молитву слова Его») — установительные слова Тайной Вечери. Немаловажно и то, что освященные дары разносились по домам к отсутствующим членам церковной общины.

Тексты анафор «Дидахе» и Первой апологии Иустина Философа не содержат анамнезиса и эпиклезиса. Однако, по мнению некоторых исследователей (Г.А. Кестлин, прот. Ливерий Воронов, В.А. Алымов), слова Тайной Вечери и призывание Святого Духа все же произносились в импровизационной молитве предстоятеля Евхаристии. Эти части евхаристической молитвы не были зафиксированы вследствие их тайного характера, из-за опасения профанации святыни. В пользу этого мнения говорит то обстоятельство, что отсутствующие в «Дидахе» и у Иустина части анафоры употреблялись уже во времена апостола Павла (см.: 1 Кор. 11, 23–25).

Еще одна древнейшая запись анафоры содержится в «Апостольском предании» святого Ипполита Римского († приблизительно 235). Этот древнейший литургико-канонический памятник, появившийся около 220 года, представляет собой самый ранний церковный устав, кратко излагающих правила посвящения и обрядовые нормы Римской Церкви начала III века. В начале книги Ипполит говорит, что фиксирует не просто традиции и обычаи, а Предание Церкви, которое Дух Святой дарует верующим, наставляя их на всякую истину.

Анафора главы «Апостольских преданий», начинающаяся с развернутого благодарения Богу Отцу (префация), включает в себя анамнезис с установительными словами Тайной Вечери и эпиклезис: «Исполняя волю Твою и содейвая Тебе святой народ. Он простер руки, чтобы освободить от страданий тех, кто в Тебя верует. Он, добровольно предаваясь страданию, чтобы сокрушить смерть и разбить оковы диавола, упразднить ад и явить свет праздникам, пригвоздить приговор и объявить воскресение, взяв хлеб

[и] возблагодарив Тебя, сказал: "Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое". Подобно и Чашу, говоря: "Сия есть Кровь Моя, Которая за вас проливается. Когда вы это делаете, делайте в Мое воспоминание". Итак, вспоминая Его смерть и Воскресение, приносим Тебе Хлеб и Чашу, вознося Тебе благодарение за то, что Ты удостоил нас предстать пред Тобою и служить Тебе.

И мы просим, чтобы Ты послал Духа Твоего Святого на приношение Святой Церкви. Воедино собирая, даруй всем причащающимся святыни исполнение Духа Святого к утверждению веры во истине, чтобы мы Тебя восхваляли и прославляли через Отрока Твоего Иисуса Христа, через Которого Тебе слава и честь, Отцу и Сыну со Святым Духом во Святой Церкви Твоей, и ныне и присно и во веки веков. Аминь»¹³.

Однако, как справедливо отмечает католический литургист Михаил Арранц, призывание Святого Духа относится не к освящению Даров, а к объединению верующих: «эффект пришествия Духа заключается именно в единстве верующих и в исполнении Духа через причащение»¹⁴.

Евхаристическая молитва «Апостольских преданий» составляет структурную основу всех последующих анафор. Впоследствии добавляется только прославление Бога Отца, так что структура анафора начинает укладываться в строгую формулу: Praefatio — Sanktus — Anamnesis — Epiklesis.

Эпиклезисы евхаристических канонов подразделяются на нисходящие (катабатические) и восходящие (анабатические). В первых содержится призывание Святого Духа для совершения определенного священнодействия в богослужбном собрании, последние являются молитвой о принятии жертвы.

¹³ *Ипполит Римский*. Апостольское предание // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. М., 1996. С. 247.

¹⁴ *Арранц М.* Евхаристия Востока и Запада. М. 1999. С. 15.

Пример восходящего эпиклезиса дает «Завещание Иисуса Христа» — литургический памятник Сирийской Церкви конца III века. «Завещание» приводит подробное изложение чина Литургии верных, содержит тексты всех ее молитв и описывает все действие. Анафора «Завещания» состоит из трех классических частей (префация — анамнезис — эпиклесис) и завершается так называемой интерцессией — просительной молитвой. Как замечает В.А. Алымов: «Этот Евхаристический канон удивляет нас своей протяженностью. Видно, что он чрезвычайно развился к концу III века и обогатился чисто восточной цветистой образностью (западные каноны всегда более лапидарны)»¹⁵.

Как отмечает протоиерей Ливерий Воронов, эпиклезис «Завещания» имеет выраженный анабатический характер: «Своеобразие этого эпиклезиса состоит в том, что обращение делается ко всей Святой Троице, а не только к Богу Отцу, и в этом обращении содержится прошение о принятии Даров к Святости Троиединого Божества вместо прошения о нaitии на Дары Святого Духа»¹⁶.

Отсутствие призывания Святого Духа для освящения Даров не означает, однако, что этого освящения не происходило. Само принятие Даров в жертву означало наделение их некими благодатными свойствами, подобно тому как угощение Авраама, предложенное трем ангелам у Мамврийского дуба, означало благоволение Божие к родоначальнику богоизбранного народа. Как замечает профессор Н.Д. Успенский: «Эпиклезис Завещания не имеет моления о нисхождении Святого Духа на предложенные Дары: напротив, здесь говорится, чтобы Святая Троица приняла Дары Своей святости. Это опять же не означает отрицания пресуществления предложенного хлеба и вина в Тело и Кровь Господа. Этот Бо-

¹⁵ Алымов В.А. Указ. соч.

¹⁶ Воронов Л., проф.-прот. Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi // Богословские труды. Вып. 6. М., 1971. С. 212.

жественный акт здесь подразумевается, когда Церковь молится о принятии Святой Троицей хлеба и вина Ее святости. Это образное выражение веры в таинство пресуществления взято из Ветхозаветного Писания. Книга Бытия повествует о том, как Авраам предложил трапезу Святой Троице, явившейся ему у дуба Мамврийского в образе трех странников (18 гл.). Принятие тремя странниками пищи под сенью Авраама было свидетельством Божия благоволения к нему... В свете библейского повествования о явлении Аврааму Святой Троицы становится ясной суть слов эпиклезиса Завещания. По молитве Церкви Святая Троица примет приносимые Дары, как дары Авраама, и за чистую веру причащающихся евхаристическими Дарами даст им освящение и благословение, как дала древле бесплодному Аврааму сына. Христос, быв потомком Авраама по плоти, ныне плотию соединится с причащающимися»¹⁷.

Такого же мнения о восходящем эпиклезисе придерживается профессор-протоиерей Ливерий Воронов: «Отражая апостольское учение о бескровной Жертве, эпиклезис "Завещания" не чужд, конечно, и мысли о преложении, ибо, само собой разумеется, достойной жертвой Богу могут служить отнюдь не хлеб и вино, а только истинное Тело и истинная Кровь Господа Иисуса Христа. Принятие Святой Троицей к Своей Святости предлагаемых Даров мыслится как акт одновременный и неразрывно связанный с их преложением освятельным действием Святого Духа»¹⁸.

При этом евхаристическая молитва «Завещания» обращена ко всем лицам Святой Троицы, причем в соответствии с сирийской традицией начинается она с обращения к Богу Сыну, затем к Богу Отцу и потом уже к Богу Духу Святому: «Мы приносим Тебе благодарение, вечная Троица, Господи Иисусе Христе, Господи Отче... Господи Душе

¹⁷ Успенский Н.Д. Указ. соч. С. 44.

¹⁸ Воронов Л., проф.-прот. Указ. соч. С. 213.

Святой: приими это питье и эту пищу к Твоей Святости, сотвори их быти нам не во осуждение... но во исцеление и укрепление духа нашего»¹⁹.

Восходящий характер эпиклезиса характерен не только для сирийской Литургии, но и для Литургий Римской Церкви. Именно такой эпиклезис присутствует в Евхаристическом каноне папы Геласия и древнемедиоланской Литургии. С именем апостола Петра традиционно связывается основание римской христианской общины. Основателем Антиохийской Церкви является апостол Варнава, который умер в Медиолане, а Медиоланская Литургия, по преданию, составлена именно Варнавой. Это наблюдение позволяет сделать вывод о происхождении «если не самих чинов древних литургий, то их Евхаристических канонов — от самих апостолов»²⁰.

Огромное разнообразие литургий возникает в IV–V веках. Общее число анафор, дошедших от этого времени хотя бы в отрывках, — около 100²¹! Святители Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Иоанн Златоуст немало потрудились над упорядочением и унификацией этого многообразия на Востоке. В Западной Церкви литургические реформы связываются с именами святого Амвросия Медиоланского († 397), Дамаса († 384), святителя Льва Великого († 461), Геласия († 496), святителя Григория Великого († 604).

Общепринятая классификация восточных Литургий разделяет их на четыре группы: иерусалимские (Литургия Апостольских постановлений, Литургия апостола Иакова); антиохийские (Литургия Василия Великого, Литургия Иоанна Златоуста, Литургия Григория Армянского); александрийские (Литургия апостола Марка, Литургия Кирилла Александрийского); эфиопские; месопотамские (Ли-

¹⁹ Цит. по: *Воронов Л., проф.-прот.* Указ. соч. С. 217.

²⁰ *Альмов В.А.* Указ. соч.

²¹ См.: Там же.

тургия апостола Фаддея и Мария, Литургия Феодора Мопсуестийского, Литургия Нестория).

Все эти Литургии имеют анафоры, состоящие из общих элементов: префации, санктуса, анамнезиса, эпиклезиса, интерцессии, которые, в зависимости от типа Литургии, располагаются в различном порядке.

При этом единственные сохранившиеся в современном обиходе Литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста, «прежде чем получить значение общецерковных, известное время были Литургиями местных — Каппадокийской и Константинопольской — Церквей»²².

Оценивая литургическую деятельность двух великих святителей, профессор Н.Ф. Красносельцев, исследовавший в конце XIX века все доступные к тому времени записи древних Литургий, делает вывод: «Василий и Златоуст составили только молитвы, но не касались или мало касались других сторон священнодействия. Этим и объясняется как необыкновенно быстрое распространение их Литургий на Востоке, так и разности, впоследствии обнаружившиеся в подробных изложениях их обряда»²³.

В течение столетий чинопоследования этих святых отцов постоянно изменялись добавлением новых обрядов и молитв. При восстановлении первоначальных Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста мы должны учитывать, что даже древнейшие их формуляры не древнее VIII века. Реконструируя древнюю основу этих Литургий, профессор Н.Д. Успенский делает вывод о безусловной принадлежности указанным святым отцам основных молитв этих чинопоследований, в том числе и анафор²⁴.

²² *Успенский Н.Д.* Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине Православной Литургии) // Богословские труды. 1961. № 2. С. 68.

²³ *Красносельский Н.Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885. С. 223.

²⁴ См.: *Успенский Н.Д.* Указ. соч.

Подводя итог экскурсу в историю древнейших евхаристических молитв, можно с некоторыми оговорками сделать следующие выводы.

1. Все древнейшие евхаристические молитвы восходят к молитвам святых Апостолов, совершавших Евхаристии в основанных ими общинах.

2. Все древнейшие евхаристические молитвы начиная с III столетия включали в себя благодарение Богу Отцу (префация), воспоминание Христа — Агнца, принявшего крестную смерть за грехи мира (анамнезис), и затем — призывание Святого Духа (эпиклезис в восходящей или нисходящей форме).

Самопричащение в Древней Церкви. Чин МПД — происхождение и символика. Хранение и соединение Преждеосвященных Даров

Древняя Церковь знала практику хранения Святых Даров на дому и самопричащения. Так, Евсевий Кесарийский передает рассказ Дионисия Александрийского о некоем Серапионе, которому священник ввиду стремительно приближающейся смерти передает через мальчика частицу Святого Агнца: «Он дал мальчику кусочек Агнца, велел размочить его и вложить старику в рот. Мальчик пошел обратно, неся Причастие, но еще не успел переступить порог, как Серапион опять заговорил: "Ты пришел, дитя? Священник не смог прийти, но ты быстро сделай, что тебе приказано, и отпусти меня». Мальчик размочил частицу и влил все в рот старику; тот проглотил и тут же скончался»²⁵.

Обратим внимание, что в конце обеих Литургий, описанных Иустином Философом, диаконы относят евхаристи-

²⁵ *Евсевий Памфил.* Церковная история. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 241. (VI, 44).

ческий хлеб больным и тем, кто по каким-то уважительным причинам не мог посетить воскресное богослужение.

О практике самостоятельного причащения и хранения Освященных Даров пишет Тертуллиан. В «Послании к жене» он приводит множество аргументов против брака с язычником, в том числе затруднения с домашним самопричащением: «Неужели муж не заметит, что ты тайком съедаешь перед каждым приемом пищи? А когда он узнает, что это всего лишь хлеб, то что он в своем невежестве подумает о тебе? Не будет ли он жаловаться на подобные тайны и даже подозревать тебя в попытке его отравить?»²⁶.

Священномученик Киприан Карфагенский в книге «О падших» говорит о некоей женщине, попытавшейся «недостойными руками открыть ковчег свой, в котором хранилась святыня Господня, была утрачена испещренным оттуда огнем и не посмела прикоснуться»²⁷.

Самопричащение в первые века христианской истории, очевидно, совершалось только Святым Телом. Нет ни одного сообщения о том, что верующие брали домой сосуды со Святой Кровью. Это было отступление от апостольского обычая, однако вследствие гонений считалось допустимым. Вероятно, отсюда идет обычай Римско-католической Церкви причащения мирян под одним видом.

В Древней Церкви существовал обычай евхаристического общения между Церквями через передачу от одной общины к другой Освященного Агнца. Лаодикийский Собор 170 года запретил его 14-м правилом, постановив «в праздник Пасхи не посылать Святых Таин в иные Церкви в виде благословения»²⁸. В.А. Алымов считает, что этот запрет появился во время гонений императора Марка Аврелия, и

²⁶ *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 340.

²⁷ *Киприан Карфагенский, свщмч.* Творения. М.: Паломник, 1999. С. 224.

²⁸ Книга правил. Троице-Сергиева Лавра. 1992. С. 165.

обычай обмениваться Евхаристическим Хлебом вновь вошел в жизнь Церкви: «ибо можно ли представить себе более трогательное выражение вселенскости и соборности Церкви? И в начале V века епископ Павел Ноланский пишет Августину Блаженному: "Мы просим тебя принять хлеб, который мы послали тебе в знак единомыслия"»²⁹.

