

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск VIII



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
САРАТОВ 2014

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. VIII.— Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2014.— 295 с.

ISBN 978-5-98599-154-3

Настоящее издание представляет собой ежегодный, восьмой по счету сборник научно-исследовательских работ преподавателей и студентов Саратовской православной духовной семинарии. Вошедшие в его состав статьи охватывают широкий круг проблем и вопросов по следующим тематическим направлениям: апологетика, библистика, богословие, история Церкви, литургика, сектоведение, философия и психология.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-154-3

© Издательство Саратовской митрополии, 2014



Раздел I
Апологетика

**Священник Кирилл ПЕТРОВИЧ,
преподаватель СПДС**

АНАЛИЗ ИДЕОЛОГИИ СВЕТСКОГО ГУМАНИЗМА В РЕЛИГИОЗНОМ АСПЕКТЕ

Уже давно вошедшая в историю советская антирелигиозная пропаганда, на которую государство затрачивало огромные ресурсы, привела к трансформации общественного сознания, в результате которого подавляющее большинство граждан СССР воспринимали религию как нечто субъективное, ненаучное, а значит, и ложное по определению. Казалось бы, в новейшее время в отсутствие государственной поддержки пропаганды атеизма ситуация должна была принципиально измениться. Однако и сейчас мы продолжаем наблюдать непрекращающиеся агрессивные нападки на религию, которые сопровождаются попытками продемонстрировать необъективность религиозности как таковой. Поэтому вопрос об объективности религиозного опыта не перестает быть актуальным и современным до настоящего времени.

Современное общество считается деидеологизированным благодаря 13 статье Конституции РФ, которая утверждает, что «никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»¹. Но это вовсе не означает, что в современном обществе не господствует никакая идеология, — общество без идеологии существовать не может².

¹ Конституция Российской Федерации от 25 декабря 1993 года, с изменениями от 30 декабря 2008 года // Российская газета. 2009. 21 января (<http://www.rg.ru/2009/01/21/konstitucia-dok.html>).

² См.: *Яхьяев М.Я.* Россия: государство без идеологии, общество без национальной идеи? // <http://www.lawinrussia.ru/node/166449>

Нетрудно заметить, что после краха советской государственности был взят курс на так называемые европейские ценности, в основе которых лежит идеология светского гуманизма. При чем эта внешне новая идеология, навязываемая из-за рубежа, не отличается принципиальным образом от коммунистической. Это видно даже по реакции общества на произошедшие изменения. В отличие от грандиозной ломки общественного устройства, начавшейся с революционных событий 1917 года и длившейся несколько десятилетий, в 1991-м подобных по масштабам общественных процессов не наблюдалось. Общество очень быстро и легко перестроилось, сохранив суть прежнего мировоззрения, изменив лишь терминологию.

Дело в том, что в основе гуманизма лежит тот же атеистический взгляд на мир, восходящий к идеям и образу жизни французского мыслителя Ж.-Ж. Руссо. Жан-Жак Руссо (1712–1778) родился в семье протестантов, был обращен в Римско-Католическую Церковь, а затем полностью отверг христианство. Руссо подверг сомнению христианский образ жизни, в своих сочинениях он взывал к возвращению к природе и простоте, пытался реформировать педагогику, сводя ее исключительно к чувственному развитию. Педагогические опыты Руссо о неблагоприятном влиянии общества на воспитание мало гармонировали с его личным опытом — пять его внебрачных детей были отправлены на воспитание в приют³.

Тем не менее на протяжении всего XX века и до настоящего времени подобные умонастроения всячески поддерживались и приветствовались со стороны средств массовой информации и многих общественных организаций и объединений в Европе. Эту линию в настоящее время проводит и ЮНЕСКО — комитет ООН по вопросам образования, науки и культуры, который стремится если не управлять мировоззрением людей, то хотя бы контролировать его.

³ См.: Неделько В.И., Хунджуа А.Г. Основы современного естествознания. Православный взгляд. М., 2008. С. 354-356.

Сходство коммунистической и гуманистической идеологий очевидно, учитывая их единый источник. Советские атеисты уже столетие назад через пропаганду призывали своих последователей ограничить себя материальным миром: «...не в воздухе, не в небесах, не на облаках, которые мы можем предоставить охотно и бесплатно попам и птицам, а на земле, на которой мы живем, радуемся, страдаем и боремся за коммунизм»⁴. И все та же мысль отражена в современном документе — разделе 4 Декларации секулярного гуманизма: «Как светские гуманисты, мы верим в ценность человеческого счастья здесь и сейчас»⁵. Гуманизм открыто выступает против религиозности как таковой — именно в ней он видит причину всех человеческих бед и страданий: «...вспышки религиозной нетерпимости приводят к массовым убийствам и террору. Многие войны прошлого и настоящего вдохновляются религиозным догматизмом и фанатизмом... Однако совершенно ошибочно считать, что набожность является существенной и тем более единственной гарантией добродетели»⁶. И только «этика светского гуманизма зиждется на убеждении в способности людей жить осмысленной и здоровой личной и общественной жизнью без помощи религиозных заповедей или руководства священников»⁷.

Богоборческий атеизм открыто проявляет себя во II Гуманистическом манифесте: «Религия, в лучшем смысле слова, может вдохновить человека на следование высшим нравственным идеалам. Культивирование морального должностования и творческого воображения — выражение искрен-

⁴ Цит. по: *Ярославский Е.* Можно ли прожить без веры в Бога? // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 380.

⁵ Декларация секулярного гуманизма // Российское гуманистическое общество. Центр исследования свободомыслия и гуманизма — Фонд «Человечность» [Сайт]. Режим доступа: <http://hum.offlink.ru/docs-main/>

⁶ Гуманистический манифест 2000 // Там же.

⁷ Декларация секулярного гуманизма // Там же.

ней устремленности к лучшему и “духовного” опыта. Тем не менее мы полагаем, что традиционные догматические или авторитарные религии, ставящие такие понятия, как откровение, Бог, обряд или верования, впереди человеческих потребностей и опыта, вредят человеческому естеству»⁸. Джон Хаксли говорит еще более определенно: «Человечество может достичь вершин развития, только отвергнув религию и веру в сверхъестественное и создав антропоцентрическое общество»⁹. Впрочем, к каким последствиям привели эти идеи, воплощенные в жизнь в ходе строительства коммунизма в Советском Союзе, хорошо известно¹⁰.

Особое внимание следует также обратить на то, что агрессивный богоборческий характер как коммунистического, так и гуманистического мировоззрений их авторы пытаются прикрыть авторитетом науки, называя его «научным». Причем «научное» мировоззрение сознательно противопоставлялось и противопоставляется религиозному. Наука возводится ими в ранг абсолютной истины, религия при этом приравнивается к абсолютному заблуждению, такому взгляду на мир, который не соответствует объективной реальности. «С момента своего возникновения религиозные взгляды вступают в противоречие с элементами правильного, объективного знания... из которых впоследствии сформировалась наука. Больше того, религиозная идеология всегда была и остается ныне в корне противоположной науке»¹¹. Это всего лишь один из многочисленных выпадов атеистов в адрес религии. При этом подчеркивается отсутствие даже малейшего здравого зерна в религиозных представлениях: «Христианство создавалось людьми, которые

⁸ Гуманистический манифест II // Там же.

⁹ Цит. по: Хунджиа А.Г. Мировоззрение и нравственность в науке // <http://www.portal-slovo.ru/impressionism/36157.php>

¹⁰ См.: Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. М., 2011. С. 585.

¹¹ Спутник атеиста. М., 1961. С. 273.

стремились найти иллюзорный выход из того социально-психологического тупика, в который зашло античное общество и античная идеология»¹². С точки зрения атеистической пропаганды «религия — одна из форм общественного сознания; извращенное, фантастическое отражение господствующих над людьми природных и социальных сил, в котором земные силы принимают форму неземных, сверхъестественных; более или менее стройная система мифологически-мировоззренческих представлений, религиозной психологии и религиозных действий, дающая иллюзорное утешение и оправдывающая превратный мир извращенных социальных отношений»¹³. Религиозная вера однозначно противопоставляется разуму: «Не разум, а слепая вера — вот опора и руководитель религиозного мировоззрения»¹⁴.