Святитель Василий Великий пишет: «А что нимало не опасно, если кто во время гонений, за отсутствием священника или служащего, бывает в необходимости принимать Причастие собственной своею рукою, излишним было бы это и доказывать, потому что долговременный обычай удостоверяет в этом самим делом. Ибо все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня Причастие в доме, сами себя приобщают. А в Александрии и Египте и каждый крещеный мирянин по большей части имеет Причастие у себя в доме и сам собою приобщается когда хочет»³⁰.

О том, что самопричащение было широко распространено среди палестинских монахов в VI веке, говорит и житие Марии Египетской. Чтобы не оставаться долгое время без причащения Святых Таин, эти монахи брали с собой Святые Дары. В определенное время дня, когда в монастыре обычно совершалась Литургия, они причащались Преждеосвященными Дарами. Старец Зосима доставляет преподобной Освященные Дары, причастившись которых она отходит к Богу.

Самопричащение и в более позднее время достаточно широко практиковалось у монахов³¹. Причем этот обычай, судя по всему, существовал еще в XVII веке. В конце этого столетия обычай самопричащения широко распространяется среди старообрядцев. Даже в середине XIX века беглые

²⁹ Альмов В.А. Указ. соч.

³⁰ Василий Великий, свт. Письмо к Кесари 89 // Василий Великий. Письма. Т. II. М.: СТСЛ, 2007. С 189

³¹ См.: Алмазов А.А. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. М., 1995. Т. II. С. 116–123.

священники служили Литургию на огромных просфорах, создавая «запас», который доверенными лицами развозился по всей России. В монастырях Иргиза, которые в конце XVIII века стали всероссийским центром «поповской исправы», на престолах стояли огромные дарохранильницы, в которых находился этот запас. Сохранились свидетельства о том, что в некоторых беспоповских старообрядческих согласиях до середины XX века сохранялись Святые Дары, освященные еще священниками дониконовского поставления. Микроскопическими частицами этих Даров причащались однажды в жизни, как правило перед смертью.

В различных сборниках содержатся чинопоследования самопричащения. Все они, как и современный «Чин, егда случится вскоре вельми больному дати причастие», включают в себя молитвы *Верую* и *Отче наш*.

Следует заметить, что различные древние чины самопричащения не предполагают соединения Святого Тела с вином. Один из таких чинов с указанием действий причащающегося приводит профессор А.А. Алмазов: «...развернув покров, положишь на них святыя части и, зажегши фимиам, пропоешь псалмы из типиков и Трисвятое с Символом веры, затем трижды совершив коленопреклонение, сложив руки свои, устами причастишься Честнаго Тела Христова, а после причащения тотчас сложишь все оставшиеся на покрове частицы в сосуд со всевозможной осторожностью»³².

Как сообщает Н.Д. Успенский: «Известный в науке самый ранний чин самопричащения дошел до нас в записи IX века. Это знаменитый "Орологион по правилу Лавры святого отца нашего Саввы", открытый проф. Дмитриевским... Орологион был предназначен для келейного употребления и, как видно из его названия, был связан с уставом лавры преподобного Саввы Освященного. Основатель лавры преподобный Савва († 532) по примеру своего

³² Там же. С. 118.

наставника преподобного Евфимия Великого после дня памяти последнего (20 января) удалялся в пустыню, где проводил время в абсолютном одиночестве до субботы Ваий»³³. Как отмечает Н.Д. Успенский: «Изложенный в Орологионе чин самопричащения очень напоминает чинопоследование изобразительных. По существу же это было не что иное, как отшельническая Литургия Преждеосвященных Даров»³⁴.

Соглашаясь с тем, что самопричащение клириков и мирян в эпоху гонений было широко распространено, нетрудно предположить, что этот обряд практиковался и в общественном богослужении. Например, в тех случаях, когда община была лишена епископа и пресвитера.

Освященные ранее Святые Дары могли сохраняться в скевофилакионе и употребляться верующими при совершении определенного чинопоследования. В этой практике, видимо, и следует искать корни богослужения, которое получило впоследствии название Литургии Преждеосвященных Даров.

Верхней границей ее появления следует считать конец VII века, так как 52-е правило Трулльского Собора (691 год) определяет: «Во все дни поста Святыя Четырдесятницы, кроме субботы и недели и святого дня Благовещения, святая Литургия да бывает не иная, как Преждеосвященных Даров»³⁵. Однако существуют свидетельства и аргументы, позволяющие отодвинуть эту границу по меньшей мере на два столетия в прошлое.

Есть два более ранних свидетельства о существовании Литургии Преждеосвященных Даров. Одно из них содержится в Пасхальной хронике начала VII века: «в этом году при Сергии патриархе Константинопольском с первой недели поста, четвертого индикта (615 год) начали петь после

³³ Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров // Богословские труды. 1976. № 15. С. 151.

³⁴ Там же. С. 153.

³⁵ Книга правил. С. 98.

«да исправится» во время перенесения Преждеосвященных Даров из скевофилакии на престол, после того, как иерей скажет: «По дару Христа Твоего» народ тотчас начинает: "Ныне силы небесныя с нами невидимо служат. Се бо входит Царь славы, се жертва тайная совершена дориносится. Верою и страхом приступим, да причастницы жизни вечныя будем. Аллилуиа"»³⁶.

Другое свидетельство находится в одном из ранних списков жития Григория Хозевита. Составитель жития, ученик преподобного Георгия — Антоний, рассказывает, что преподобный имел обычай в воскресные дни после всенощного бдения посылать юношу Зинона в Иерихон за просфорами на тот случай, если кто-либо придет в этот день в монастырь для молитвы. Как-то раз Зинон во время Евхаристии стоял близ алтаря и слышал слова молитвы, которую читал преподобный Георгий, освящая Дары, и он запомнил их. В одно из воскресений, возвращаясь с просфорами из Иерихона, Зинон размышлял об этих словах. В это время сошел Дух Святой и освятил и просфоры, и юношу. Преподобному же Георгию, который в это время отдыхал после всенощного бдения, явился Ангел и сказал: «Встань, пресвитер, и соверши Преждеосвященную службу над тем приношением, которое несет юноша, ибо оно освящено»³⁷.

Первые в Русской Церкви исследования о происхождении Литургии Преждеосвященных Даров были проведены в магистерских диссертациях Н. Малиновского³⁸ и Г.П. Смирнова-Платонова³⁹, опубликованных в 1850 году. Ссылаясь на сочинения «О богослужебных книгах» и

³⁶ Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров // Богословские труды. 1976. № 15. С. 71.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Малиновский. Н. О Литургии Преждеосвященных Даров. М., 1850.

³⁹ См.: Смирнов-Платонов Г.П. О Литургии Преждеосвященных Даров. М., 1850.

«О Литургии Преждеосвященных Даров» грека Льва Алляция, жившего в XVII веке (в свою очередь сославшегося на патриарха XII века Михаила Анхиали), Смирнов-Платонов относит возникновение Литургии Преждеосвященных Даров к времени, когда пост Святой Четырдесятницы со всей непреложностью утвердился во всей Вселенской Церкви, то есть к IV и даже III веку. Служение полной Литургии в Древней Церкви предварялось обильными приношениями, среди которых были не только хлеб, вино, елей и фимиам, использовавшиеся в богослужении, но и всевозможные яства, употреблявшиеся для братских трапез по окончании службы. «Радостные и торжественные чувства,— пишет Смирнов-Платонов, одушевляющие христианина в Таинстве Евхаристии, неудобно было соединить с расположением сокрушенного духа, какие должны исполнять христианина во время Четырдесятницы. В Древней Церкви с совершением Таинства соединялись обычаи общих приношений и вечерей, на коих нужно было разрешить и сам пост. Посему совершение полной Литургии представлялось неблагоприятным в дни Четырдесятницы»⁴⁰. С другой стороны, обычай частого причащения, свойственный Древней Церкви, требовал возможности получать Святые Таины и в дни, когда полная Литургия не совершалась: «Многие из древних отцов, изысняя Молитву Господню, прошение о хлебе насущном, разумели о Евхаристии, указывая при сем обыкновение ежедневно приступать к Таинам»⁴¹.

Поскольку к концу IV века обычай частого причащения почти повсеместно исчез — об этом говорит, например, святитель Иоанн Златоуст (V беседа на Первое послание к Тимофею), то, по мнению Г.П. Смирнова-Платонова, истоки Литургии Преждеосвященных Даров нужно искать в более раннем времени⁴².

⁴⁰ Смирнов-Платонов Г.П. Указ. соч. С. 13–14.

⁴¹ Там же. С. 15.

⁴² См.: Там же. С. 33.

Еще одним аргументом в пользу раннего происхождения Литургии Преждеосвященных Даров у Смирнова-Платонова является сопоставление 49-го правила Лаодикийского Собора (360 год), запрещающего совершение Литургии во время Четырдесятницы во все дни, кроме субботы и воскресенья, со свидетельством Василия Великого о четырехкратном причащении христиан во все седмицы года, не исключая Четырдесятницы.

В пользу версии о раннем происхождении Литургии Преждеосвященных Даров говорит, по мнению Смирнова-Платонова, сообщение церковного историка Сократа (V век) о том, что «в четверток и в так называемый день приготовления (пяток) читают Писание, а учителя объясняют его. В эти дни совершается все, что обыкновенно бывает в собраниях, кроме Таин — и такой обычай в Александрии ведется из древности»⁴³. Заметим, что профессор Н.Д. Успенский считает ссылку на Сократа неправомерной, поскольку буквальное чтение соответствующего фрагмента не позволяет видеть в нем указание на совершение именно Литургии Преждеосвященных Даров.

Со ссылкой на патриарха Иерусалимского Досифея (XVII век) Г.П. Смирнов-Платонов опровергает версию об авторстве чинопоследования Литургии Преждеосвященных Даров папы Римского Григория Двоеслова. Среди возможных авторов — апостолов Марка, Иакова и Петра — он называет святителя Василия Великого.

Аргументом в пользу апостольского происхождения Литургии Преждеосвященных Даров, по мнению Смирнова-Платонова (равно как и Н. Малиновского), является фрагмент сочинения Иерусалимского патриарха святителя Софрония († 645): «Слово Софрония, патриарха Иерусалимского, содержащее всю церковную историю и подробное объяснение всего совершающегося в Божественном

⁴³ Сократ Схоластик. Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996. С. 229.

священнодействию». Святитель Софроний пишет: «...ныне более прочил в употреблении священнодействие Великого Василия и Иоанна Златоуста с Литургией Преждеосвященных, о которой говорят — одни, что она Иакова, именуемого братом Господним, другие — Петра Верховного апостола, другие — иначе»⁴⁴.

Авторство Иакова брата Господня признавал и другой видный литургист конца XIX — начала XX века А.А. Дмитриевский, отыскавший в библиотеке Синайского монастыря святой Екатерины рукопись с диаконскими прошениями, приписываемыми святому апостолу Иакову. Дмитриевский писал: «Несомненно, что чин Литургии Преждеосвященных Даров св. апостола Иакова явился в практике Иерусалимской Церкви очень рано... Отсюда он проник в патриархат антиохийский и синайскую архиепископию... Василий Великий... сообразно с потребностями своего времени пересмотрел этот последний чин, сократил его и внес даже молитвы собственного сочинения. В этом вновь проредактированном виде чин Литургии Преждеосвященных Даров, усвоив себе даже имя последнего редактора, был введен в богослужбную практику Константинопольской Церкви, а отсюда распространился по всему христианскому Востоку, вытеснив окончательно чин Литургии Преждеосвященных Даров св. апостола Иакова, о существовании которого хранили довольно неопределенные слухи лишь литературные источники того времени»⁴⁵.

Между тем ссылка на указанный текст патриарха Софрония оказывается несостоятельной. Профессор Н.Ф. Красносельцев, исследовавший рукописи Ватиканской библиотеки, показал, что указанное сочинение является псевдоэпиграфом и принадлежит неизвестному компилятору XII века.

⁴⁴ Смирнов-Платонов. Г.П. Указ соч. С. 39–40.

⁴⁵ Дмитриевский А.А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц к св. Иерусалиме по уставу IX–X вв. Казань, 1894. С. 298–300, 302.

Как пишет Красносельцев: «Что касается подлинности сочинения Софрония, то относительно ее возникают весьма серьезные сомнения... Оно чрезвычайно большое сходство имеет с толкованием на Литургию Феодора Андидского... Сходство здесь буквальное, а буквальное сходство возможно только при условии заимствования... Очевидно, что это не был Софроний, живший в VII веке, а какой-то неизвестный писатель — компилятор, живший не ранее конца XII — начала XIII века»⁴⁶.

Наиболее древнее собрание молитв Литургии Преждеосвященных Даров содержится в так называемом Барберинском евхолохионе № 336, датированном концом VIII — началом IX века. В этом сборнике, не имеющем никакого надписания, содержатся молитвы из современного чина Литургии Преждеосвященных: молитва об оглашенных «Боже, Боже наш, Создателю и Содетелю всех...», молитва о готовящихся ко святому просвещению «Яви, Владыко, лице Твое...», молитва верных первая «Боже великий и хвальный...», молитва верных вторая «Владыко святой, и преблагий...», молитва по перенесении Даров на престол «Иже неизреченных и невидимых тайн, Боже...» с возгласом «И сподоби нас, Владыко...» и сразу *Отче наш*, молитва по причащении «Благодарим Тя, Спасе всех Бога...» и заамвонная «Владыко Вседержителю, иже нею тварь премудростию соделавый...»⁴⁷.

Этот сборник молитв предваряется замечанием: «Во светильничное же после чтений и "Да исправится" и "Господи, помилуй" бывает молитва оглашенных перед Преждеосвященными». Из этого надписания следует, что Литургия Преждеосвященных Даров совершалась вечером после чтения огласительных поучений из Ветхого Завета, по преимуществу из книги Бытия.

⁴⁶ Красносельский Н.Ф. Указ. соч. С. 313–314.

⁴⁷ Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров... С. 155.

Интересен вопрос, где, в какой части Вселенской Церкви началось служение Литургии Преждеосвященных Даров. Долгое время на Западе господствовало мнение профессоров Ж. Тибо и Д. Морайтиса о том, что таким местом была Иерусалимская Церковь. Основывалось это мнение на одном фрагменте из «Паломничества Этерии» (IV век).

Профессор Н.Д. Успенский опровергает это мнение как неверную интерпретацию причащения большого количества людей за богослужением Великого Четверга, когда Литургия Преждеосвященных Даров никак не могла совершаться⁴⁸.

Не принимает Николай Дмитриевич Успенский и мнения об авторстве Литургии Преждеосвященных Даров святителя Иоанна Златоуста, хотя соглашается с тем, что местом, где была составлена эта служба, является Антиохийская Церковь.