Современный Гуманистический манифест утверждает те же тезисы атеистической пропаганды: «На фоне прогресса науки очевиден застой и нищета бытующих ненаучных и антинаучных представлений. Религиозные, оккультные и прочие паранормальные верования и предрассудки демонстрируют свой непросвещенный консерватизм, их адепты апеллируют к человеческим слабостям, к невежеству и страху перед лицом социальных потрясений и неизвестностью, они эксплуатируют новейшие достижения человечества, чтобы модернизировать облик своих лженаучных архаичных доктрин и практик»¹⁵.

В вопросе соотношения религии и науки, веры и знания атеисты сознательно смешивают точное научное знание, авторитетное в глазах обывателей, с собственной идеологией. Принципиальная невозможность противопоставления нау-

¹² *Свенцицкая И.С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980. С. 190.

¹³ *Чертихин В.Е.* У истоков религии. М., 1977. С. 15.

¹⁴ *Филитов Л.А.* Крещение. М., 1975. С. 76.

¹⁵ Гуманистический манифест 2000.

ки и религии вытекает из ограничений самой науки. Наука изучает механизмы процессов материального мира, Бог же по причине Своей нематериальности не может быть объектом науки¹⁶, так же как человеческая душа¹⁷ и, соответственно, религиозный опыт. Тезис «Наука доказала, что Бога нет» — не более чем пропагандистское и антинаучное клише. По меткому выражению святителя Луки (Войно-Ясенецкого), «между религией в этом смысле и наукой может быть столько же противоречий, сколько их между математикой и музыкой или между математикой и любовью»¹⁸. А для атеиста его взгляды становятся самой настоящей религией. «Неверие есть действительно вера, вера в научность, в рационализм, в неверие»¹⁹, — пишет в своей статье С. Н. Булгаков.

Религиозный опыт определяется как особый вид духовного познания, в котором в различных по глубине и смыслу внутренних переживаниях человека происходит постижение реального присутствия в нашей жизни некоего Высшего разума, Высшего начала, Божественного.

Религиозный опыт человека складывается из множественности религиозных переживаний, которые относятся к эмоциональной сфере. Отличительным признаком переживания религиозного от какого бы то ни было другого является его направленность на нечто необъяснимое, таинственное, осознание соприкосновения с иным миром²⁰.

¹⁶ См.: *Кураев А., диак.* Вызов экуменизма. М., 2003. С. 198.

¹⁷ См.: *Антоний (Блум), митр.* У нас есть что сказать о человеке. М., 2008. С. 30-31.

¹⁸ *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Наука и религия. М., 2007. С. 13.

¹⁹ *Булгаков С.Н.* Интеллигенция и Религия. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. СПб., 2000 (http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Bulg_IntRel.php)

²⁰ См.: *Москалюк М.В.* Мировоззренческие и художественные особенности творчества передвижников: религиозный аспект: Автореф. дис. ... докт. искусствовед. // <http://vak.ed.gov.ru/common/img/uploaded/files/vak/announcements/iskusstvo/MoskalukMV>

«Органом» религиозного опыта чаще всего называют сердце человека. Религиозный опыт встречается также и у атеистически мыслящих; последние часто не находят ему адекватной интерпретации. Христианский религиозный опыт — церковный, а не чисто личный — это опыт единства верных в Духе и Истине²¹. Именно об этом опыте мы и будем говорить.

Существует и другое понимание религиозного опыта, дополняющее первое. Оно связано с понятием опытности и раскрывается как искушенность в религиозной жизни. Опыт понимается здесь как преимущество, которое опытный человек получает перед неопытным, как новое, высшее качество навыков, способностей, суждений, переживаний, приобретаемое благодаря систематическому усердию в различных видах религиозной практики. Таковым является, в частности, опыт регулярной молитвы, поста, аскезы, умерщвления плоти; опыт выполнения определенных физических и мысленных упражнений; опыт искушения и противостояния ему; опыт покаяния и исповеди (и связанный с этим опыт систематического внимания к собственной душевной и духовной жизни); опыт религиозной добродетели, любви к Богу и ближнему, благотворительности, прощения врагов и т. д.

Религиозное переживание, по мнению С. Н. Булгакова, «удостоверяет человека в реальности иного, Божественного мира не тем, что доказывает его существование или разными доводами убеждает в необходимости последнего, но тем, что приводит его в живую, непосредственную связь с религиозной действительностью, ему ее показывает. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, кто реально на своей жизненной дороге встретился с божеством, кого

²¹ См.: Религиозный опыт // Мир словарей. Философский словарь [Сайт]. Режим доступа: http://mirсловarei.com/content_fil/RELIGIOZNYJ-OPYT-5021.html

настигло оно... Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью»²².

Чтобы понять, что такое религиозный опыт, нужно изучать жизнь тех, кто является гением в религии. Жизнь святых, подвижников, пророков и живые памятники религии: письменность, культ, обычай; словом, вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование.

Что же такое объективность? Согласно обыденному мнению, объективным считается то, что существует вне сознания, а субъективным — то, что существует в сознании и зависит от него. Отсюда проистекает ошибочное отождествление объективного с материально-чувственным. В действительности же, согласно определению, объективным является то, что не зависит от воли человека, а субъективно то, что от его воли зависит²³.

Задача опровергнуть наличие религиозного опыта и его объективности всегда была в центре внимания у атеистической пропаганды. Вот что пишет об этом популярное атеистическое издание советского периода: «Критерием правильности наших знаний служит опыт, эксперимент, практика в самом широком смысле этого слова. Именно осуществляя всевозможные наблюдения, эксперименты и т. п., обобщая данные практики, ученые проверяют истинность предлагаемых гипотез, движутся от относительной истины к абсолютной. Ничего подобного нет и не может быть в религиозной

²² Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 2001. С. 20-21.

²³ См.: Лега В.П. История западной философии. Ч. 2. Новое время. Современная западная философия. М., 2009. С. 143.

сфере. Ведь не существует такого опыта, который бы объективно и неопровержимо доказал, скажем, наличие Бога или вообще чего-либо сверхъестественного. Даже сторонники религиозного “эксперимента” не берутся утверждать чего-либо подобного; у них и так получается, что сколько есть людей, столько может быть и религиозных “опытов” и истин!»²⁴.

Если исходить из логики, приведенной в последнем утверждении, можно было бы разделить собственно результат эксперимента (факт) и его интерпретацию тем или иным ученым, которая вполне может оказаться ошибочной, как это уже неоднократно происходило в процессе развития и систематизации научного знания. Поэтому даже в случае чисто научного вопроса довольно трудно говорить об абсолютной объективности и неопровержимости.

Однако здесь очевидно, что необходимость именно религиозного опыта при познании Бога заключается в том, что научное познание ограничено вещами преходящими и конечными, то есть материальными. Поэтому единственным путем реального, жизненного познания бесконечного Бога остается только религиозный опыт.

Отрицание религиозного опыта современными атеистами (с привлечением авторитета науки), как это видно, носит безосновательный характер. По существу и принципиально остается непонятным, почему имеющий религиозный опыт менее способен о нем судить, чем не имеющий его, почему имеющий духовную жизнь менее способен ее познавать, чем не имеющий ее? «Нужно иметь духовное зрение, чтобы увидеть и опознать духовный объект. Тот же, кто духовного зрения не имеет, обречен вращаться на поверхности, видеть лишь фасад дома, а не внутреннюю его жизнь. Это элементарно ясно для всякого, кто не задается целью доказать, что религиозный объект не реален»²⁵.

²⁴ Спутник атеиста. С. 293.

²⁵ Бердяев Н. Наука о религии и христианская апологетика // http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1927_318.html

«Чем этот опыт хуже опыта повседневности? — возражает в споре с атеистом диакон Андрей Кураев.— Тем, что он есть не у всех? Ну так и музыкальный слух есть не у всех. Людей, понимающих музыку Шнитке, гораздо меньше, чем тех, кто понимает музыку Евангелия. И ощущение красоты математических доказательств доступно меньшинству. Может, объявить Перельмана наркоманом и тунеядцем за его доказательство неведь чего, непонятого большинству “дорогих телезрителей”?»²⁶.

Определенные законы духовной жизни действительно существуют, и подтверждаются они всей духовной историей человечества. Они проявляются не только как субъективные внутренние переживания, но и как конкретные факты духовной жизни в историческом аспекте. Само возникновение христианства, его повсеместное распространение и перерождение им мира, его влияние на культуру и историю народов были бы непонятны без учета религиозного опыта, который раскрывается откликнувшимся на призыв Христа. Ведь с точки зрения атеистов логически и психологически необъяснимо, как могла распространиться христианская вера в первые века по Р.Х., так как в Римской империи христианство терпело гонения со стороны власти вплоть до Миланского эдикта о веротерпимости 312 года²⁷.

Атеисты считают историю христианства, основанную на религиозном опыте его носителей в разных народах, заблуждением и обманом. Подобная позиция возможна, но она делает крайне затруднительным понимание сути исторических процессов в их взаимосвязи. Попытки подобных объяснений исторических фактов противоречат не только здравому смыслу, но и критериям научности. «Из того, что есть люди, для которых религиозный опыт оказывается недоступным, которые не воспринимают или не хотят воспринимать истины, раскрываемые в этом опыте,

²⁶ *Кураев А., диак.* Диспут с атеистом. М., 2007. С. 89.

²⁷ См.: *Неделько В.И., Хунджуа А.Г.* Указ. соч. С. 48.

никак не может следовать отрицание подлинности его, как из факта существования слепых нельзя выводить отрицание существования света. Нет, таким образом, никаких разумных оснований отрицать возможность и необходимость объективного религиозного опыта»²⁸.

Еще одно неверное утверждение атеистов заключается в том, что, по их мнению, религиозный опыт нельзя проверить. Однако это не так. Объективность религиозного опыта прежде всего доказывается его проверкой святыми подвижниками и их свидетельством о неизменности этого опыта на протяжении нескольких тысячелетий.

О том, что этот опыт не изменился, единогласно говорят святые подвижники последних столетий. Так, святитель Игнатий (Брянчанинов) в своих аскетических подвигах руководствовался писаниями святых отцов древности. Подводя итог своим трудам, он подчеркивает основное отличие духовного делания древних подвижников: «Главная черта, которою отличается деятельность древняго монашества от деятельности новейшего, заключается в том, что монашествующие первых веков христианства были руководимы боговдохновенными наставниками»²⁹, то есть из этих слов очевидно преимущество и, следовательно, единство духовного опыта. Изучив древние патерики и основные святоотеческие труды, получая в них ответы при затруднениях на пути духовной жизни, святитель Игнатий оставил нам несколько томов сочинений, названных им «Аскетическими опытами». Вот что он пишет в предисловии к своему труду, подчеркивая единство этого опыта на протяжении всего времени существования Церкви: «...признаю себя обязанным представить христианскому обществу отчет по согляданию

²⁸ Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. Клин, 2007. С. 37-38.

²⁹ Игнатий Ставропольский (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 83.

мною земли обетованной, точащей духовные дары и блага, — по согляданию монашеской жизни, какую она является в святом предании Православной Восточной Церкви и какую Промысл Божий привел созерцать ее в некоторых живых представителях ея»³⁰. Таким образом, единство пути духовной жизни на протяжении тысячелетий, у разных народов и культур, говорит о его неоспоримом существовании, а неизменность и незыблемость является свидетельством его объективности.

О единстве и испытанности пути на Небо говорит и святитель Феофан (Говоров), затворник Вышенский, в своих письмах: «Христианство, предлагая нам образец великого совершенства, подает и все потребные к тому средства. Оно есть лестница, возводящая на небо, путь, ведущий в живот, врачевство, исцеляющее все немощи и несовершенства наши. Эта лестница уже утверждена и многих возвела на небо, не перестраивать ее нужно, а восходить по ней. Этот путь уже испытан; он прост, виден для всех и верен»³¹. То есть путь этот един, испытан и еще очень узок (см.: Мф. 7, 14); то есть малейшее искажение указанного пути уже не приведет к желаемому результату. Сойти с правильного пути духовной жизни очень легко и опасно. Избежать этого можно тем же способом, который предлагал и святитель Феофан: «Итак, с самого начала движения внутрь... возможно уклонение в ложный мистицизм. Как же избежать этого несчастья? У отцов для этого указывается один способ: не оставайся один, имей опытного советника и руководителя. Если нет его, сойдитесь двое-трое и руководитесь взаимно при свете отеческих писаний. Другого пути к избежанию заблуждений мистицизма я не знаю...»³². Таким образом, только опыт уже

³⁰ Там же. С. 84.

³¹ *Феофан Затворник (Говоров), свт.* Страсти и борьба с ними: выдержки из творений и писем. М., 2003. С. 7.

³² Там же. С. 219.

прошедших по этому нелегкому пути остается единственным критерием правильности духовной жизни подвижника. Лишь опытное руководство позволяет избежать отклонения с единственного истинного пути при восхождении человека к Богу.

Здесь необходимо отметить еще один чрезвычайно важный момент в духовной жизни. Это смертельная опасность, грозящая подвижнику неопытному, не имеющему ни истинного наставника, ни правильных теоретических духовных знаний, — возможность впадения в прелесть³³. То есть низвержение подвижника, попавшего в ловушку гордости, в бездну погибели. Все перечисленное выше свидетельствует, что у духовного мира есть такие же постоянные и неизблемые законы, как и у мира видимого, материального, такие же правила безопасности на этом пути, как и у путешествующих из одной страны в другую через многочисленные препятствия.

О преемстве духовного опыта еще со времен ветхозаветных праведников свидетельствует в VI веке по Р.Х. святой Иоанн, игумен Раифский, в послании преподобному Иоанну Лествичнику, игумену горы Синайской, с просьбой изложить в книге «законы, свойственные и приличные монашескому житию». При этом он сравнивает путь духовного восхождения к Богу с лестницей и эту лестницу уподобляет той лестнице, которую видел патриарх Иаков (см.: Быт. 28, 12) в видении³⁴, утверждая этим единство и преемство пути духовного делания со времен Авраама. Стало быть, для подвижников закономерности духовной жизни так же очевидны и так же неизменны во времени, как и законы материального мира.

По словам преподобного Исаака Сирина, «опыт состоит не в том, что человек подойдет только к каким-либо вещам

³³ См.: Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2004. С. 330.

³⁴ См.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М., 2004. С. 14.

и посмотрит на них, не приняв в себя ведения о них, но в том, что, по долгом обращении с ними, на деле испытает их пользу и вред. Ибо нередко вещь наружно кажется вредною, но все внутреннее содержание ее оказывается исполненным пользы. То же разумеи и о противном сему, то есть нередко вещь кажется имеющею пользу, но внутренне исполнена вреда. Потому многие люди от выгодных, по-видимому, вещей несут ущерб»³⁵. В данном изречении очевиден трезвый и логичный подход, заключающийся в использовании научных принципов и признании реальности явлений только после их изучения и проверки с помощью опыта.

Кроме того, об объективности и возможности научного подхода к духовному опыту говорит существование такой науки, как теология. Теология — это образ присутствия логики в мире религии. В европейских университетах, которые современные атеисты представляют примером и образцом высокой научности, до настоящего времени существуют факультеты богословия. Не вызывая ни у кого удивления и отторжения, чего нельзя сказать об отечественных высших учебных заведениях, ориентирующихся на европейские стандарты. Причина такого доброго соседства — общие для всех гуманитарных наук методы работы. И в богословии, как и в любой другой науке, признается логический принцип «аналогия — не доказательство»³⁶.

Религия как живая личная связь человека с Богом, по выражению отцов Церкви, есть «наука из наук»³⁷. Таковой она является прежде всего в силу ее исключительной важности для человека, но также и по причине ее соответствия науке, которая основывается на опыте и им проверяется. Ведь когда выводы науки расходятся с фактами, предпочтение отдается фактам (при условии, что факты еще и еще раз повторяются).

³⁵ *Исаак Сирийский, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 386-387.

³⁶ См.: *Кураев А., диак.* Диспут с атеистом. С. 74.