Наиболее вероятным автором Литургии Преждеосвященных Даров Н.Д. Успенский считает монофизитского патриарха Сирии Севира Антиохийского († 538). На это указывает сообщение из Номоканона Ван-Хебреуса († 1286), в котором говорится о том, что Севир заменил домашнее самопричащение общецерковным. Кроме того, в ряде рукописей из Британского музея (№ 291, 1059) содержится молитва Севира Антиохийского на освящение потира⁴⁹.

Как считает профессор Н.Д. Успенский, составленная патриархом Севиром в Антиохии Литургия Преждеосвященных Даров была перенесена в Константинополь в 531–536 годах. Для этого была подходящая политическая ситуация. Император Анастасий (491–518) прямо покровительствовал монофизитам, равно как жена Юстиниана Великого императрица Феодора. Сам Юстиниан приглашал Севира в 533–538 годах в Константинополь на примирительные переговоры.

⁴⁸ См.: Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров... С. 161.

⁴⁹ См.: Там же.

При этом в Константинополе Литургия Преждеосвященных Даров служилась гораздо чаще, чем в монофизитской Антиохии. Правила патриарха Никифора Исповедника предписывают совершать ее в среду и пятницу всего года (если на эти дни не попадает великий праздник), в том числе и в Великую Пятницу⁵⁰. Как пишет Симеон Солунский: «Литургия Преждеосвященных Даров прежде совершалась также и во Святой и Великий Пяток; потому что отцам казалось неприличным пропускать какой-либо день без созерцания Господа в Таинах, через которые, по Его словам, Он становится едино с нами...»⁵¹. Во времена святителя Симеона Солунского (XIV век) обычай служить Литургию Преждеосвященных Даров в Великий Пяток сохранился только в Фессалоникийской Церкви: «И как в Его Божественном теле через страдания была принесена тогда жертва, то и нет нужды в Великий Пяток совершать нам Литургию в воспоминание страстей Его, когда Он Сам в этот день пострадал... Потому нам и вовсе не предано в этот день приносить совершенную жертву; предлагать же Преждеосвященные Дары и служить их Литургию предано, как это можешь найти написанным во многих древних постановлениях и в древних Евангелиях, и в Апостолах, хотя теперь по монашескому Иерусалимскому уставу и не совершается...»⁵².

По мнению профессора Н.Д. Успенского, столь частое служение Литургии Преждеосвященных Даров было введено в Константинополе в качестве противовеса несторианству. Несториане считали, что Евхаристический Хлеб является Телом Христовым только в день освящения, а затем изменяет свою сущность и становится обыкновенным хлебом. Поэтому, говорит Н.Д. Успенский: «Совершение Литургии

⁵⁰ См.: Там же. С. 166.

⁵¹ Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. СПб., 1867. С. 182.

⁵² Там же. С. 184.

Преждеосвященных в среду и пятницу всего года, в Великую Пятницу и в праздник Воздвижения Креста Господня (а совершалась Литургия Преждеосвященных, как было сказано выше, вечером, при зажженных светильниках, что исторически соответствовало времени, когда Христос был уже мертвым) служило общецерковным обличением ереси несториан... Литургия Преждеосвященных Даров, помимо ее сакраментального значения, являлась общецерковным обличением несторианского рационалистического отношения к Таинству Евхаристии»⁵³.

Существенным вопросом в истории Литургии Преждеосвященных Даров является способ их сохранения и соединения с вином в Святой Чаше. Вспомним, что индивидуальное самопричащение не предполагало никакого соединения. Когда же индивидуальное самопричащение было заменено общецерковным причастием Преждеосвященными Дарами, возник вопрос о том, как соединять Агнец с вином в Святой Чаше. Севир Антиохийский составил особую молитву на освящение потира. В упомянутом уже Номоканоне Ван-Хебреуса содержатся два правила Иакова Эдесского, принятые в Антиохии. Одно из них гласит: «Отшельничающие иереи имеют право освящать Чашу для себя и для народа: литургисающий произносит вслух только обычные молитвы все или частично, или вдохновляется окружающими, или имеет право хранить молчание»⁵⁴.

Второе правило еще проще: «Имеем право освятить потир, если имеем освященный хлеб»⁵⁵. Как замечает профессор Успенский: «Суммируя эти правила, можно сделать вывод, что у сирийских монофизитов считалось возможным освящение Чаши или чтением обычных евхаристических

⁵³ Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров... С. 167–168.

⁵⁴ Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров... С. 163.

⁵⁵ Там же.

молитв — хотя бы и частичным — или собственных вдохновенных молитв и даже молчаливым созерцанием совершаемого Таинства, и, наконец, освящающим считалось погружение части освященного хлеба в потир»⁵⁶.

Что касается вопроса о хранении Преждеосвященных Даров, то он также решается неоднозначно. Поскольку по меньшей мере до конца VII века миряне причащались так же, как священнослужители, то есть раздельно, то естественно предположить, что и Преждеосвященные Дары должны были сохраняться раздельно. Однако климатические условия Востока не позволяли хранить Святую Чашу продолжительное время. Поэтому в Эдессе Чаша хранилась только до вечера того дня, в который она была освящена. Как пишет Иаков Эдесский: «Святая Чаша бывает хранима или ради немощных, находящихся в ожидании смерти, или ради постящихся, которые пребывают в посте до глубокого вечера»⁵⁷. Подобный же обычай существовал в XI веке в Константинополе в Великой церкви. Неизвестный Константинопольский патриарх этого времени пишет, что Святые Дары для причащения больных сохранялись только до утра следующего дня, после чего потреблялись чистым отроком⁵⁸.

Таким образом, для Преждеосвященной Литургии Святые Дары от момента их освящения на полной Литургии сохранялись в виде Агнца, напитанного или не напитанного Святой Кровью.

Об использовании на Литургии Преждеосвященных Даров одного только Агнца, не напитанного Святой Кровью, пишет уже упомянутый Константинопольский патриарх XI века: «В последнее воскресенье Сырной седмицы, при совершении полной Литургии, святые хлебы приготавливаются не

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Смирнов-Платонов Г.П. Указ. соч. С. 101.

⁵⁸ См.: Карабинов И.А. Святая Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров // Христианское чтение. 1916. № 6. С. 740–741.

в обычном, но в большем количестве. По причащении же и до пятка хлебы хранятся в особом ковчеге, причем Святая Кровь в них не вливается, ибо в каждый из постных дней при совершении Преждеосвященных готовится и освящается Чаша, в которую опускается прежде освященный хлеб, возвышаемый и преломляемый. И какая нужда примешивать Святую Кровь к Божественному Хлебу? Ибо Преждеосвященная Литургия совершается лишь ради освящения Святой Чаши»⁵⁹.

Такой же способ хранения Святого Агнца существовал в Эдессе. Цитированный выше фрагмент из Иакова Эдесского заканчивается словами: «Кроме сих двух случаев хранить Чашу для будущего времени не надлежит. Ибо когда есть уже Святое Тело, то священнику только остается совершить благословение Чаши»⁶⁰.

Как отмечает И.А. Карабинов, слова, что «Преждеосвященная Литургия бывает лишь ради освящения Святой Чаши» означают, что «данная служба — не просто только последование причащения Преждеосвященными Дарами с литургийным порядком, но — действительно своеобразная Литургия, за которой употребляется Преждеосвященный Святой Хлеб и освящается в особом, отличном от обычного порядке Святая Чаша»⁶¹.

Приведенные свидетельства не говорят, каким образом совершалось это освящение и благословение Чаши. Возможно, для этого читалась определенная молитва. Однако можно с уверенностью сказать, что в Средневековье в Церкви жила вера в то, что вино в Чаше прелается в Святую Кровь через одно только погружение Преждеосвященного Агнца. Очень определенно эта вера выражена в «Извещении

⁵⁹ Карабинов И.А. Святая Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров... С. 740–741.

⁶⁰ Смирнов-Платонов Г.П. Указ. соч. С. 101–102.

⁶¹ Карабинов И.А. Святая Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров... С. 747.

царю Вселенского Патриарха Михаила»: «В каждое воскресенье из посвященных у нас для поста честных дней по священнопреданному последованию и учению, совершаются преждеосвященные хлебы. Из освященных таким образом святых хлебов часть их, хлебов совершенных, животворящих и полных Божественными дарованиями, сохраняются, сколько бывает нужно и сколько требуют обстоятельства. К этим хлебам, которые признаются и действительно суть самое Животворящее Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, не приливается ни одной капли Божественной Крови, и они так отлагаются без окропления Святой Кровью. В каждый из постных дней, когда не совершается полной Литургии, они переносятся из места предложения на святую трапезу в алтаре и над ними не произносится ни одной из таинственных и освятительных молитв, но иерей творит лишь единственную молитву с ходатайством о том, чтобы ему быть достойным причастником предлагающих святынь. Во время Святого Причащения, немного ранее его совершения, диаконы касаются стоящих Святых Чаш и приглашают не как на полной Литургии — "Исполни, владыко", но "Благослови, владыко". И после того, как священник ответит: "Благословен Бог наш всегда...", влагается Преждеосвященный и ранее совершенный Святой Хлеб в таинственную Чашу и содержащееся в последней вино прелается в Святую Кровь Господню и признается предлагающимся»⁶².

И.А. Карабинов считает это свидетельство особенно важным, поскольку оно принадлежит патриарху Константинопольскому и говорит о практике Великой церкви, то есть Софийского собора, главного в Империи.

Другое свидетельство от того же XI века принадлежит студийскому монаху преподобному Никите Стифату (XI век): «По нашему преданию, мы служим полную Литургию по

⁶² Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров... С. 164.

субботам и воскресным дням в третий час, в который Святой Дух сошел на апостолов; тогда, совершая приношение, освящаем Дары, из которых сохраняем достаточное количество на целую седмицу; в девятый час завершив все богослужение, в заключение вечерни мы, иереи с диаконами, творим вход с одним лишь кадиллом, и после чтения пророков, совершив установленные Василием Великим молитвы, перенеся с предложения Дары, помолившись над ними, прибавив к этому еще преданную нам Господом молитву, мы возвышаем Хлеб, говоря: Преждеосвященная Святая святым, затем, совершив соединение, причащаемся»⁶³.

Хранение Святого Агнца без пропитывания его Святой Кровью было чрезвычайно распространено, хотя был известен и тот способ, что применяется в настоящее время. Однако, судя по всему, привычный нам способ хранения Преждеосвященного Агнца был более редким.

Так, Лев Алляций приводит свидетельство некоего анонимного автора (И.А. Карабинов видит в нем умершего в начале XIII века епископа Иоанна Китрского): «Я во многих местах видел, что одни иереи, собираясь полагать на хранение Преждеосвященные Дары, помазуют их посредством лжицы Кровью Господней и в таком виде берегут их, другие же ничего подобного не делают, что же правильнее? — Нам, старающимся соображать духовное с духовным (см.: 1 Кор. 2, 13), кажется, что ни те, ни другие не уклоняются от правильности. Ибо одни, чтобы сохранить некий остаток преждеосвященного и невидимо преложившегося в Кровь (вещества), делают это через помазание хлебов, другие же, считая, что преложившегося уже в Тело Христово хлеба достаточно, чтобы претворить влагаемое вместе с ним во время причащения вино в Кровь и сообщать им освящение прича-

⁶³ Успенский Н.Д. Коллизия двух богословий // Богословские труды. 1975. № 13. С. 157.

щающимся, не делают ничего подобного, но довольствуются хранением Преждеосвященных хлебов. Так представляется нам дело. Так как в Великой церкви мы видим соблюдающимся второй обычай, то должно и нам следовать ему, как более правильному»⁶⁴.

И.А. Карабинов делает из этого сообщения вывод о том, что в случае хранения Преждеосвященного Агнца без пропитывания Святой Кровью по умолчанию предполагается освящение Чаши простым вложением освященного Агнца. Кроме того, по его мнению: «Отрицательное отношение неизвестного автора... к обычаю напаять преждеосвященные Хлебы Святой Кровию, по-видимому, показывает, что такой обычай в XI в. едва ли был очень древним и, возможно, начинал еще только распространяться в Константинопольском Патриархате. Противоположный обычай хранения Преждеосвященных Хлебов, которого держался и соборный Константинопольский храм, без соединения со Святой Кровию, был более архаичным в богослужебной практике...»⁶⁵.

Этот архаичный обычай держался в Константинополе достаточно долго. Во всяком случае, сообщение указанного анонима повторяет в сочинении «Сокращение божественных и священных правил» живший в XIV веке известный византийский юрист Константин Арменопул, добавляя при этом: «Нет нужды напаять Преждеосвященные Господней Кровью посредством лжицы, чтобы сохранять их в будущем, — строжайше говорит блаженный Иоанн и как делается и у нас в Великой церкви»⁶⁶.

Как отмечает профессор Н.Д. Успенский: «учение о претворении вина в Божественную Кровь через соединение с Евхаристическим Хлебом было свойственно и Римской Церкви.

⁶⁴ Успенский Н. Д. Литургия Преждеосвященных Даров... С.165

⁶⁵ Карабинов И.А. Святая Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров... С. 955

⁶⁶ Успенский Н.Д. Литургия Преждеосвященных Даров... С. 165.

Словно ирония над схоластическим учением, утверждающим невозможность претворения вина в Святую Кровь без совершения над ним евхаристических молитв, звучит сказанное в Сакраментарии папы Григория Великого (Двоеслова) о совершении Литургии Преждеосвященных Даров в Великую Пятницу: "...Два же первых пресвитера, благоговейно поклонившись, входят в сакрарий или где может быть Тело Господа, которое накануне было оставлено, и полагают его на блюдо; и иподиакон держит перед ними Чашу с вином, которое не освящено. Один же из этих пресвитеров, полагавших Тело Господа на блюдо, берет это блюдо, а другой — Чашу и относят на раскрытый алтарь. Первосвященник же сидит, пока народ один за другим целуют крест. Потому что когда первосвященник или народ целует крест, все время поются антифоны 'Се древо креста' и (говорится) псалом 118. По целовании же и возвращении (всех) на свои места первосвященник сходит к алтарю и говорит... (Следует молитва Господня *Отче наш* и молитва о помиловании предстательством Приснодевы Богородицы Марии и блаженных апостолов Петра, Павла и Андрея и всех святых.) <...> Когда скажу 'Аминь', берет святыню и опускает в Чашу, ничего не говоря. И все причащаются с безмолвием, и все заканчивается". По-видимому, это была общецерковная традиция, обязанная своим происхождением особым условиям жизни Церкви в первые века ее существования»⁶⁷.