³⁷ *Игнатий Ставропольский (Брянчанинов), свт.* Указ. соч. С. 83.

В науке факты делают теоретическую догадку общепризнанной истиной. Достаточно нескольким ученым посредством приборов увидеть след элементарной частицы или новую галактику, как уже фактически никто не сомневается в их существовании. Тогда какие могут быть основания опровергать опыт огромного числа величайших в своей области ученых, свидетельствующих о непосредственном, а не через приборы, видении Бога? «И каких ученых — святых подвижников. Тех, которые творили чудеса, прозревали будущее, переносили изгнания и ссылки за слово веры и правды, которые претерпевали пытки и надругательства, проливали кровь и самую жизнь свою отдавали за непоколебимое исповедание Бога и Христа, тех, которые даже мыслью неспособны были совершить обман или увлечься славой человеческой?»³⁸

В повседневном опыте мы не нуждаемся в советах современных ученых. Но мы слепо верим им, не зная их лично и не имея никакой возможности проверить их утверждения и разобраться в их выводах. Почему же тогда не поверить неисчислимо большому количеству религиозных опытов, засвидетельствованных кристально чистыми людьми на протяжении тысячелетий? Только на основании того, что их опыт говорит не о голословной вере, не о мнении и не о гипотезе, но о факте богопознания?

Богопознание — это точная наука, а не мистические экстазы и не проявление расстройства психики. В богопознании есть своя последовательность, свои условия и критерии. Как осуществляется познание Бога? Начало — в бескорыстном искании истины, смысла жизни, нравственной чистоты и понуждении себя к добру ради добра. Без такого искреннего желания личности богопознание не будет успешным, а приобретенный духовный опыт может оказаться некачественным и неверным. В Евангелии это условие выражено

³⁸ *Осипов А.И.* Указ. соч. С. 151.

Христом кратко и ясно: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). Это условие, разумеется, не единственное, так как путь к Богу очевидно не может быть проще путешествия до земного города.

Таким образом, подводя итог всему сказанному выше, мы видим, что для сомнений в объективности религиозного опыта в рамках православной традиции нет никаких реальных оснований. Как раз критика религии гуманистической идеологией скорее имеет субъективные причины, не связанные ни с логикой, ни с наукой, ни со стремлением честно разобраться в истине.

Но самое любопытное при этом то, что довольно веские аргументы в пользу наличия объективного религиозного опыта имеются и у самих атеистов. Они приводят их в тех же самых богоборческих публикациях, свидетельствуя о признании ими принципиальной возможности познания нематериальных предметов с использованием научных методов: «...наука в состоянии изучать любые явления, в том числе и духовные. Познают же люди психические процессы и закономерности общественного сознания! Исследованиями человеческого мышления, хотя его и нельзя увидеть в микроскоп, занимается физиология высшей нервной деятельности, психология, логика, теория познания. Значит, человеку доступно и бесплотное, ибо хотя он и не может наблюдать его непосредственно, но судить о нем по его проявлениям и последствиям он в состоянии и делает это успешно»³⁹.

Одним словом, дальнейшие комментарии излишни.

³⁹ Спутник атеиста. С. 366.

**Иеромонах ГЕРМАН (Лытус),
кандидат богословия, преподаватель СПДС**

ОТМЕНЯЕТ ЛИ НОВЫЙ ЗАВЕТ ВЕТХИЙ?

10 марта 2014 года секретарь Петербургского отделения «Партии прогресса» адвокат Аркадий Чаплыгин обратился в прокуратуры шести районов Санкт-Петербурга и Ленинградской области с требованием признать Библию экстремистской литературой. В своем заявлении политик указал, что основанием для его обращения являются допущенные в Библии высказывания, которые якобы призывают к насилию над иноверцами, убийству и разрушению святилищ¹. Цитаты, которые приводит А. Чаплыгин, в основном взяты из Ветхого Завета. В то же время он признается в глубоком почтении к этическому учению Христа, выраженному в Нагорной проповеди². Таким

¹ Подробнее об иске и реакции на него см.: Резолюция кафедры библеистики по обвинению Библии в экстремизме // <http://bible-spbda.info/researches/20140311-extremism-of-the-bible/20140311-extremism-of-the-bible.html>; Партия Навального дистанцировалась от предложения активиста проверить Библию на экстремизм // <http://sobesednik.ru/novosti-dnya/20140311-chlen-partii-progressa-arkadiy-chaplygin-potreboval-priznat>; *Лезоида В.* Нельзя проверять Библию на экстремизм // <http://www.rg.ru/2014/03/12/bibliya-site-anons.html>; В РПЦ предложили не проверять древние религиозные тексты на экстремизм // <http://www.newsru.com/arch/religy/28apr2012/relexte.html>; В РПЦ заявили о неприкосновенности Библии // <http://mirvam.org/2014/03/13/в-рпц-заявили-о-неприкосновенности-би/>; Всемирный Христианский Совет вступился за Библию // <http://mirvam.org/2014/03/16/всемирный-христианский-совет-вступи/>; В Петербурге потребовали запретить Библию // <http://mirvam.org/2014/03/11/в-петербурге-потребовали-запретить-би/>

² Однако он привел цитату из Евангелия от Луки: *если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником* (Лк. 14, 26). И обратился к читателям с вопросом: что это, если не отрицание семейных ценностей?

образом, А. Чаплыгин пытается отделить Ветхий Завет от Нового.

Как ни странно, подобное представление — о том, что Ветхий Завет не связан с Новым, — встречает поддержку среди некоторых христиан. Нередко Ветхий Завет и вовсе не рекомендуют читать. А ведь именно ветхозаветные книги и есть то Писание, о котором так возвышенно говорят Христос и апостолы, именно оно поставляется во главу угла ищущим спасения. Между тем бытует мнение, что Ветхий Завет отменен и не нужен для христиан, или еще более дикое представление о том, что Бог Ветхого Завета — это «злой и жестокий бог», не имеющий никакого отношения к Богу Нового Завета.

В данной статье будут рассмотрены эти заблуждения и показано, Кто есть Бог Ветхого Завета и как Христос и святые апостолы относились к Ветхому Завету. Нами будут представлены некоторые тезисы и приведены аргументы в пользу того, что и Ветхий и Новый Завет есть единое Божественное Откровение.

Презрение к Ветхому Завету — характерная черта многих древних еретиков³, поэтому существование подобной практики и оправдывающих ее мнений — очень тревожный симптом. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть список ересей у преподобного Иоанна Дамаскина: «Валентиниане: они отрицают воскресение плоти, отвергают Ветхий Завет... Архонтики... отрицают воскресение плоти и отвергают Ветхий Завет. Кердониане: они происходят от Кердона... он отвергает воскресение мертвых и Ветхий Завет. Маркиониты... [учат] о том, что Новый Завет чужд Ветхого и Говорившего в нем... Севириане... подобно другим еретикам, отвергают воскресение плоти и Ветхий Завет...

³ См.: Максимов Ю. «Неинтересный» Ветхий Завет // Православие и современность. 2008. № 7 (http://www.eparhia-saratov.ru/pages/5550_neinteresniy_vethiy_zavet).

Манихеи... Ветхий Завет и глаголавшего в нем Бога хулят» (О ста ересях вкратце. 31, 40–42, 45, 66)⁴.

Итак, первый тезис – единство Ветхого и Нового Завета.

Отношения Ветхого и Нового Завета между собой и их внутренняя органичная связь выражены в известном латинском двустишии, которое приписывается блаженному Августину: «*Vetus Testamentum in Novo patet, Novum autem in Vetere latet*», то есть «Ветхий Завет в Новом открывается, Новый же в Ветхом скрывается» (Вопрос 73 на Исход)⁵. Церковное Предание, *consensus patrum* и богослужение устанавливают тесную связь обоих Заветов как составляющих «единое тело истины» (прп. Ефрем Сирий)⁶.

Древний учитель Церкви Климент Александрийский говорит о единстве Ветхого и Нового Заветов, которое зиждется на том, что «Бог обоих Заветов один и тот же» (Строматы. II, 6). Более того, тот же автор, подчеркивая такое единство, иногда даже говорит об «одном спасительном Завете», который от сотворения мира дошел до нас, хотя и был он различным в разных поколениях и эпохах, поскольку этот Завет даровался «от Единого Бога через Единого Господа» (Строматы. VI, 13)⁷.