В Русской Церкви хранение Преждеосвященных Даров, по-видимому, сначала предполагало пропитывание Агнца Святой Кровью. Такое предположение позволяет сделать древнейший памятник русской словесности, относящийся к XII веку и известный как «Вопрошание Кириково архиепископу Нифонту». Кирик спрашивает о необходимости приливания воды к вину во время причащения больных запасными Дарами и

⁶⁷ Успенский Н.Д. Коллизия двух богословий... С. 161.

о приготовлении к Преждеосвященной Литургии. Нифонт рекомендует напать Агнец Святой Кровью при помощи лжицы: «Рек: ци прилагати воды к вину, коли даючи, яко то в великое говение творим, службу постную служаче? Досыти, рече, одно вино. Се рех: како то одно бес крови отымати? И наквапи, рече, ложкою изъ потира, когда отъимая»⁶⁸.

В XV столетии обычай пропитывать Преждеосвященный Агнец Святой Кровью становится, по-видимому, общепотребительным. Однако, как свидетельствует, например, святитель Симеон Солунский, «Преждеосвященные Святтейшие Дары не получают ничего от присовокупляемых к ним молитв... в священный потир без чтения известной молитвы вливается вино и вода, чтобы по растворении в них Божественного Хлеба и Крови, которою он напоен уже по чину Литургии, эти вещества в потире своим причастием освятились, и чтобы священник, по чину Литургии, мог приобщиться и от Хлеба, и от Чаши, и преподать приобщение имеющим в нем нужду: лицам священным в алтаре, по обычаю, а мирянам посредством лжицы... Итак, находящееся на Преждеосвященной Литургии в потире освящается не призыванием и запечатлением Святого Духа, но причастием и соединением с Животворящим Хлебом, который поистине есть Тело Христово в соединении с Кровию»⁶⁹.

Таким образом, древнейший способ сохранения Святых Даров для последующего служения Литургии Преждеосвященных Даров состоял в сохранении одного Святого Агнца, не пропитанного Святой Кровью. При этом погружение Агнца в потир считалось достаточным для преложения находящегося в нем вина в Святую Кровь.

⁶⁸ «Се иесть въпрошние Кюриково, иеже въпроша иепископа ноугородьского Нифонта и инехъ» // Памятники Российской словесности XII века. Изд. К.Ф. Калайдовичем. М., 1821. С. 177.

⁶⁹ Симеон Солунский, свт. Ответы на некоторые вопросы. Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. СПб., 1867. С. 186–187.

Заключение

Итак, рассмотрев историческое развитие чина Литургии Преждеосвященных, сделаем общие выводы.

1. Евхаристическая молитва в первые два столетия христианской истории носила импровизационный характер и, возможно, не содержала эпиклезиса, ограничиваясь главным образом благодарением.

2. В ходе развития евхаристической молитвы ее состав значительно усложняется, включая в себя призывание Святого Духа (эпиклезис), который в Восточной Церкви носит нисходящий характер (собственно призывание), а в Западной — восходящий (представление Святых Даров в качестве жертвы, которая должна быть освящена). При этом восходящий эпиклезис в Восточной литургии совпадает с анамнезисом.

3. Литургия Преждеосвященных Даров возникает из распространенного в эпоху гонений обычая самопричащения и получает общецерковное признание начиная с VI века. При этом Преждеосвященный Агнец до XIV столетия сохранялся без пропитывания Святой Кровью.

4. Древние евхологионы Восточной Церкви, а также русские рукописные и первопечатные служебники не устанавливают особого порядка причащения священнослужителей за Литургией Преждеосвященных Даров. Это означает, что содержимое Святой Чаши принималось в качестве Истинной Честной Крови Господа Иисуса Христа.

5. Современная практика большинства Поместных Православных Церквей также не устанавливает различия в причащении за полной Литургией и Литургией Преждеосвященных Даров.

6. Особый порядок причащения за Литургией Преждеосвященных Даров в Русской Церкви определяется «Изъявлением о неких исправлениях в служении Преждеосвя-

щенные Литургии», впервые появившимся в московском издании Служебника 1676 года. Источником этого текста служит Евхологион (Большой Требник, 1646 год) Киевского митрополита Петра Могилы, написанный под сильным влиянием римско-католической литургической традиции.

Таким образом, современная литургическая традиция Вселенской Церкви оказывается противоречивой в отношении одного из важных православных богослужений.

Вопрос о содержимом Святой Чаши на Литургии Преждеосвященных Даров является актуальным и широко обсуждается в богословской литературе и церковной публицистике. Окончательное суждение, видимо, будет принадлежать Всеправославному Собору или Поместному Собору Русской Православной Церкви.

В данной работе рассмотрена лишь историческая сторона проблемы. Некоторых аспектов мы касались вскользь, о чем-то лишь упоминали. Существуют работы, более подробно и исчерпывающе рассматривающие современное состояние вопроса, дискуссии в интернет-сети по этой теме, проблему «книжной справки» XVII века и т. д.

ОБЗОР ТЕНДЕНЦИЙ ПРИ НАПИСАНИИ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ПОСЛЕДОВАНИЙ НА СОБОРНЫЕ ПАМЯТИ

Исторически Собором (σύναξις) именовалось особое богослужебное собрание верующих, посвященное прославлению тех лиц, которые особо тесно связаны с празднуемым событием. Как правило, древние «синаксисты» совершались на следующий день после праздника. Таковы Собор Пресвятой Богородицы на второй день Рождества Христова, Собор святого Иоанна Предтечи в поспразднство Богоявления и др. Собором же, по сути, является День Святого Духа в понедельник после Пятидесятницы.

Богослужебной особенностью всех древних Соборов в современном русском Типиконе является их совершение по уставу славословного празднования.

Однако в Новейшее время термин «Собор» начинает несколько переосмысляться. Трудami преподобного Никодима Святогорца († 1809) в Константинопольской Церкви были установлены празднования в честь всех преподобных отцов, во Святой Горе Афонской постнически подвизавшихся, и всех новоявленных мучеников, по взятии Цареграда пострадавших. С этих празднований берет начало современная история соборных памятей. В этой парадигме понятие «Собор» осмысляется не как призыв к верным почтить память святого, а как призыв к самим святым, объединенным временем или местом своих подвигов, собраться на молитву о тех, кто здесь, на земле, совершает их память.

Древнейшее последование такого типа восходит еще к IX веку — это служба всем преподобным отцам, в подвигах поста просиявших, составленная преподобным Феодором Студитом. В тропарях ее канона в алфавитном порядке перечисляются имена десятков святых мужей и жен, почитавшихся Церковью к этому времени. Для некоторых святых этот канон вообще единственный источник сведений о жизни и подвигах. По сути, это гимнографическое последование (хотя и через много веков) стало архетипом будущих соборных служб.

Русскую традицию соборных служб, по всей видимости, надлежит отсчитывать с середины XVI века. «Макариевские» церковные Соборы 1547 и 1549 годов, приведшие к существенной интенсификации почитания «новых русских чудотворцев», привели и к идее, реализованной иноком Суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря Григорием. Его служба святым новым русским чудотворцам охватывала имена святых от святого равноапостольного Владимира (Василия) (sic!) до святых, прославленных на самих Соборах. День, принятый в Русской Церкви для этого празднования, находится в русле традиции древних «синаксистов» — это другой день после празднования дня памяти равноапостольного Владимира, 16 июля. Русские святые осознавались как плод «спасительного сеяния» Крещения Руси, и мистически соборность русских святых представлялась субъектом Богопросвещения, подобно тому как субъектом Богоявления оказывается Иоанн Предтеча. Однако стоит отметить, что в рукописях и печатных изданиях эта служба назначается для совершения 17 июля (из-за наличия в Минее под 16 июля службы святым отцам Шести Вселенских Соборов), из-за чего связка «креститель Руси» — «святой плод Крещения» начала размываться.

В каноне службы инока Григория мы впервые на русской почве видим поименное перечисление святых — реализацию

принципа, заложенного в каноне Сырной субботы, поневоле сопряженное с чрезвычайно краткими сведениями о них самих. Однако, в отличие от триодного канона, в русском каноне принцип размещения имен отчасти хронологический, отчасти географический, отчасти по ликам святости.

Столетие спустя сразу два гимнографа пишут новые последования, открыто подражательные творению студийского игумена. В 1643 году по заказу святителя Петра (Могилы), митрополита Киевского († 1646), священноинок Мелетий (Сириг, † 1662) написал стихиры и канон всем святым, в Малой России просившим (центральная часть этой службы была посвящена святым Киево-Печерской Лавры), а около 1645–1647 годов постриженник Соловецкого монастыря архимандрит Сергей (Шелонин, † 1667) — канон всем святым, просиявшим в Великой России. Архимандрит Сергей, несомненно, был знаком с творением отца Мелетия и название своему канону давал явно под влиянием последования малороссийским святым (подробнее об этом пишет О.В. Панченко¹). Подражание триодному канону проявляется как в перечислении имен, так и в надписании, где фигурирует Студитово выражение «в посте просиявшим». Кроме того, в соловецком каноне присутствуют множественные текстуальные заимствования из канона Сырной субботы. Композиционно оба канона представляют собой мистические путешествия: Мелетий словно идет по киевским пещерам, поклоняясь почивающим там преподобным (имена непечерских святых полностью сосредоточены в 9-й песни канона), а Сергей словно собирает в букет цветы, выросшие на русском «духовном луге», — композиция его канона в значительной степени географическая.

¹ См.: Панченко О.В. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. II. «Канон всем святым, иже в Велицей Росии в посте просиявшим» — сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 54. С. 453–480.

Служба священноинока Мелетия несколько раз начиная с 1866 года² публиковалась в изданиях Киево-Печерской Лавры, вошла она и в так называемую «Зеленую» Минею, изданную Московской Патриархией в 1978–1989 году и позже неоднократно переиздававшуюся³, однако эта служба (как ни парадоксально это может показаться) осталась весьма малоизвестной даже в пределах Украинской Православной Церкви. В еще большей степени это можно сказать о каноне авторства отца Сергия (Шелонина) — он так и остался в рукописи и был опубликован (причем не в богослужебном издании) лишь в 2004 году.

До середины XX столетия новых соборных празднований в Русской Церкви почти не появлялось. Исключения связаны с внесением в общецерковный месяцеслов Соборов Киево-Печерских преподобных (Ближних и Дальних пещер) в 1762 году и двумя местными памятями — установлением в 1841 году празднования всем преподобным отцам Вологодским⁴ и началом местного совершения в середине XIX века празднования всем Новгородским святым⁵.

Особняком в ряду русских соборных памятней стоит решение Поместного Собора 1917–1918 годов о восстановлении празднования в честь всех святых, в земле Российской

² Служба преподобным отцам Печерским и всем святым, в Малой России просиявшим, напечатанная из акафистов с каноны. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1866.

³ См., напр.: Минея: февраль. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 755.

⁴ При этом святителем Иннокентием (Борисовым, † 1857) были составлены лишь тропарь, кондак и молитва Вологодским святым, а прочие части службы в практике кафедрального Софийского собора города Вологды брались из Общей Минеи, из службы преподобным «двема или многим». См.: *Верюжский Иоанн, свящ.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославленных всею Церковью и местно чтимых. Вологда, 1880. Эта ситуация была исправлена лишь в «Зеленой» Минее, в которую в 3-м майском томе (стр. 458–466) была включена особая служба.

⁵ Возможно, вообще без формальной санкции церковных властей.

просиявших. Первоначально предполагалось лишь актуализировать празднование, установленное еще в XVI веке (и, соответственно, употребление службы авторства инока Григория), но по мере прорабатывания гимнографического материала иеромонах Афанасий (Сахаров, † 1962), будущий святитель и исповедник веры, и профессор Б.А. Тураев († 1920) пришли к выводу о необходимости создания новой службы. Священноисповедник Афанасий работал над текстом службы практически всю свою жизнь, но и после его смерти ее тексты, вошедшие в «Зеленую» Минею⁶, еще подвергались правке⁷.

Новейшая история русских соборных памятней отсчитывается с 10 марта 1964 года — в этот день определением Священного Синода Русской Православной Церкви было установлено празднование в честь Собора Ростово-Ярославских святых. Служба праздника была написана митрополитом Ленинградским Никодимом (Ротовым) и опубликована в «Журнале Московской Патриархии»⁸ и «Зеленой» Минее⁹.

Таким образом, окончательно сформировались три типа соборных памятней. Первый тип — это службы на память святых целой страны. Однако «подобном» многих из служб этого класса стали не древние службы, а именно служба Всем Русским святым святителя Афанасия. Второй тип — службы на память святых отдельного региона или отдельной обители. Типологически они восходят к службе Афонским преподобным, составленной святым Никодимом Святогорцем. На сегодня именно этот класс служб является наиболее многочисленным. Причина этому, в общем, понятна: стремление

⁶ См.: Минея: май. Т. 3. С. 308–386.

⁷ В частности, в стихиры на «Хвалите» (где поминаются святые просветители) были внесены имена равноапостольных Германа Аляскинского, Николая Японского и Иннокентия Московского, которые еще не были прославлены в лике святых при жизни святого Афанасия.

⁸ ЖМП. 1969. № 10. С. 87–95.

⁹ Минея: май. Т. 3. С. 21.

«всякого града и всякия страны» почитать именно своих святых приводит к постепенному умножению «региональных» служб. Наконец, третий тип служб — последования на памяти святых, связанных с определенным признаком. Однако можно утверждать, что в большинстве своем эти службы архетипически восходят к Студитовой службе Сырной субботы.

Перечислю те памяти по всем трем типам, на которые автору известны службы.

1-й тип (А: святые стран): Северо-Американских святых (2-я неделя по Пятидесятнице), Белорусских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Болгарских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Британских и Ирландских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Галльских святых (ближайшее воскресенье после 1 ноября), святых, в Гельвеции просиявших (неделя по Крестовоздвижению), Кипрских святых (1-я неделя октября), Малороссийских святых (2-я неделя Великого Поста), святых, в земле Российской просиявших (2-я неделя по Пятидесятнице), Российских чудотворцев (16 июля), Румынских святых (2-я неделя по Пятидесятнице), святых Эстонской земли (18 ноября).

1-й тип (Б: соборные памяти новомучеников целой страны): Белорусских (15 октября), Китайских (11 июня), Российских (ближайшая неделя к 25 января), Казахстанских (ближайшая неделя после 2 сентября), Румынских (14 мая), Сербских (31 августа).

2-й тип (А: святые регионов): Афонских преподобных (2-я неделя по Пятидесятнице), Ахайских святых (неделя, ближайшая к 30 ноября), Владимирских святых (23 июня), Вологодских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Воронежских святых (4 сентября), Екатеринбургских святых (29 января), Иваново-Вознесенских святых (7 июня), Казанских святых (4 октября), Карельских святых (21 мая в РПЦ, суббота около 31 октября в ФПЦ), Кемеровских святых

(неделя после 11 августа), Критских святых (1-я неделя июля), Крымских святых (15 декабря), Лесбосских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Липецких святых (10 сентября), Новгородских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Одесских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Псковских святых (3-я неделя по Пятидесятнице), Родосских святых (4-я неделя Великого Поста), Ростово-Ярославских святых (23 мая), Саратовских святых (неделя близ 31 августа), Сибирских святых (10 июня), Смоленских святых (неделя перед 28 июля), Тверских святых (неделя после 29 июня), Тульских святых (22 сентября), Фессалоникийских святых (3-я неделя по Пасхе), Фракийских святых (3-я неделя мая), Херсонских святых (23 августа), Этолийских святых (6-я неделя по Пасхе).

2-й тип (Б: святые обителей): преподобных Глинских старцев (9 сентября), преподобных жен Дивеевских (14 июня), Дионисиатских преподобных (3-я неделя по Пятидесятнице), Киево-Зверинецких преподобных (5-я неделя Великого Поста), Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах (28 сентября) и в Дальних пещерах (28 августа), преподобных Оптинских старцев (11 октября), Псково-Печерских преподобных (4-я неделя по Пятидесятнице), Радонежских святых (6 июля), Соловецких святых (9 августа), преподобных обители Хилendarской (13 июля).

В особую подгруппу типа 2А можно выделить памяти, установленные в честь не просто святых какого-либо региона, но конкретно новомучеников этого региона: Бутовских (4-я суббота по Пасхе), Дамаских (10 июля), Запорожских (1 ноября), Егорьевских (23 февраля), Ивановских (10 ноября), Критских (23 июня), Крымских (19 ноября), Орехово-Зуевских (6 ноября), Слободских (19 мая), Соловецких (10 августа), Черкасских (13 мая), Шатурских (1-я суббота сентября).

Аналогично для типа 2Б выделяются новомученики той или иной обители: Оптинских (22 ноября), Радонежских (27 ноября).

2-й тип (В: святители одной кафедры): святителей Великопермских (29 января), святителей Московских (5 октября), святых архиепископов и патриархов Константинопольских (5-я неделя по Пасхе), первосвятителей Сербских (30 августа).

3-й тип (А: святые с общим признаком): святых праотец (неделя пред-пред Рождеством Христовым), святых отец (неделя пред Рождеством Христовым), святых Апостолов от 12-ти (30 июня), святых Апостолов от 70-ти (4 января), святых безсребреников (ближайшая неделя после 1 ноября), Трех Вселенских святителей (30 января), Трех Новых святителей (ближайшая неделя после 1 ноября).

3-й тип (Б: место + время): новоявленных мучеников, при взятии Цареграда пострадавших (29 мая), новоявленных мучеников, по взятии Цареграда пострадавших (3-я неделя по Пятидесятнице), преподобных отцов колливадов (Светлая Суббота), Сербских просветителей и учителей (4 ноября).

Пожалуй, самая яркая общая черта соборных служб — перечисление имен святых в каноне. Порой это приобретает совершенно гипертрофированные черты, когда канон большей частью из имен и состоит. Например, в каноне Тульским святым 4-й тропарь 5-й песни звучит так: «Терпением и молитвою во обителях святых горы Афона, Киева, Венева, Сарова, Валаама, Анзера, и иных подвизалися есте, преподобнии отцы: Поликарпе, Ефреме, Авеле, Симеоне, Нафанаиле, Афанасие, Парфение, Арсение, Макарие, Иакове и Варнаво, Тульская земли прозябение, монахов радование и похвало». Восприятие подобных текстов (как чтеческих, так и певческих) на слух очевидно затрудняется.

Гораздо чаще в канон включаются имена лишь избранных святых — так, чтобы на один тропарь приходилось либо

одно имя, либо одна группа «близких» святых. Одним из немногих исключений являются вторая («российская») и третья (старообрядческая) службы святым Новомученикам Российским, в каноне которых подчеркнуто отсутствуют имена — все тропари максимально обезличены (хотя, безусловно, и отображают время и место страданий новых мучеников).

Еще одна характерная особенность соборных служб (особенно современных) — это их краегранесия. Сами по себе акростиhi в службах и канонах весьма распространены, включая зачастую подпись автора канона или службы. Но здесь можно говорить об общей черте. Вот примеры: «Собор Сибирских святых любовью благочестно восхваляем», «Глинския обители отцев в песнях прославим», «Похвалу собору святых Екатеринбургских чтец Петр смиренно воспеваает», «Похвалу приношу Одесским чудотворцам», «Пение Никодимово Патры святым». Таким образом, в краестрочие включается «подпись» самой службы, ее «адресат».

Еще одна особенность, которая довольно часто встречается в соборных службах, — указание имен святых не в тропарях канона, а в стихирах вечерни и утрени. В этом смысле от окончательного обезличивания текста не удержались даже составители второй службы Новомученикам Российским: в возвашном цикле великой вечерни три стихиры посвящены соответственно святителю Тихону, Патриарху Всероссийскому, священномученику Владимиру Киевскому и священномученику Вениамину Петроградскому. Автору известны лишь две соборные службы, вовсе лишенные каких-либо имен, и обе они старообрядческого происхождения: это служба святым исповедникам новым российским страдальцам, пострадавшим за древле-восточное церковное отеческое благочестивое Предание (начало XVIII века), и служба святым

священномученикам, мученикам и исповедникам, иже за веру Христову от безбожных гонителей пострадавшим (начало XXI века).

В стихирах же соборных служб довольно часто появляется такой интересный прием, как обращение не к личности, но к местности. Местности как фигуранты богослужебных текстов известны (достаточно вспомнить тропарь Владимирской иконы Божией Матери), но как объект обращения местности появляются чаще всего именно в соборных службах. Восходит этот прием опять-таки к преподобному Феодору Студиту: «Радуйся, Египте верный, радуйся Ливие преподобная, радуйся, Фиваидо избранная, радуйся, всякое место и граде и страно, граждане воспитавшая Царства Небеснаго, и сих в воздержании и болезнях возрастившая, и желаний совершенныя мужи Богу показавшая» (2-я стихира на «Господи, воззвах»). Вот параллель из службы Крещения Руси¹⁰: «Радуйся, земле Русская, / купелию Крещения обновленная, / в нейже от греха омылася еси, / тьму идольскую поправши, / и суемудрие иудейское и агарянское отринула еси, / правую веру в чистоте восприявши, / и Христа, Солнце Праведное, / от Востока взыскала еси, // подающего мир душам нашим» (2-я стихира на «Господи, воззвах»).

Проиллюстрировать вышеизложенное можно на примере задачи, которую автору настоящей публикации пришлось решать в 2011 году.

29 декабря 2010 года Святейший Патриарх Кирилл благословил установление празднования в честь всех святых, в земле Саратовской просиявших, и епископ (ныне митрополит) Саратовский и Вольский Лонгин благословил составление особой службы к первому совершению этого

¹⁰ Это не соборная служба в строгом смысле слова, однако из-за связи со службой всем Русским святым (в том числе связи уставной) пример представляется вполне корректным.

празднования, которое состоялось в Саратовской епархии в сентябре 2011 года. Служба была одобрена Преосвященным Лонгином и прозвучала в саратовских храмах в дни торжеств.

При составлении этой службы автору пришлось решать те же задачи, о которых говорилось выше: ставить ли краегранесие в каноне, и если ставить, то какое; как подобрать имена святых для канона и стихир; какие для них выбирать подобны...

В процессе работы предпочтение, как правило, отдавалось традиционным решениям: в частности, при выборе между обезличенным канонем наподобие старообрядческих новомученических служб и перечислением имен предпочтение было отдано идее преподобного Феодора, хотя написание безыменных стихир и тропарей, по ощущениям автора, технически проще. В результате в каноне прозвучали имена 22 святых, связанных с нашей епархией. Краегранесием к канону была выбрана фраза «Святым земли Саратовския похвалу пою», то есть вновь в русле общей тенденции в краегранесие вошла «подпись адресата».

Перечислить в стихирах службы всех святых, чьи имена включены в соборную память, как правило, невозможно, составителю приходится поневоле выбирать — или создавать стихирь максимально обезличенные, чтобы они охватывали как можно большее число святых, или оставлять лишь несколько имен, наиболее значимых в контексте данной соборной памяти. Для стихир службы Саратовским святым автор выбрал имена святых архипастырей, связанных с Саратовщиной, — двух правящих (святителя Иннокентия и священномученика Ермогена) и одного викария (священномученика Германа), а также (в стихирах на «Господи, воззвах») имена двух святых, напрямую связанных с самым началом истории православной Саратовщины — святого царя Феодора I, по указу которого был основан

острог Саратов, и священномученика Ермогена, Патриарха Всероссийского, который был правящим архипастырем территории, на которой и был заложен Саратов (Казанское наместничество, в церковном аспекте — Казанская митрополия).

В возвзашных же стихирах автор последовал еще одной традиции, унаследованной от службы Сырной субботы: цикл стихир начинается с обращения к местности: «Радуйся, земле Саратовская, / ликовствуй и красуйся днесь, / се бо, прозябения твоя ныне от нас похвалами венчаются, / граждане суще Царствия Небеснаго. / Сии об отечествии своем прилежно ходатайствуют, / лик совокупный составивше, / древлии вкупе и новейшии, / именования и безыменнии, / славою почтеннии от Церкви земная / и в Небесном Граде похваляемии, // всех же на молитву призывати потщимся». В последней строчке стихир — как бы резюме современной идеологии соборных памятей: мы, находящиеся на земле, призываем на молитву о нас жителей Небесного Града, связанных с нашей землей обстоятельствами своей жизни или мученического подвига.

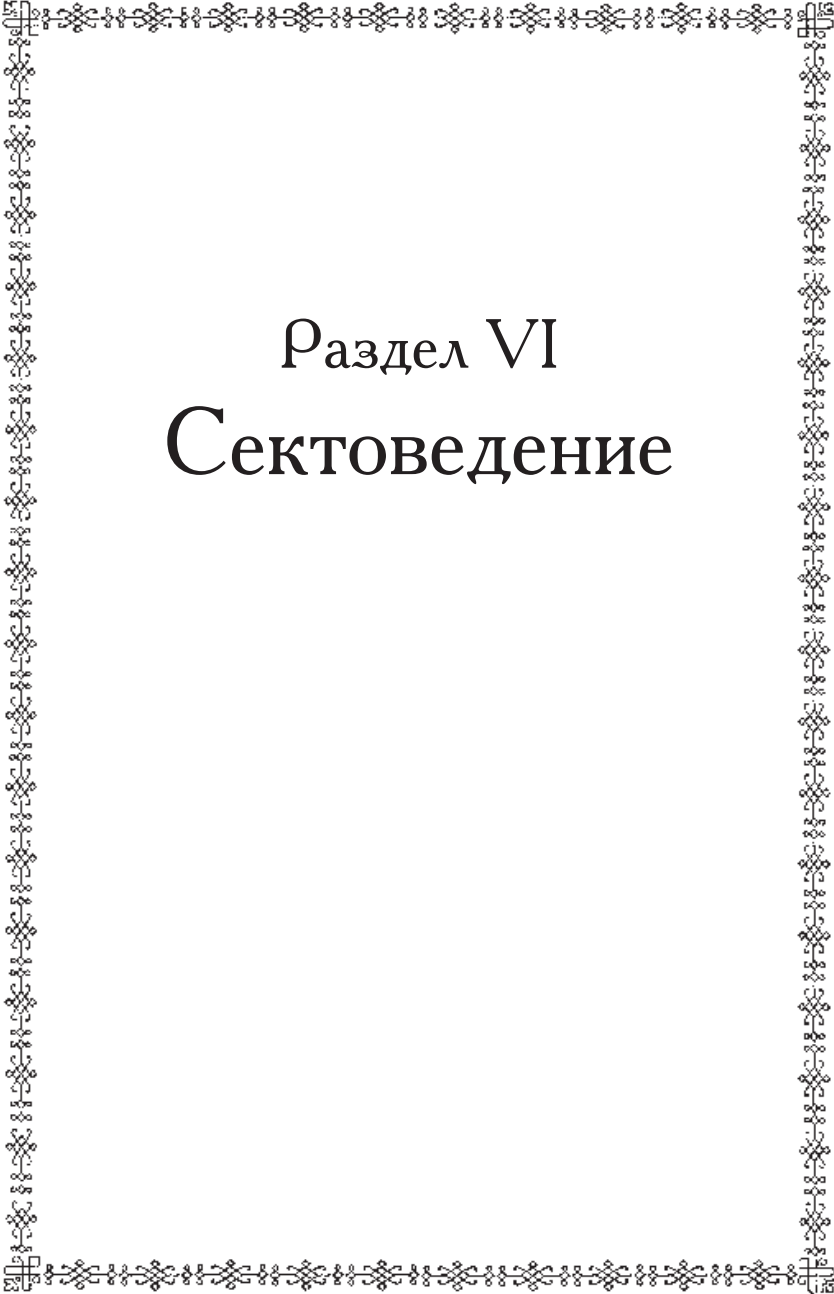
Подводя итог этих кратких заметок, обобщающих как авторские наблюдения над текстом имеющихся в наших богослужебных книгах служб на соборные памяти, так и личный опыт написания подобного последования, можно еще раз кратко сформулировать основные общие тенденции при написании «соборных» служб:

1) при наличии краегранесия канона или службы в целом в нем, как правило, указывается «адресат» службы, то есть название той местности, святые которой почитаются в ее песнопениях;

2) как правило, в тропарях канона перечисляются имена многих (если не всех) святых, входящих в данную соборную память;

3) избранные святые могут перечисляться и в стихирах службы; чаще всего это святые, особо значимые для данной местности или монастыря, например святители;

4) в стихирах «соборных» служб, следуя архетипу — Студитовой службе Сырной субботы, встречаются воззвания не к святым, но к местностям, как правило с призывом радоваться о святых, в этих местностях просиявших.



Раздел VI Сектоведение

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ТОТАЛИТАРНАЯ СЕКТА» НА ОСНОВАНИИ АНАЛИЗА КРИТЕРИЕВ ТОТАЛИТАРИЗМА Р.ДЖ. ЛИФТОНА

За последние десятилетия в отечественной традиции религиоведения, которая сама по себе сложилась недавно (и сложилась ли?), появился новый элемент категориального аппарата, характеризующий новое для нашей страны явление — организации, имеющие все признаки секты, но разительно отличающиеся от таковых.