Следует заметить, что новозаветное благовестие о спасении всегда возвещалось в ветхозаветном контексте⁸. Христианство не воспринималось как «новая» религия, но как

⁴ Иоанн Дамаскин, прп. Творения. Т. I. СПб.: Издание Императорской Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 127, 129, 132–133.

⁵ Цит. по: *Остроумов М.А.* Очерк православного церковного права. Харьков, 1893, С. 146.

⁶ *Сове Б.* Тезисы по Священному Писанию Ветхого Завета для I конгресса православных богословов в Афинах (ноябрь 1936 г.) // Альфа и Омега. 1994. № 2. С. 23.

⁷ Цит. по: *Сидоров А.И.* Подход Климента Александрийского к Священному Писанию и Церковному Преданию // http://www.sinai.spb.ru/cor/kliment/sid_kliment.html

⁸ См.: *Флоровский Г., прот.* Ветхий Завет и Отцы Церкви // Избранные богословские статьи. М.: Прованс, 2000. С. 245.

новая жизнь Ветхого Завета. Книги Нового Завета были естественным образом включены в состав Библии и составили с Писанием Ветхого Завета единое целое.

Преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Все Божественное Писание, Ветхое и Новое, ведет естественно большое человеческое естество к Иисусу Христу, единственному Врачу душ и телес наших» (Слово VI, 3)⁹.

Итак, если Христос — главное и основное Лицо Священного Писания, тогда Он — взаимосвязь Ветхого и Нового Заветов. Митрополит Платон (Левшин) утверждает: «Вся сила и существенное содержание Священного Писания есть Спаситель наш Иисус Христос... В Священном Писании содержатся разные вещи... Но все сие ни куда клонится, как токмо к откровению предвечного совета Божия об Искуплении человеческого рода через Спасителя нашего Иисуса Христа»¹⁰. Климент Александрийский пишет, что «вера во Христа и ведение Евангелия есть истолкование и исполнение закона» (Строматы. VI, 21)¹¹. На основании этого можно заключить, что Христос — начало, центр и завершение православного толкования Писания.

Из этого принципа следует, что при чтении Ветхого Завета необходимо искать указание на Христа. Такое чтение полностью находится в русле православной традиции. Например, священномученик Ириней Лионский пишет: «Если кто станет внимательно читать Писания (святой Ириней имел в виду именно Ветхий Завет. — *Авт.*), то найдет в них речь о Христе и предызображение нового призвания. Ибо (Писания) суть сокровище, скрытое на селе, т. е. в мире, — ибо село есть мир (Мф. 13, 38), — а сокровище, скрытое в Писаниях, есть Христос, Который изображался посредством

⁹ Симеон Новый Богослов. Творения. Т. I. М., 1892. С. 67-68.

¹⁰ Платон (Левшин), митр. Полное собрание сочинений. СПб., 1913. С. 720.

¹¹ Цит. по: Сидоров А.И. Указ. соч.

образов и притчей, потому что то, что относится к Его человечеству, невозможно было понять прежде исполнения пророчеств, т.е. пришествия Христа» (Против ересей. IV, 26, 1)¹².

Второй тезис — Бог Ветхого Завета есть Бог Нового. Святые отцы, говоря, что Ветхий Завет есть христианская книга, подтверждали это тем, что рассматривали всякое явление Бога в истории Израиля как действия не Бога Отца, а Бога Сына¹³. О таком понимании свидетельствует православное богослужение. Например, иудеев через Красное море провел Христос: «Коня и всадника в море Чермное... Христос истрясе, Израиля же спасе» (Воскресный ирмос 5 гласа, песнь 1).

Во II веке появилась ересь Маркиона, которая проводила резкое различие между Ветхим и Новым Заветом и утверждала, что эти два Завета ведут свое начало от разных Богов. По их мнению, Новый Завет содержит в себе новое учение, противоположное учению ветхозаветному и отменяющее его. Учение Маркиона немедленно встретило сильный отпор со стороны церковных писателей. В полемике против Маркиона богословы подробно раскрывали, что Новый Завет не отменяет Ветхого; наоборот, весь Новый Завет уже предсказан в Ветхом. «Пророки знали Новый Завет и возвещали его» (Против ересей. IV, 9, 3)¹⁴. «Читайте, — пишет святой Иринеи Лионский, — внимательнее данное нам апостолами Евангелие и читайте внимательнее пророков, и вы найдете, что вся деятельность, все учение и все страдание Господа нашего предсказано ими» (Против ересей. IV, 34, 1)¹⁵.

¹² *Иринеи Лионский, свщмч.* Творения. М., 1996. С. 386.

¹³ См.: *Брек И., протопр.* Чтение Священного Писания по учению Святых Отцов // Православие и Библия сегодня: Сб. статей. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 161.

¹⁴ *Иринеи Лионский, свщмч.* Указ. соч. С. 338.

¹⁵ Там же. С. 414.

Из этих слов можно сделать вывод, что в смысле учения Новый Завет по существу не дает ничего нового¹⁶. О том новом, что принес Христос, говорит священномученик Иринеи Лионский: «Если у вас возникнет такая мысль, и скажете: что же нового принес Господь пришествием Своим? То знайте, что Он принес все новое тем, что принес Себя Самого и тем обновил и оживотворил человека» (Против ересей. IV, 34, 1)¹⁷.

Что еще было открыто в новозаветные времена? Святитель Григорий Богослов говорит о том, что нам, христианам, была открыта тайна Пресвятой Троицы: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указание о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом, и подвергать опасности утратить последние силы, как бывало с людьми, которые обременены пищей, принятой не в меру, или слабое еще зрение устремлять на солнечный свет. Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, поступлениями от славы в славу» (Слово XXXI, О богословии пятое)¹⁸.

Также мы можем говорить о новых отношениях между человеком и Богом, отношениях сыновства. В Евангелии от Иоанна сказано: *А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1, 12–13). Именно о таких взаимоотношениях сказано у пророка Иеремии: *Вот наступают дни,*

¹⁶ См.: Иларион (Троицкий), свщмч. Без Церкви нет спасения. М.: Знамение, 1999. С. 3–4.

¹⁷ Иринеи Лионский, свщмч. Указ. соч. С. 414.

¹⁸ Григорий Богослов, свт. Творения. Ч. 3. М., 1844. С. 103.

говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более (Иер. 31, 31–34).

Третий тезис — Новый Завет не уничтожает Ветхий.

Чтобы составить правильное представление о важности Ветхого Завета для христианства, нужно рассмотреть две стороны в учении Христа. Во-первых, это Его замечания о Ветхом Завете, которые на первый взгляд кажутся негативными, и, во-вторых, Его позитивные утверждения о ценности ветхозаветного Откровения. Сначала обратимся к «негативным» замечаниям.

Многие христиане верят, что Господь наш Иисус Христос отверг Ветхий Завет, и обосновывают свое мнение стихами из Нагорной проповеди (см.: Мф. 5–7). Христос в этой проповеди затронул многие этические вопросы, и Его подход к ним оставляет у некоторых впечатление, что Он в самом деле противопоставил Свое учение учению Ветхого Завета.

Конечно, все христиане согласны в том, что во Христе Бог наиболее полно явил Себя и Его учение значительно глубже, чем учение Ветхого Завета. Он проник в самую его суть и расширил горизонты этических вопросов более чем кто-либо. Но, к сожалению, некоторые приходят к выводу, что взгляды Христа на убийство, прелюбодеяние, развод, клятву, мщение и любовь к врагам противоречат уче-

нию Ветхого Завета. Если это толкование близко к истине, то у нас есть все основания считать, что Христос пришел освободить Своих учеников от власти Ветхого Завета, в том числе и в сфере ветхозаветной нравственности. Но если задуматься о том, что же в действительности говорил Христос в Нагорной проповеди, то станет понятно, что это вовсе не так. И хотя Его Откровение глубже ветхозаветного, оно не противоречит учению Ветхого Завета. Напротив, Христос стремился утвердить его авторитет, исправив ошибочное понимание ветхозаветного учения.