Термин «тоталитарная секта» используется наряду с термином «деструктивный культ» (или просто «культ»), пришедший к нам из западной академической традиции. Необходимо отметить, что термин «тоталитарная секта» (фр. la secte totalitaire) является родственным термином как российской, так и французской религиоведческой практики. Термин «деструктивный культ» чаще всего используется психологами, что отвечает требованиям психологии, но никак не может удовлетворять религиоведа, философа, социолога и социального антрополога, так как «культ» подразумевает некую религиозную практику, действие, но никак не организацию. Однако из всех представленных термин «тоталитарная секта» является наиболее употребляемым, так как именно «тоталитарность», по сути своей больше философская и политологическая проблема, наиболее полно отвечает точности определения этого сложного явления и его использование наиболее адекватно.

Единственная страна в мире, которая дала хотя и не религиоведческое, но лаконичное и точное определение тоталитарной секты в своих государственных законах, — это Франция. По определению французских законодателей, тоталитарной может называться секта, «главный смысл существования которой — власть и деньги для руководства и для ближайшего окружения, которая при этом скрывает подобного рода цели под религиозными, культурологическими, политическими, псевдопсихологическими, оздоровительными и прочими масками и которой присущ ряд свойств: обожествление лидера либо организации, обман при вербовке, регламентация всех аспектов жизни членов секты, эксплуатация адептов»¹. Данное определение освещает только некоторые черты тоталитарных сект, при этом оперируя терминологическим аппаратом, который никак не может удовлетворять требованиям академической науки.

Другое определение, даваемое канадской просветительской организацией «Инфо-Калт» (Info-Cult), следующее: «Тоталитарная секта — это группа, которая эксплуатирует своих членов и манипулирует ими. Она может нанести им психологический, финансовый и физический вред. Она в значительной степени контролирует поведение, мысли и эмоции своих членов. Она использует различные методы для превращения новозавербованного человека в лояльного, послушного, раболепного и подобоострастного члена»².

Если мы обратимся к определению родоначальника употребления самого термина «тоталитарная секта» в российской науке — доктора философии, кандидата богословия, заведующего кафедрой сектоведения Православного Свято-Тихоновского богословского института Александра

¹ http://beseda.mscom.ru/library/books/rel4_1.html.

² Материалы по деструктивным культам организации CAN (Cult Awareness Network — Сеть осведомления о культах), США. Предоставлены руководителем службы Reachout (Потсдам, штат Нью-Йорк, США) Карен Истер (Karen Easter). Перевод: к.ф.н. Е.Н. Волков.

Леонидовича Дворкина, то увидим, что «тоталитарными сектами стали называться особые авторитарные организации, лидеры которых, стремясь к власти над своими последователями и к их эксплуатации, скрывают свои намерения под религиозными, политико-религиозными, психотерапевтическими, оздоровительными, образовательными, научно-познавательными, культурологическими и иными масками»³.

Как мы видим, все приведенные определения делают акцент на описательных характеристиках, ссылаясь на наличие нарушения прав человека внутри некоей организации, которая, применяя к своим адептам определенные приемы воздействия, наносит им вред, сама же процветает, скрывая свою деятельность за различными социально-одобряемыми масками.

Если рассмотреть более подробно характеристики тоталитарной секты, мы увидим, что задача поиска точного религиоведческого определения несколько усложняется. Специалисты упоминаемой выше канадской организации «Инфо-Калт» выделяют семь критериев, при наличии которых можно относить организацию к разряду тоталитарных сект.

1. Гуруизм (абсолютная власть обожествляемых в организации лидеров и их приближенных).

2. Построение по принципу пирамиды, особая жесткая дисциплина и организация, напоминающая организацию партий кадрового типа и некоторых международных корпораций.

3. Обман или сокрытие части важной информации об организации при вербовке новых членов.

4. Наличие секретных вероучений, ритуалов и тайных уровней посвящения.

5. Эксплуатация членов организации.

³ Дворкин А.Л. Сектоведение. Нижний Новгород, 2003. С. 44.

6. Нравственный релятивизм — нравственным считается то, что полезно секте («цель оправдывает средства»).

7. Использование особых психологических методик по реформированию мышления и контролю сознания своих членов.

Результатом действия таких методик становится подавление личности и замещение ее манипулируемой квазиличностью. При полной ориентации на лидера подчиненные члены секты подражают ему во всем. Если же глава секты имеет криминальные или извращенные наклонности, страдает психическими расстройствами, то срабатывает механизм психологической индукции, своеобразного заражения сектантов пороками и психическими патологиями основателя⁴.

Таким образом, мы видим, что тоталитарная секта характеризуется наличием определенной структуры (гуруизм, «пирамида» отношений, жесткая иерархия), социально не одобряемых в обществе приемов воздействия на своих последователей (искажение информации при вовлечении в организацию, наличие тайных уровней посвящения, эксплуатация, использование психометодик контроля, гипнотические практики) и все это приводит к тому, что членство в тоталитарной секте наносит ущерб ее адепту (психологический, моральный, материальный и физический).

Данные характеристики, затрагивающие главным образом проблемы психологии, при этом вырисовывают проблемное поле и для религиоведческого анализа современного сектантства. Описывая механизмы и внешние признаки тоталитарной власти, подобного рода определения придают терминологическому инструментарию исследователя несколько поверхностный характер философского осмысления проблемы. Но тем не менее подобная постановка вопроса решает две важные практические задачи: повышает уровень

⁴ См.: Там же. С. 63.

критического мышления у людей, находящихся в группе риска — потенциальных жертв тоталитарных сект, и вооружает исследовательским материалом профессионалов в области психиатрии, занимающихся реабилитацией жертв тоталитарных идеологий, то есть имеет своей целью практическое применение.

Для нас же необходимо найти границы тоталитарности религиозного учения, понять, насколько мы можем точно судить о том или ином учении, о той или иной организации как носителе тоталитарного сознания. Важность подобного анализа позволит нам выявить характеристики, определяющие содержание и практическое применение термина «тоталитарная секта», понять наконец сущность самого явления тоталитарного сектантства.

Исходя из выше означенных признаков тоталитарной секты, по мысли А.Л. Дворкина, под определение тоталитарной секты наиболее удачно подходит второе значение слова «секта», об этом говорит и наличие так называемого гуруизма — присутствие харизматического лидера или группы лидеров в тоталитарной секте. Ни в коем случае нельзя упускать из внимания и социальные характеристики понятия секты (структурная особенность этой организации (четко прослеживаемая горизонталь власти), замкнутость по отношению к окружающему миру) и статистические характеристики (сравнительно небольшая численность адептов)⁵.

Таким образом, мы можем дать определение, что секта — это **закрытая от внешнего мира религиозная группа, возглавляемая неким харизматическим лидером.**

Данное определение указывает на:

- 1) религиозно-учебные признаки — наличие религиозного учения, культовой практики, представления о сакральном;
- 2) социологические признаки — тип организации, замкнутость группы, количественные показатели и структуру власти.

⁵ См.: Дворкин А.Л. Указ. соч. С. 43.

Более широкое проблемное поле вырисовывается при попытках дать определение термину «тоталитарность» в отношении религиозного мира. Применительно к государственной власти тоталитаризм выступает как политическая идеология абсолютной власти, использующая контроль всех сторон жизни общества, подавляющая политическую оппозицию и централизующая процесс принятия властных решений. Относительно же этого явления в религиозной организации (такой, как секта) наиболее адекватным будет рассмотрение тоталитаризма идеологического.

Известный американский специалист в области изучения тоталитаризма Роберт Джей Лифтон выделяет наличие восьми характерных признаков идеологического тоталитаризма: контроля со стороны среды, мистического манипулирования, требования чистоты, культа исповеди, «священной науки», «нагруженного языка», «доктрины выше личности», разделения существования⁶.

Контроль со стороны среды выражается в ограничении общения, контроле всех без исключения социальных связей индивида, в ограничении доступа к информации извне и, как конечной цели, восприятию окружающего мира индивидом через призму насаждаемой идеологии.

Мистическое манипулирование — признак, показывающий наличие понимания индивидом контроля как необходимого в силу своей сакральности. Осуществляемое манипулирование человек начинает воспринимать как ниспосланное свыше и необходимое для его спасения.

Требование чистоты выходит из понимания окружающей внешней среды как «нечистой», «злой» и «враждебной» по отношению к внутренней среде как «чистой» и «ведущей к Спасению». При этом идеальная чистота всегда является желанной и якобы достижимой, но недостижимой вследствие

⁶ См.: Лифтон Р.Дж. Технология «промывки мозгов». СПб.: Прайм-Евро-Знак, 2005. С. 498–513.

нечистоты и неискренности объектов манипуляции. Появление у манипулируемой личности чувства нечистоты ведет к утверждению вины перед контролирующей его средой.

Культ исповеди вытекает из необходимости поддержания чувства чистоты. Когда раскрытие тайных мыслей, чувств, желаний, причем необязательно совершенных, превращается в культ, самобичевание для достижения одобрения манипулирующей среды, открываются все чаще обнаруживаемые «грехи» (посредством механизма ожидания этого со стороны среды), манипулируемая личность стремится избавиться от оставшегося от внешнего мира «зла», тем самым привязываясь к «чистой среде» как хранительнице чистоты, ведущей к спасению. Важная специфика данного признака заключается еще и в том, что человек, практикуя «ремесло исповеди» начинает чувствовать в себе право осуждать других из-за мнимо накапливаемого опыта стремления к чистоте. То есть кающийся грешник превращается в судью внешнего мира, что дает ему моральное право смотреть на мир «сверху вниз», а это разительно отличает сектантскую исповедь от традиционной церковной.

«Священная наука» характеризуется тем, что учение и идеология группы воспринимаются как единственно правильные, ниспосланные свыше. Понимание учения здесь переходит в стадию не «человек может быть богом», а «идеи человека могут быть богом».

«Нагруженный язык» тоталитарной среды, посредством употребления которого вырабатываются определенные клише, блокирующие сознание человека. Язык здесь выражает идеологические постулаты, на которые претендует священная наука. Подобный язык делится на «термины бога» характеризующие все хорошее (для манипулируемой группы, конечно), и «термины дьявола», характеризующие все плохое, что подчеркивает деление мира по принципу «мы — они», «черное — белое»

«Доктрина выше личности» обязывает манипулируемую личность подчинить жизненный опыт требованиям идеологии. Абсолютная искренность, которой требуют в тоталитарной среде, будет непременно стремиться к тому, чтобы критерием этой искренности стала степень согласия с доктриной.

«Разделение существования» приводит манипулируемую личность к осознанию того, что существует резкая черта между теми, чье право на существование можно признать, и теми, кто подобным правом, в силу отсутствия у них священной науки и посвящения, обладать не может. Здесь же у манипулируемой личности присутствует постоянная мысль о том, что если носитель священного знания отклонится от «истины», то он механически потеряет право на существование.

Таким образом, основываясь на критериях Р.Дж. Лифтона, мы можем выделить характерные черты тоталитаризма в учении той или иной организации, включая носящую признаки секты:

- 1) применение осуждаемых в обществе методов вовлечения в организацию и контроля над адептами;
- 2) наличие осуждаемых в обществе методов удержания адептов внутри организации;
- 3) причинение вреда на уровне личности (психологический, моральный и физический ущерб), семьи (разрушение социальных связей) и общества в целом (разрушение семей, вследствие тоталитарного сознания — угроза криминальных действий и террористических актов).

Тоталитаризм и методы деятельности секты характеризуются наличием осуждаемых в обществе методов вовлечения, контроля и удержания адептов внутри организации, что приносит вред на уровне отдельной личности, семьи и всего общества в целом.

Используя данные характеристики применительно к понятию секты и дополняя недостающие, характерные

для тоталитарной секты элементы (религиозные смыслы, отгороженность от «внешнего» мира и наличие харизматического лидера), и в результате анализа терминов «секта» и «тоталитаризм», мы можем говорить о том, что **тоталитарная секта — это возглавляемая неким харизматическим лидером (или группой лидеров) организация, применяющая осуждаемые в обществе методы по вовлечению, контролю и удержанию своих членов внутри манипулирующей среды, что наносит ущерб отдельным личностям и всему обществу в целом.**

Священник Владислав ЧЕРНЕЦ,
кандидат богословия

ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО СЕКТАНТСТВА НА ПРИМЕРЕ САРАТОВСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

XIX — начало XX века — период в истории России, который характеризуется многими сложными и значительными процессами в политической, экономической и социальной сферах жизнедеятельности общества. В России того времени происходит всплеск и развитие религиозного сектантства. Важно отметить, что не была исключением из общероссийских правил и Саратовская епархия.

Анализируя архивные материалы, удалось обнаружить 17 сект русского происхождения, выделившихся из старообрядчества в разное время. Рассмотрим наиболее интересные из этих сектантских групп.

Секта харизматического направления, известная под наименованием «люди Божии», основана в селе Березовка Саратовской губернии приехавшим из Закавказья крестьянином Авдеевым в 1864 году. Сектанты признают нисхождение Святого Духа на достойных либо непосредственно, либо через дуновение одного из удостоившихся. Для секты характерно ожидание скорого конца света, глоссолалия. Очевидно, на секту оказали влияние христоверы, так как культовая практика сектантов включает хождения по комнате, прыжки, махания руками и ногами и т. д., а название секты идентично одному из самоназваний христоверов¹.

¹ ГАСО. Ф. 254. Оп. 3. Д. 425. Л. 41.

Секта щекотунов в беспоповщине появилась в Хвалынском уезде Саратовской губернии, в селе Старая Лебежайка. Здесь проживал крестьянин К. Орин, называемый «богомолканунник». Своеобразно изъяснив Священное Писание, он начал жить с женой «духовно». Познакомившись в селе Самодуровка (ныне село Белогорное) с «праведным человеком» — «горокопателем», он усвоил от него сектантские взгляды и стал их пропагандировать. Особенность секты состоит в том, что ее последователи, собираясь по вечерам на «брачный пир» во время трапезы щекочут друг друга и ожидают «полуночного жениха». Огонь в избе тушится, и участники пира расходятся по домам только перед утром, после совершения обрядов, не имеющих ничего общего с религией. Вновь вступающие в секту подвергаются усиленному щекотанию, которое не все выносят: случались плачевные исходы².

Секта голубцов, сильно распространившаяся в данный период в Саратовской епархии, выделилась из хлыстовщины. Они отрицают церковное богослужение, Таинства, иконы, духовенство, праздники, брак; на своих собраниях сектанты поют нелепые гимны, сопровождающиеся рыданиями, и отличаются крайней разнузданностью нравов. Постов голубцы не соблюдают, но зато не употребляют спиртных напитков, мяса, чая, лука и картофеля. Одно из поверий секты говорит, что если картофель положить на несколько дней и печь в горшке, то там вместо картофеля явятся щенки, и что вообще картофель так плодovit, как собаки, а потому и нечист. Все свои верования голубцы держат в глубокой тайне и редко признаются в своей принадлежности к секте; бьются у исповеди, принимают священников, но зато нередко кощунствуют³.