Чтобы верно объяснить слова Христа, нужно понимать, что в Нагорной проповеди Он высказывает несогласие с тем, как толковали Ветхий Завет книжники и фарисеи. В Нагорной проповеди Христос противопоставляет Свое учение (которое с Ветхим Заветом полностью согласуется) тем традициям, которые книжники и фарисеи к Ветхому Завету добавили. Это подтверждают многие детали.

Христос говорит лишь о том, что люди слышали, и о том, что им сказано. Иными словами, Он ссылается на устную традицию, а не на Писания. О Ветхом Завете Христос и апостолы говорили как о письменном слове Божьем — о том, что можно прочесть, что «написано» или «сказано у пророков», то есть в записанном Откровении. И нигде в Новом Завете Иисус не опровергает ничего из того, о чем говорил: «написано». Но в Нагорной проповеди Он опроверг «сказанное». Иными словами, Христос противопоставил Свое учение — учению фарисеев и книжников. Он отверг устную традицию учителей Израиля, а не Ветхий Завет. Вот почему в Нагорной проповеди Он ссылается на то, что «сказано», а не «написано»¹⁹.

Можно сравнить, что говорило иудейское предание и что было написано в Ветхом Завете.

¹⁹ Об этом писали, например, блж. Иероним Стридонский и свт. Иоанн Златоуст.

Многие считают, что Христос расширил понятие «убийство» и включил в него ненависть. Традиции, распространенные среди иудеев времен Христа, оправдывали вражду, если она не вела к физическому убийству. Однако важно знать, что Ветхий Завет осуждал не только само убийство, но даже неприязнь и среди народа Божьего. Христос же опроверг это лжеучение и утвердил истину Ветхого Завета. Он совместил заповедь, которая запрещает убийство, с заповедью против ненависти и вражды.

В отношении прелюбодеяния есть мнение, что Христос расширил эту заповедь и включил в нее прелюбодеяние сердца. Но на самом деле Он не изменял ветхозаветных заповедей, поскольку Ветхий Завет требует не только воздерживаться от физического прелюбодеяния, но и говорит «не пожелай» — иными словами, запрещает прелюбодеяние в сердце. В Исх. **20, 17** написано: *Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего.*

Многие толкователи полагают, что и в отношении развода Христос не согласен с Ветхим Заветом. Однако нужно знать, что во времена Христа учителя Израиля верили, что ветхозаветный закон позволяет им разводиться с женой практически по любому поводу, лишь бы развод был надлежащим образом оформлен по закону. Но Ветхий Завет однозначно заявляет, что Богу развод неугоден. В Мал. **2, 16** Господь Бог говорит: *Я ненавижу развод.* К сожалению, в данном месте Синодальный перевод неверно передает смысл оригинала.

В Мф. **19, 3–9** Христос более подробно объясняет Свое учение о разводе. Он указывает, что Его учение исходит из Ветхого Завета, в частности из истории о сотворении Адама и Евы.

Также бытует представление, что Христос возражал против ветхозаветной практики клятвы. Однако во време-

на Христа считалось, что ложь позволительна, пока человек не поклялся. Господь опровергает это учение и настаивает на том, что Ветхий Завет запрещает ложь вообще, а не только ложные клятвы. В Притч. **6**, 16–17 написано: *Вот шесть, что ненавидит Господь, даже семь, что мерзость душе Его: глаза гордые, язык лживый...* Поэтому Христос и говорит: *да будет слово ваше: да, да; нет, нет* (Мф. **5**, 37).

Кроме того, укоренилось мнение, что Ветхий Завет одобряет мщение, а Христос его запретил. Ветхозаветное установление *око за око, зуб за зуб*, изложенное в Исх. **21**, 24, служило руководством для судей в официальных судах Израиля. Судьи были призваны выносить справедливый приговор, в котором наказание должно соответствовать преступлению. Во времена Христа считалось, что заповедь *око за око* означает Божие позволение мстить: если кто-то вам причинил зло, вы имеете право поступить с ним так же. Однако это правило не предназначалось для использования в личных отношениях. Христос опровергает это заблуждение и утверждает чистое ветхозаветное учение, которое призывает проявлять в отношениях с людьми доброту и милосердие. В Лев. **19**, 18 написано: *Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего... Я Господь.*

И наконец, многие ошибочно полагают, что Ветхий Завет учит ненавидеть врагов. Некоторые учителя времен Христа на основании заповеди *возлюби ближнего* сделали вывод, что врагов можно ненавидеть. Но ничего подобного Ветхий Завет не говорит. Вот как учит поступать с врагами Книга Исход: *Если найдешь вола врага твоего, или осла его заблудившегося, приведи его к нему* (Исх. **23**, 4).

О положительном отношении Христа к ветхозаветным Писаниям свидетельствуют многие примеры: Он постоянно ссылается на Ветхий Завет как основу Своего учения; Он явил Свою славу, стоя на горе Преображения между Моисеем — законодателем и Илией — главным из пророков. Все

время Своего земного служения Христос был послушен всему учению Ветхого Завета.

Примеры положительного отношения Христа к Ветхому Завету можно найти и в самой Нагорной проповеди. Христос говорит: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном* (Мф. 5, 17–19).

Святитель Иоанн Златоуст объясняет, как Христос исполнил закон: «Закон исполнил не в одном отношении, но в тройком. Во-первых, Он ни в чем не преступил его. Чтобы увериться, что Он исполнил весь закон, послушай, что Он говорит Иоанну: *тако бо подобает нам исполнити всяку правду* (Мф. 3, 15). Равным образом и иудеям Он говорил: *кто от вас обличает Мя о гресе* (Ин. 8, 46); также ученикам Своим: *грядет сего мира князь, и во Мне не находит ничего* (Ин. 14, 30). Издревле и пророк предсказал о Нем, что *Он греха не сотвори* (Ис. 53, 9). Итак, вот первый способ, которым Он исполнил закон. Во-вторых, Он исполнил закон за нас. Поистине, достойно удивления, что Он не только Сам исполнил закон, но и нам даровал его исполнение, как то изъясняет Павел, говоря, что *кончина закона Христос в правду всякому верующему* (Рим. 10, 4), и что *Он осудил грех во плоти, да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти ходящих* (Рим. 8, 3–4), и в другом месте: *закон ли убо разоряем верою? Да не будет, но закон утверждаем* (Рим. 3, 31). Так как цель закона состояла в том, чтобы сделать человека праведным, чего однакож он не мог сделать, то этому назначению закона удовлетворил Сам Господь, нисшед на землю и установив образ оправдания чрез веру. И чего закон не мог

сделать посредством букв, то Сам Христос совершил чрез веру, — почему и говорит: *не приидох разорити закон* (Мф. 5, 17). Если же кто тщательно будет исследовать, то найдет еще и третий образ исполнения закона. В чем же состоял он? В учреждении того закона, который Христос имел дать. В самом деле, Его учение не уничтожало прежнего закона, но возвышало и восполняло его» (Беседы на Евангелие от Матфея. XVI, 2–3)²⁰.

Святитель Иоанн Златоуст говорит о «возвышении и восполнении» закона. В чем же оно заключается? Для примера рассмотрим, как Христос возвысил и восполнил заповедь о любви к ближнему. В Ветхом Завете говорится: *Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь [Бог ваш]* (Лев. 19, 18). В новозаветные времена шли споры среди иудеев о том, кто «ближний». Христос притчей о добром самаритянине показал, что ближний — это любой человек, нуждающийся в нас, вне зависимости от веры и национальности. Этим ближним может быть и наш враг, который также достоин нашей любви. В этом «возвышение» закона. А в Евангелии от Иоанна Господь «восполняет» закон, указывая, как надо любить ближнего: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга* (Ин. 13, 34). Тем самым Христос расширяет рамки, делая ветхозаветную заповедь универсальной.

Христос знал, что книжники и фарисеи очень избирательно подходили к ветхозаветному учению. Поэтому Он наставляет Своих учеников следовать Писаниям Ветхого Завета в полной мере, а не только некоторым его частям. Он предостерегает, что судьба книжников и фарисеев не постигнет христиан лишь в том случае, если мы будем послушны ветхозаветному учению во всей полноте: *Ибо, говорю вам,*

²⁰ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 171-172.