² Миссионерское обозрение. 1899. Февраль. С. 257–258.

³ См.: Булгаков С.В. Православие: Расколы. Ереси. Секты. Противные христианству и православию учения. Западные христианские вероисповедания. Соборы Западной Церкви. М., 1994. Ч. 2. С. 26.

Отношение к секте молокан у правящих саратовских архиереев было твердым. При Преосвященнейшем Афанасии (Корчанове), епископе Пензенском и Саратовском, в епархии была предпринята попытка составить обличительно-полемическую литературу против сектантов. В 1816 году архиереем доставил в Московский цензурный комитет основанное на документальных источниках сочинение под названием «Догматы, молоканскую ересь содержащие». Цензура весьма одобрительно отзывалась о книге, но печатать не позволила, сославшись на резко обличительный тон, что явно не соответствовало тем предписаниям, «каковые, по Высочайшей воле, объявлено наблюдать при открывшихся заблуждениях молокан»⁴.

Выражая озабоченность об усилении молоканской секты, саратовский благочинный протоиерей Н.Г. Скопин писал: «С сими раскольниками, так как и вообще со всеми, не знаю, как и обращение иметь — чтоб не распространялись, возложено сие на светское начальство, нам, по секретным предписаниям, велено и в разговор вступать с ними не намеренно, а отнюдь не нарядным образом. Политическую сию милость и снисхождение почитают они по своей глупости за такое обширное дозволение, что без страха всегда себя объявляют, разговаривают в свою пользу и поступают самовольно»⁵.

Священнослужители действовали в борьбе с сектантством путем увещаний. Особых успехов на этом поприще добился Преосвященный Иаков (Вечерков), епископ Саратовский. Он испросил у Священного Синода дозволения учредить в своей епархии миссию для обращения раскольников. Начальником миссии был назначен отец

⁴ Котович А. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб., 1909. С. 49.

⁵ ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1611. Л. 23 об.

Моисей, а помощником — бывший протоиерей Пензенского кафедрального собора Палладий. Оба священнослужителя — люди просвещенные и знакомые с проблемой на практике. Епископ Иаков обязал настоятелей всех церквей направлять в миссию ежемесячные отчеты с указанием количества раскольничьих семейств в приходе, о принятых мерах к обращению их в Православие, о частоте посещения домов сектантов, о содержании бесед с ними и последствиях этих бесед. В обязанности священников входило также оказание помощи миссионерам. Священники собирали для них сведения о благочестивых людях в своих приходах, и Палладий начинал свои действия со знакомства с ними. Успешные священники поощрялись, а нерадивые лишались места⁶.

Сам Саратовский епископ Иаков принимал непосредственное участие в миссии среди старообрядцев. Он часто встречался с представителями сектантов из разных сект. Посещая города своей епархии с пастырскими визитами, он лично беседовал с главами сект, имевшими авторитет у своих единомышленников. Известно, что летом 1836 года, находясь в Дубовке, владыка Иаков призвал к себе купцов Акинфия Попова и Онуфрия Казеева и сумел преодолеть их упорство в молоканских заблуждениях. После, по возвращении в Саратов, епископ немедленно послал в Дубовку отца Палладия. Попов и Казеев покаяться и искренне приняли Православие⁷.

Преосвященный Иаков (Вечерков) сосредоточивал свое внимание на искоренение не только старообрядческого раскола, но и иных направлений сектантства, о чем свидетельствуют его записки о молоканах и «людях Божиих», или

⁶ См.: Леонид (Кавелин). Рассказ очевидца о действиях Преосвященного Иакова по обращению раскола в Саратовской губернии. Саратов, 1862

⁷ См.: Воспоминания о Преосвященном Иакове, бывшем епископе Саратовском. Саратовские епархиальные ведомости. № 16. 1872.

хлыстах, в извлечении, помещенном в журнале «Православный собеседник» за 1858 и 1860 годы⁸.

Известна была в это время и секта субботников, которая по своему вероучению была близка к иудеохристианству. Представителем субботников в Саратовской епархии был некий Сундуков. Сектанты не признавали ни канонов, ни правил Православной Церкви, но, в отличие от других, они последовательно исполняли некоторые иудейские предписания. Субботники, помимо празднования собственно субботы и других иудейских праздников, придерживались ветхозаветных пищевых запретов, хотя при этом признавали и Евангелие⁹.

Распространение секты субботников в Саратовской губернии главным образом сосредоточилось в Балашовском и Царицынском уездах, открыто заявившей о себе в 1812 году, а к 1830-м годам сектантов насчитывалось уже более тысячи человек.

Государство на распространение субботников отреагировало репрессивными методами давления. Был выпущен ряд документов, которые разделяли меры борьбы с сектантами между полицейскими государственными органами и духовенством. Духовенству предлагалось действовать увещанием, убеждением, собственным благочестием. Государство же лишало членов секты избирательных прав, запрещало свободное передвижение, публичное совершение богослужения и исправление обрядов¹⁰.

Проведение такой политики со стороны государства приводит к постепенному смягчению репрессий в 1858 году по отношению к сектантам, старообрядцам и распространению сектантства в Саратовской епархии и России

⁸ См.: Православный собеседник. 1858–1860.

⁹ См.: ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1612. Л. 43.

¹⁰ См.: Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 92 об., 93 об.; Л. 94 об.-95.

в целом. Об этом свидетельствуют соответствующие документы по данному вопросу: «Правительство не вмешивается в заблуждения, противные правилам истинной Церкви, до указания Епархиального начальства, почему приходское духовенство ни в каких делах по предмету раскола не обращается с требованием или доносом к светским властям»¹¹.

Новые «правила для действий с раскольниками» не устраняли фундаментальное противоречие, но только вносили дополнительные ограничения во взаимодействие между духовной и светской властями. Проблема в том, что вплоть до Указа о веротерпимости 1905 года «уклонение от Православия» оставалось одновременно и заблуждением, противным правилам (Русской Православной Церкви), и нарушением закона, требующим вмешательства полиции. Положение сектантов, таким образом, определялось не столько законом, сколько практикой его применения.

Новая политика правительства предоставляла сектантам достаточный простор для развития своего толкования прошений и ответов министра. Например, переписка с министром внутренних дел саратовского государственного крестьянина Ивана Матвеева тому яркий пример¹². Сектантов не наказывали после того, как они признавались министру в своем фактическом вероисповедании, то есть в нарушении закона. Из этого крестьяне могли сделать вывод, что их вера правительством разрешена¹³. Важно то, что представление о своем праве исповедовать избранную веру основывалось не только на отсутствии наказания, но и на тек-

¹¹ Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1875. С. 557.

¹² См.: РГИА. Ф. 1284. Оп. 215. Д. 59. Л. 1–1 об.; Л. 5 об.; Л. 5–5 об. Оп. 222. Д. 2.

¹³ См.: ГАСО. Ф. 13. Оп. 1. Т. 32. Д. 47878. Л. 8 об.-9.

стах правительственных распоряжений, ставших известными крестьянам и своеобразно переосмысленных ими.

В конце XIX века жандармским управлением Саратовской губернии была раскрыта секта Черкасова. Учение секты заключалось в том, что основатель секты, объявляя себя апостолом Иоанном Богословом, учил о скором приближении конца света и об антихристе — царе Николае II. Последовательница секты крестьянка Морохова объявляла себя «Богородицей», призывая идти в «святые места» — Безродненские пещеры (близ современного города Волжского). Интересен факт, что после разоблачения и ссылки сектантов секта продолжала существовать, так как ее поддерживала интеллигенция того времени. В своем письме основатель секты А. Черкасов сообщал, что «начальство с нами беседует, и все понимают. И полковники, подполковники и офицеры ходят на беседу к нам и помогают деньгами и всему верят, а солдаты ходят на молитву...»¹⁴. Таким образом, сам руководитель секты подтверждает, что представители русской интеллигенции, желая найти нечто необычное, вступали в состав сект и, конечно, помогали им финансово.

Летопись села Золотого, составленная местным священником Василием Гавриловичем Еланским с 1868 по 1882 год, имеет большую ценность для саратовского краеведения. Так, например, в 1876 году ему удалось собрать большой материал о русской секте «странников», или «подпольников», о которых ходили разные слухи с начала 1870-х годов. Он приводит выдержки из почитаемых ими сочинений об антихристе, фрагменты беседы с одной из видных «странниц»: «в прошлом году в деревне Исаевой один из последователей этой секты был избран в должность

¹⁴ По материалам фонда жандармского управления Саратовской губернии // ГАСО. Ф. 587. Оп. 1. Д. 1342. Л. 50–61.

сельского старосты этой деревни. Так как по обязанности службы он должен был хранить у себя печать и прикладывать, где следует, к документам, то нужно было видеть его затруднения, как избежать прикосновения к этому образу зверя, к печати антихристовой (так странники понимали любые государственные печати или документы, содержащие официальные знаки). И что же он сделал? Он велел печать эту привязать на веревочку, чтобы не брать ее в руки, и носил ее не иначе как на кушаке поверх одежды. В таком виде он являлся в свое сельское и волостное правление, и когда нужно было прикладывать печать, то писарь отвязывал ее у него от кушака и по миновании надобности опять возвращал этого апокалиптического зверя на подобающее ему место, то есть на привязь к кушаку»¹⁵.

Таким образом, в рассматриваемый период русское сектантство отмечается на большей части территории епархии. Подавляющее большинство последователей сектантских учений проживало в Николаевском, Новоузенском, Вольском, Хвалынском уездах, где располагались районы с наибольшей (свыше 80–90% от числа всех сектантов епархии) концентрацией последователей религиозных сект.

Причины распространения старообрядцев и сектантов в Саратовской епархии, с одной стороны, были общими, а с другой — имели отличия. В отличие от старообрядцев, чтящих именно обрядовую сторону религиозности, во многих сектах проповедовалась полная свобода действий, то есть жизнь по «духу Евангелия», как сами сектанты его понимали. Отсутствие постов, долгих молитвенных правил особенно привлекало в секты молодежь. Поэтому распространением многих сект в Саратовской епархии занималась преимущественно молодежь. Дру-

¹⁵ ГАСО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 589. Л. 63-65.

гой причиной было отсутствие регулярного духовного общения православных священников с жителями своих приходов. Бывая в деревнях и селах всего несколько раз в год и замыкаясь на отправлении обрядовых треб, священники имели гораздо меньшее влияние на население, чем сектантские наставники, часто и запросто общавшиеся с народом.

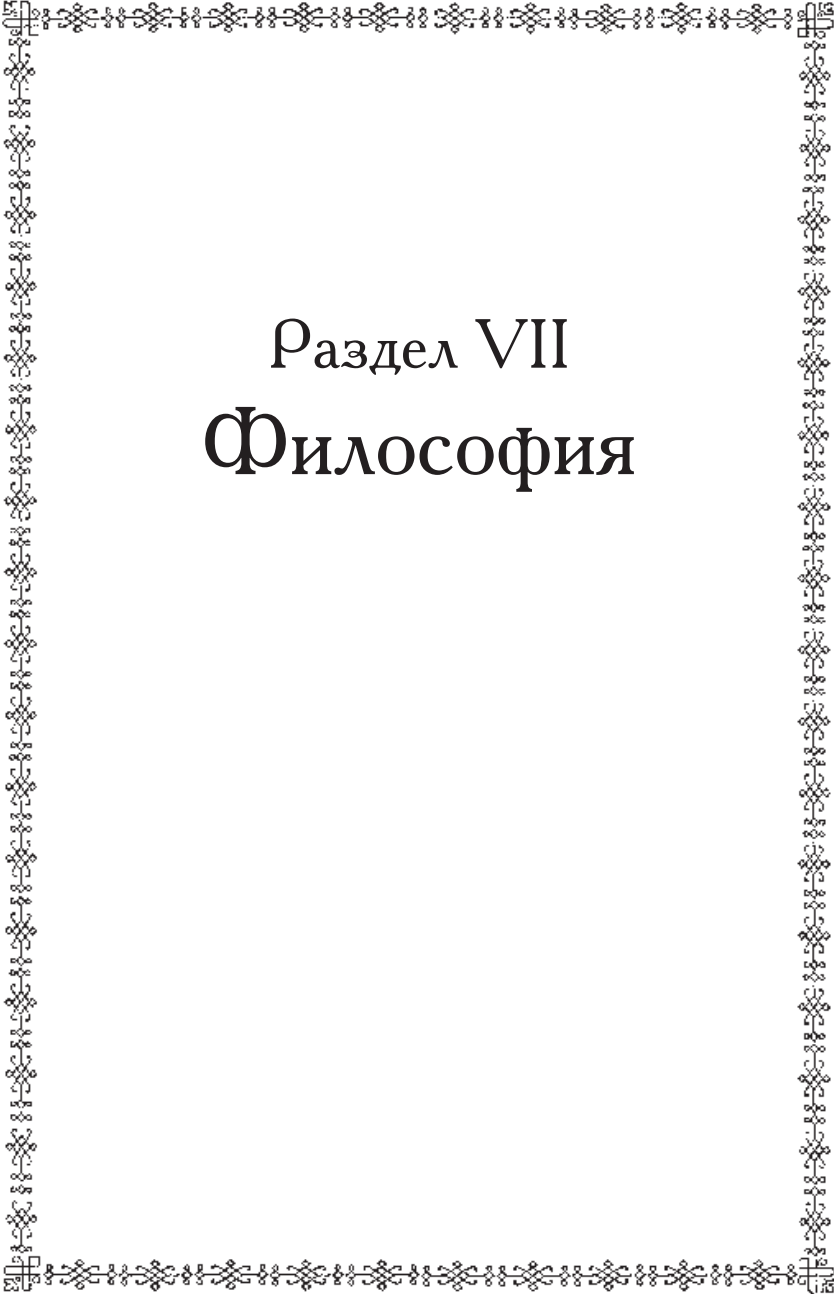
Важной причиной распространения сектантства было не только покровительство помещиков, основанное на экономическом интересе, но и то, что сектантов косвенно поддерживала сельская интеллигенция, относясь к Православию или поверхностно, или с явным пренебрежением. Нередкими были случаи, когда представители интеллигенции, желая найти нечто необыденное в сфере духовной, сами вступали в состав новоявленных сект.