если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное (Мф. 5, 20).

Обратимся теперь к свидетельству апостола Павла. Во-первых, исследуем те замечания апостола о ветхозаветном законе, которые производят впечатление негативных. А затем поразмыслим о его позитивных призывах соблюдать закон.

Мнение о том, что святой апостол Павел отрицательно относился к Ветхому Завету, обычно основывают на некоторых отрывках из его Посланий, например Гал. 3, 10–13: *а все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона. А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет. А закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им. Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою — ибо написано: проклят всяк, висящий на древе.*

Однако, внимательно исследуя контекст этих стихов, мы обнаружим, что апостол Павел — как и Христос — выступает против искажений Ветхого Завета, а не против него самого. Апостол серьезно предостерегал против неверного использования Писания. Он противостоит тем, кто для спасения полагается на дела закона, и опровергает тех, кто хочет быть оправданным по закону. Единственный путь спасения — это вера во Христа, Который взял наше проклятие на Себя.

Также апостол Павел говорит о том, что закон — это детоводитель ко Христу, *по пришествии же веры, мы уже не под [руководством] детоводителя* (Гал. 3, 25). Свяtitель Иоанн Златоуст дает прекрасное объяснение этим словам: детоводитель «не противодействует учителю, но содействует ему, удерживая юного питомца от всякого порока и со всем тщанием приготовляя его к принятию учительских

уроков; а когда питомец приобретет навык, детоводитель наконец оставляет его. Вот почему он и говорит: *по пришествии же веры*, которая делает человека мужем совершенным, *мы уже не под [руководством] детоводителя»* (Толкование на послание к Галатам, IV, 5)²¹. Из этих слов апостола и толкования святителя видно, что совершенным человека делает Евангелие, но оно не противоречит ветхозаветному закону, а дополняет его.

В Послании к Римлянам апостол говорит, что *конец закона — Христос* (Рим. 10, 4). В Толковой Библии под редакцией А. П. Лопухина сказано, что «апостол этим доказывает, что непослушание иудеев Христу происходило от непонимания ими праведности Божественной, о которой свидетельствовал закон. Закон указывал на Христа; во Христе явилась пред нами праведность, на которую закон указывал как на идеал, и дается она каждому, кто верует во Христа. Правильно понимаемый закон должен бы служить евреям детоводителем ко Христу, чтобы они могли оправдаться через веру в него. Таким образом, выражение *конец закона* правильнее заменить другим выражением: цель закона, как понимали это место и другие толкователи (свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Киррский, блж. Феофилакт Болгарский)... Но каким образом закон мог указывать на Христа как на свою собственную цель? В законе начертан идеал праведности. Так как этот идеал начертан Самим Богом, то он непременно должен осуществиться. Между тем люди собственным опытом убедились в том, что никто из них не в состоянии осуществить этот идеал своими силами (см.: Рим. 3, 20). Поэтому явился Христос, Который и осуществил его. Уже на основании этого апостол мог сказать, что Христос — цель закона. Но этого мало. Закон не достиг еще вполне своего назначения, когда один человек осуществил его предписания, — закон дан для всех. И вот

²¹ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. X. Кн. 2. СПб., 1904. С. 783.

Христова праведность, исходя от Христа, переходит на всех верующих в Него. Таким образом, Христос является целью закона в полном смысле этого слова и вместе с тем, пожалуй, концом его, потому что окончательно осуществляет цель закона — оправдание человека»²².

Рассмотрим слова апостола, которые утверждают непреходящую власть и значимость Ветхого Завета для христиан.

Святой апостол Павел постоянно прибегает к Ветхому Завету. Множество цитат и ссылок на ветхозаветные Писания встречается в его Посланиях. Например, в Послании к Римлянам он говорит: *А все, что написано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду* (Рим. 15, 4). Согласно этим словам, Ветхий Завет совершенно необходим верующим, чтобы сохранялась и росла наша надежда.

Безусловно, самое ясное утверждение святого апостола Павла о значимости Ветхого Завета мы находим во Втором Послании к Тимофею: *Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен* (2 Тим. 3, 16–17). Нужно понимать, он подразумевал именно Ветхий Завет. Он способен научить нас, обличить, исправить, наставить в праведности и приготовить ко всякому доброму делу. Одним словом, апостол Павел утверждает, что ветхозаветные Писания в христианской жизни незаменимы.

О том, что Ветхий Завет важен для христиан, свидетельствует количество ветхозаветных цитат в Новом Завете. Например, только в одной Евангелии от Матфея приведены две цитаты из Книги Бытия, 11 стихов из Книги Исход, три из Книги Левит, восемь из Второзакония, одна цитата

²² Розанов Н.П. Послание святого апостола Павла к Римлянам // http://azbyka.ru/otechnik/?Lopuhin/tolkovaja_biblija_63=10

из Книги Судей, шесть стихов из Псалтири, девять из Книги пророка Исайи, два из Иеремии, три из Осии, один из Михея, два из Захарии и один из Малахии. Итого 49 цитат из 12 ветхозаветных книг. В Евангелии от Марка находится 15 ссылок, взятых из 13 книг; от Луки — 34 текста из 13 книг; от Иоанна — 11 ссылок из 6 книг. В четырех Евангелиях более 160 ссылок на Ветхий Завет.

Святой апостол Павел в своих Посланиях 17 раз цитирует Книгу Бытия, девять раз Книгу Исход, пять раз Книгу Левит, четыре раза Книгу Числа, 13 раз — Второзаконие, один раз Книгу Иисуса Навина, один раз Вторую книгу Царств и два раза Третью, один раз Книгу Иова, приводит 47 стихов из Псалтири, четыре стиха из Книги Притчей, 29 стихов из Книги пророка Исайи, восемь из Иеремии, один из Иезекииля, три из Осии, один из Иоиля, четыре из Аввакума, один из Аггея и два из Малахии. Итого у апостола Павла 153 цитаты из 19 ветхозаветных книг. Интересно, что в Посланиях к Коринфянам находится 53 изречения из Ветхого Завета. Иногда апостол выписывает оттуда целые цитаты. В Послании к Евреям — книге, состоящей всего из 13 глав, — имеется 85 ссылок. В Послании к Галатам — 16 текстов.

В Книге Откровение — 245 ссылок и упоминаний. И это касается только прямых цитат, если же учесть и косвенные отсылки на события Ветхого Завета, то таких параллелей и пересечений окажется на порядок больше²³.

Однако неужели все, что есть в Ветхом Завете, обязательно для нас? Конечно же нет. Что-то так и осталось в Ветхом Завете, о чем мы можем даже сказать, что это отменено. Жертва Христа отменила для нас весь обрядовый закон: жертвоприношения, правила о чистоте и пище. И все же нужно правильно понимать эту отмену. Любая обрядовая заповедь кроме своей внешней формы несла и внутреннее

²³ См.: *Муди Д.Л.* Польза и наслаждение от изучения Библии // <http://www.blagovestnik.org/books/00068.htm>

содержание. Например, в жертвоприношениях можно увидеть благодарность Богу. В заповедях о пище и телесной чистоте — призыв размышлять о том, как связана наша телесная и духовная жизнь. Вот это внутреннее содержание заповедей остается актуальным и в Новом Завете.

О такой отмене закона говорит апостол Павел в Кол. **2**, 16–17; Гал. **3**, 16–19; Евр. **10**, 1. В Кол. **2**, 16–17 пища, питье, праздники, новомесечия и субботы есть только *тень будущего, а тело — во Христе*. Апостол говорит, что все обрядовые постановления указывали на Христа, после же Пришествия они уже не нужны²⁴. Более того, обрядовый закон не делал людей совершенными, как сказано в Евр. **10**, 1: *Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих [с ними]*. Совершенным человека делает Христос, который *одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых* (Евр. **10**, 14). Закон назван «тенью» грядущих благ Нового Завета, которые Христос дарует принявшим этот Завет (блж. Феофилакт Болгарский). Действие обрядового закона, который *дан после по причине преступлений*, окончится после *пришествия семени* (Гал. **3**, 16–19). Святитель Феофан Затворник и блаженный Феофилакт Болгарский объясняют, что закон своими строгими запретами и карами являлся обузданием для иудеев²⁵. Для христиан эти законы необязательны для исполнения, о чем говорит решение апостольского Собора: *Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого* (Деян. **15**, 28).