Значительно большая активность сектантских проповедников, по сравнению с православными священниками, объяснялась еще и тем, что часто мотивом деятельности священников была только служебная обязанность. Часто само государство, лишившее Православную Церковь в Синодальный период самостоятельности в решении церковных проблем, мешало эффективной миссионерской деятельности духовенства среди сектантов. Мотивы же сектантов почти всегда лежали в сфере вероучительной, или «духовной» — в их понимании, так как идея невозможности спасения в миру или мысль о близости конца света толкала их к отрицанию официальной светской и духовной власти либо к «бегству из мира», как у секты бегунов.

Характерным являлся тот факт, что чем радикальнее была секта, тем более ее адепты старались не выделяться из православной среды. Так, например, хлысты и скопцы, в отличие от молокан и жидовствующих, исправно

посещали православные храмы, тщательно выполняя предписываемые обряды.

Таким образом, на процессы распространения русского сектантства в Саратовской епархии, на взаимоотношения сектантов с духовными и светскими властями принципиальным образом влияли местные социально-политические особенности, культура и ментальность жителей епархии.



Раздел VII Философия

ГУРИН С. П.,
доктор философских наук, профессор
(Саратовский социально-экономический институт
Российского экономического университета
им. Г.В. Плеханова)

СУБКУЛЬТУРА МЕЖДУ АРХАИКОЙ И ПОСТМОДЕРНОМ

Наиболее значимое понятие, которое может использоваться для анализа феномена субкультуры, — «идентичность». Это понятие из социологии и антропологии, но оно имеет еще и вполне полноценное философское, онтологическое содержание. Именно понимание идентичности разделяет и противопоставляет онтологии архаики и постмодерна. И субкультура, как специфический феномен нашего времени, является примером того, как архаика и постмодерн проявляются, встречаются, пересекаются, сталкиваются и борются в жизни многих молодых людей и даже целых поколений.

В архаике идентичность понимается как нечто данное и неотъемлемое, самоочевидное и несомненное, то, что человек обнаруживает в себе и в чем узнает себя. Человек архаического общества получает, наследует свою идентичность сразу и целиком. Всякое сомнение в своей идентичности, любые варианты ее перемены, отказ от нее ведут только к гибели носителя этой идентичности. Человек зависит от своей идентичности, он ею связан, у него нет выбора, но именно это придает целостность его самосознанию, стабильность и укорененность его бытию, конкретность и определенность смысла жизни, неизбежность его судьбы. В своей идентичности человек черпает силы для подвигов, твердость и мужество перед лицом смерти. В соответствии со своей иден-

тичностью человек понимает, что есть добро и зло, истинное и ложное, святость и грех.

В постмодерне как способе существования идентичность размывается и стирается. Идентичности множатся, смешиваются и подменяются, скользят и мерцают, происходит их релятивизация и виртуализация. В постмодерне можно сменить свою идентичность, отказаться от прежней и выбрать любую другую. Можно изменить свой язык, культуру, национальность, религию и даже пол. Можно поиграть во что-то и бросить, когда это надоест. И ничего страшного не произойдет, человек ничего не потеряет, а только приобретет — еще одну идентичность, еще какой-то опыт и в некотором смысле станет другой личностью, которую, в свою очередь, можно снова на что-то поменять.

В постмодерне идентичность определяется не через некую сущность, к которой причастен человек и которая больше и выше его (народ, религия, каста и т. п.), а как процессуальность. Причем это даже не экзистенциальность, в которой присутствует необратимость и, следовательно, трагичность, а скорее игра, спектакль, представление. Этой условной, относительной, временной идентичности более подходит термин «виртуальность». Можно быть кем угодно, и более того, совершенно все равно кем быть.

От всего можно отказаться, все можно заменить чем-то другим, потому что нет настоящих ценностей, нет ничего подлинного, нет ничего истинного. Такое возможно только при допущении, что изначально ты — никто, никем по-настоящему быть не можешь и никем никогда не станешь. Нет цели, которой хотелось бы достичь, нет образца, идеала, нет совершенства. Цель — ничто, движение — все. Вечная, бесконечная, бесцельная игра, в которой победа невозможна.

В такой мировоззренческой позиции есть некий соблазн, возможность поиска и творчества, обещание новизны и неограниченной свободы. Но в ней есть искушение, подмена,

обман, который состоит в том, что подразумевается, будто человек живет вечно и может позволить себе любые эксперименты со своей жизнью, у него всегда будет возможность переиграть. Такое предположение может позволить себе только человек, который никогда не сталкивался со смертью, своей собственной или смертью своих близких. Человек, принимающий смерть всерьез, готовый ответить на ее вызов, лишается выбора и неизбежно становится на позиции, противоположные постмодерну, он обречен на архаическое, традиционное отношение к бытию.

Все сказанное имеет прямое отношение к проблеме субкультуры. За внешней карнавальностью субкультуры, склонностью к постмодернистскому эпатажу и театральности скрывается мощное стремление к архаике, возвращение к архаике, уход и даже бегство в архаику. Это не просто желание быть кем-то, а потребность и необходимость выбора, ощущение его неизбежности и неотвратимости, осознание риска и ответственности за свой выбор.

Молодежь тонко чувствует неправду в мире взрослых, бунтует против лжи, жестокости и равнодушия, с чем сталкивается в семье и обществе. Именно в этом возрасте человек стремится к подлинности существования, так как уже ушел от утопического мировосприятия ребенка, но еще не смирился с реальностью, как многие взрослые. В отличие от ребенка, которого устраивают игра и фантазии, юноша испытывает жажду реальности, стремление к достоверности, истинности и подлинности. Его привлекает определенность, конкретность, однозначность.

Реальность — это всегда конкретное время и место, это локальность и единственность ситуации, уникальность и неповторимость момента, а также конкретные друзья и реальные враги. Получается индивидуальная линия жизни, неповторимая траектория судьбы, которая оказывается связанной с мифологическими образцами. И тогда быт пре-

вращается в бытие, участие становится участью, действие — судьбой.

То, что является настоящим, подлинным, то неотменимо, оно остается на всю жизнь. Истину не выбирают, она дается, сообщается человеку, открывается ему. Архаика предлагает человеку способ бытия, который действительно на всю жизнь. Подросток по каким-то соображениям выбирает для себя субкультуру на несколько лет, но он думает, верит, что это на всю жизнь. Однако на этот период его «тусовка» выполняет для него функции архаики.

Есть идентичность внешняя, во многом случайная, произвольная. Субъект определяется чем-то внешним по отношению к нему, это может быть социальная группа, нация. Установленное тождество может как соответствовать, так и не соответствовать настоящей сущности человека. Такая идентичность основывается на внешнем подобии, наружном сходстве, видимой тождественности.

Совпадение по виду может определяться различными причинами. Это может быть реальное родство, но также и случайное совпадение или целенаправленное подражание. Но чаще всего идентичность оказывается лишь внешним соответствием, подобием по виду, по форме. Главное — быть похожим, похожим на нечто конкретное, определенное, известное, то, что является значимым, кажется правильным. Человек пытается достичь внешнего подобия с тем, что дано, показано окружением, передано традицией.

Происходит идентификация с полом, семьей, племенем, нацией, религией. Тождественность может устанавливаться как внешнее соответствие с моделью, идеалом, образцом, с чем-то должным, установленным традицией и предписанным законом. В одном случае имеется некая данность (пол, нация, язык, культура), нечто реально существующее, пришедшее из прошлого, усвоенное, присвоенное или навязанное. В другом случае имеет место что-то новое, некоторое

задание, цель, нечто из будущего. В первом варианте образец усваивается вместе с родной традицией, так происходит в архаическом обществе. Во втором варианте акцентируется новизна, разрыв с традицией, противопоставление ей, отталкивание от нее. Так появляется субкультура. Однако и в том и в другом варианте установленное соответствие однозначно и необратимо. Здесь идентичность предстает как константа, нечто статичное, фиксированное, постоянное и неизменное. Главной процедурой в таком процессе идентификации является отражение, отображение, повторение формы. Соответственно основными категориями для осмысления идентичности будут категории визуальные: изображение, представление, имидж, видимость, иллюзия. Для идентичности в таком понимании характерны мимикрия, имитация и симуляция. Главное — казаться, а не быть.

Поэтому такое преувеличенное значение для субкультуры имеет наружность, внешний вид, облик, стиль. Внешность оказывается главным критерием идентичности. При чем у человека, входящего в субкультуру, нет выбора: либо он принимает всё и сразу, и его считают своим, принимают в группу, либо не принимает и остается вовне. В момент выбора человеком своей субкультуры предполагается, что этот выбор совершается один раз и навсегда.

Иногда даже подчеркивается необратимость совершенного выбора и вхождения в группу. Кроме внешних отличий в одежде, которую в принципе можно поменять и вернуться к прежнему виду, могут быть нанесены знаки, нестираемые и неустраимые. Чаще всего это особая прическа, которую поменять уже не так просто, но могут быть и более радикальные способы подчеркнуть свою особость — тату, шрамирование, пирсинг, свойством которых является необратимость и неустраимость. Знаки наносятся прямо на тело, подчеркивается серьезность и значительность сделанного выбора, готовность платить за него болью и кровью. Важным аспектом

инициации в архаике и в субкультуре является риск, опасность происходящего. Само поведение должно не просто отличаться от поведения других, в нем должно присутствовать нечто радикальное: сильные жесты, необратимые поступки. Показательно особое значение боли в субкультурах, которая не только есть в процедурах инициации, но и сопровождает человека в дальнейшем, например в драках. Боль, страдание представляется как критерий подлинности происходящего: если тебе больно — то это реально, это не сон, не компьютерная игра.

Архаическая идентичность реализуется в соответствующих социальных практиках (ритуал, обряд, церемония), которым свойственно повторение одних и тех же действий, отказ от выбора, от поиска нового. Человек хочет быть именно таким, этим и никем другим. Все иные варианты, любые другие образцы и стандарты будут неприемлемыми, так как они предстают чужими, враждебными, антагонистическими. Для внешней идентичности характерно резкое противопоставление своего и чужого, все непохожее вообще не считается человеческим. Нечто аналогичное происходит и в субкультуре.

Таким образом, идентичность как похоть, схожесть может оказаться неустойчивой, иллюзорной, ложной, так как основывается на внешнем отождествлении, уподоблении, подражании, не затрагивая вопроса о внутреннем сходстве, единой сущности. Идентичность может быть навязана, внушена, принята для каких-либо целей. И тогда возникает несоответствие внешнего и внутреннего, формы и содержания, проявления и сущности. Идентичность нарушается, образ себя разрушает, происходит кризис идентичности.

Существует парадокс субкультуры, некоторое неустраимое противоречие в самой ее сущности. С одной стороны, у представителей субкультуры очевидны неудовлетворенность современностью, модерном и стремление к подлинности бытия. Тогда становится естественным возвращение

к архаике, сознательное или бессознательное воспроизводство архаического способа человеческого бытия, чаще отдельных его элементов. С другой стороны, несомненна неспособность субкультуры удержаться на заданном уровне целиком и навсегда. Неизбежно происходит ее выпадение из архаики в постмодерн.

Есть некий вирус, яд постмодерна, которым изначально отравлена субкультура. Это и очевидная театральность, и переменчивость моды, и возможность выбора и даже смены своей группы: попробовал здесь, потом — там. На недостаточную серьезность бытия человека в субкультуре указывает и небольшой возрастной промежуток в 3–5 лет, которые молодой человек посвящает своим поискам и экспериментам. Потом он выбирает либо современный образ жизни, против которого недавно бунтовал, либо конкретную традицию, религиозную или национальную.

В этом выражается принципиальное и неустранимое противоречие человеческого бытия. С одной стороны, идентичность — это некая данность, действующая причина, принуждающая к чему-то. Идентичность не произвольна, она некоторым образом выражает природу, сущность человека. С другой стороны, для человека важны поиск нового и открытость неизвестному, возможность выбора и способность к трансценденции, то есть свобода.

Этот парадокс разрешается в религиозной теории и практике, в мистических и аскетических традициях. В мировых религиях, в наибольшей степени в христианстве, идентичность предстает как трансцендирование, выход человека за пределы самого себя, проявление трансцендентного, высшего, Абсолюта, открытости человеческой природы и ее причастности к Абсолюту. Подлинная идентичность трансцендентна, так как выходит за пределы всякого возможного в сущем опыта.

Неверно считать, что человек есть то, что он есть. Человек всегда есть то, что он не есть, но чем он может стать. И более того, человек есть то, чем он стать не может. Только сверхбытие открывает перед человеком возможность невозможного при условии взаимного встречного движения личности и Личности. Идентичность должна быть соотнесена с такими феноменами полного трансцендирования, как преображение, спасение и обожение, которые могут быть реализованы только в контексте христианства.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Апологетика

- Свящ. Михаил МУНТЯН.* Современный атеизм с точки зрения православного богословия 4
- Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.* Вопрос о чудесах Мухаммада 27

Раздел II. Библиистика

- КАШКИН А.С.* Мотив радости в книге Второзаконие 56
- Свящ. Александр СИРИН.* Апостол Павел о грехе против седьмой заповеди 68

Раздел III. Богословие

- Прот. Алексей АБРАМОВ.* Преодоление религиозного и нравственного релятивизма 88
- Свящ. Дионисий ЕЛИСТРАТОВ.* Святоотеческое понимание характера адских мучений 102
- ЛОБОЧКОВ А.Е.* Основные черты мученического подвига 121
- ШАПОВАЛОВ Е.* Исихазм и новая «духовность» 151

Раздел IV. История Церкви

- ПАРФЕНОВ В.Н.* Император Домициан и христиане 168
- Свящ. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ.* К вопросу о новых документах идентификации личности 185

Раздел V. Литургика

- МАТЮШИН Г.* К вопросу о веществе Таинства на Литургии Преждеосвященных Даров: взгляд в прошлое 206

- Свящ. Максим ПЛЯКИН.* Обзор тенденций при написании богослужебных последований на соборные памяти 244

Раздел VI. Сектоведение

- КУЗЬМИН А.В.* Определение понятия «тоталитарная секта» на основании анализа критериев тоталитаризма Р.Дж. Лифтона 258
- Свящ. Владислав ЧЕРНЕЦ.* Особенности русского сектантства на примере Саратовской епархии в первой четверти XIX — начале XX века 267

Раздел VII. Философия

- ГУРИН С. П.* Субкультура между архаикой и постмодерном 278

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*
Корректор *Ольга Боякова*
Выпускающий редактор *Марина Новакова*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 19.11.13.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 18,0 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Саратовской митрополии
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в ОАО «Саратовский полиграфический комбинат»
410004, Саратов, Чернышевского, 59. www.sarprk.ru