²⁴ См. толкования этого отрывка свт. Феофана Затворника и блж. Феофилакта.

²⁵ См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 351–352; *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник: В 3 кн. Кн. 3: Толкования на Послания святого апостола Павла. М., 2004. С. 405.

Подведем итоги и сделаем выводы. И Ветхий, и Новый Завет — нераздельные части сверхъестественного Божьего Откровения. У них одна задача, они содержат одно учение о нравственности и спасении и говорят об одном Христе. Господь наш Иисус Христос и святые апостолы призывают принимать Ветхий Завет как Божье слово, как руководство к жизни, изучать его и быть послушными всем его заповедям. Видно, что авторы Нового Завета утверждают непреходящую ценность Ветхого Завета для христианской жизни. Святитель Иоанн Златоуст писал: «Мы исповедуем единого Законодателя в Ветхом и Новом Завете, Который все устроил, как нужно было, и по различию самых времен постановил и два различных закона. Итак, ни ветхозаветные заповеди не были жестоки, ни новозаветные не обременительны и не тягостны; но и те и другие показывают одинаковую попечительность и любовь» (Беседы на Евангелие от Матфея. XVI, 7)²⁶.

Отношение между двумя Заветами — это отношение обетования и свершения²⁷. Ветхозаветная история понимается как приготовление для принятия человечеством Божественного Мессии, новозаветная — как Пришествие Спасителя и исполнение всех обетований.

Источником этих двух частей Откровения является один и тот же Бог. Поскольку все Писание вдохновлено одним и тем же Духом и все оно есть слово Божье, существует фундаментальное единство и гармония между его разными частями. При всей контрастности существует и глубинное созвучие Ветхого и Нового Заветов. Новозаветное Откровение не может раскрыться без ветхозаветного. Покрывало, лежащее на Ветхом Завете, снимается во Христе (см.: 2 Кор. 3, 14). Можно сказать, что Ветхий Завет — это

²⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 178.

²⁷ См.: *Юревич Д., прот., Неклюдов К.В., Петров А.Е.* Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 361.

не просто условные знаки, обозначающие путь к Новому Завету, не предисловие к нему, а напряженная духовная жизнь, возводящая человека к Евангелию²⁸.

Для нас, христиан XXI века, Священное Писание Ветхого Завета остается великой ценностью, потому что в нем изложена неизменная и непреходящая открытая Богом истина о жизненной связи и личностных отношениях, которые Ему было угодно установить между Ним и человеком.

²⁸ См.: *Фаст Г., прот.* Экзегетическое руководство к изучению Ветхого Завета (предисловие к учебнику) // <http://beebible.narod.ru/protoierej-gennadij-fast-ekzegeticheskoe-rukovodstvo-k-izucheniyu-vetxogo-zaveta-predislovie-k-uchebniku.html>

Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,
кандидат богословия, доцент,
преподаватель СПДС

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСЛАМСКОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ В СРАВНЕНИИ С ПРАВОСЛАВНОЙ ЭТИКОЙ

В современном мире, где в глобальном масштабе активно происходят процессы миграции и в одном социуме оказываются представители разных культур и религиозных мировоззрений, для христианина очень важным становится умение сравнивать и сопоставлять разные религиозные традиции, без чего невозможно действенное свидетельство о Господе Иисусе Христе. Наверное, самое большое количество мигрантов — это выходцы из традиционно исламских по своей культуре стран, поэтому знание о мусульманском вероучении и сравнение его с православным, несомненно, будет полезным для всех интересующихся данной проблемой.

Следует также отметить, что и сами мусульмане часто либо не знают, либо умышленно скрывают существенные различия и «проблемные» положения своего вероучения, либо пытаются вне связи с традицией переистолковать их и представить в выгодном для себя свете. Интересным с этой точки зрения представляется сравнение основных нравственных аспектов в Православии и исламе. Здесь особенно заметно различие не только в подходах к пониманию нравственности, но и в характере самой нравственности.

По заявлению самого основателя ислама, его главной миссией было усовершенствование нравов: «Воистину, главной целью моей пророческой миссии является доведение

высоких нравов до полноты и совершенства»¹ (ср.: К.5:3). Вопрос о соответствии самого Мухаммада критериям нравственного совершенства уже был рассмотрен, и было показано, что такового в его жизни не наблюдалось². Остается рассмотреть само нравственное учение ислама и его притязания на особую нравственную полноту.

В исламском богословии очень трудно отделить область этики от предписаний религиозного закона. Это объясняется тем, что в исламе отсутствует разделение светской и религиозной сфер, поэтому исламское право (*фикх*) рассматривает практически любое действие человека как исполнение предписаний религиозного характера³. Например, даже супружеские отношения, в которые вступает мусульманин ради плотского удовольствия с одной из своих жен, «становятся религиозным поклонением, приближающим человека к Богу, если за этим стоят благочестивые намерения и благородная цель» сохранения своей чистоты от прелюбодеяния и сохранения своей веры⁴.

Все нормы поведения, религиозные, общественные, семейные, бытовые, отражены в шариате⁵, соблюдение которого необходимо всякому желающему достигнуть спасения мусульманину. «Шариат воплощается в фикхе, который, в свою очередь, выступает теоретическим обоснованием и осмыслением шариата, системой его принципов»⁶. Шариат основывается на Коране и Сунне — своего рода священ-

¹ Цит. по: *Аляутдинов Ш.* Высокая нравственность верующего // <http://umma.ru/khadisy/7244-vysokaya-nravstvennost-veruyushchego>

² См.: *Полохов Д., прот.* Нравственный облик Мухаммада и его пророческие притязания // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Саратов, 2012. Вып. 6. С. 4–35.

³ См.: *Смирнов А.В.* Мусульманская этика // *Этика: Энциклопедический словарь.* М., 2001. С. 287.

⁴ См.: *Аль-Газали Мухаммад.* Нравственность мусульманина. Киев, 2005. С. 107. См. хадис: «...и в лоне жен ваших — милостыня» (Муслим) (Там же).

⁵ شريعة — с араб. букв. — прямой, правильный путь.

⁶ *Журавский А.В.* Ислам. М., 2004. С. 60.

ном писании и предании ислама. В шариате представлены как нечто единое правовые, религиозные и этические начала. Мы видим ситуацию принципиально отличающуюся от христианства, в котором различается право и этика, более того, допускается возможность противоречия, конфликта между ними. В исламе этическое поведение регулируется правом, а правовое поведение понимается как религиозно-этическое. Как пишет А. В. Журавский, «принципиальное отличие шариата от христианского канонического права и других религиозных законодательных систем заключается в том, что последние, хотя и функционировали на протяжении веков, никогда полностью не заменяли сосуществовавших с ними светских правовых норм»⁷.

Отсюда становится понятным, что при изложении исламских представлений о нравственности невозможно в полной мере использовать традиционную для христианской мысли схему.

Шариат делит все поступки на дозволенные (*халяль*) и запретные (*харам*). Постепенно оценочная шкала усложнилась. Наиболее распространено деление всех действий и поступков мусульманина на пять категорий: 1) *фард* — это обязательное действие, требующее строгого исполнения (различают индивидуальные обязанности мусульманина — *фард айн* и групповые обязанности общины мусульман — *фард кифайа*). Например, сюда относится соблюдение пяти столпов ислама, посещение мечети, ежедневный пятикратный намаз, соблюдение поста и др. Тот, кто не исполняет эти действия, переходит в категорию неверных⁸; 2) *мандуб* —

⁷ Там же. С. 62.

⁸ В наиболее полной классификации поступков их делят на восемь категорий. Однако единства в правовых школах ислама (мазхабы) по этому поводу нет. Например, в ханафитском мазхабе кроме такой категории поступков, как фард, существует еще и категория ваджиб. Считается, что фард более обязателен, чем ваджиб (см.: Фард // http://hutba.org/slovar/fard#_ftnref1).

одобряемые, но необязательные к исполнению поступки (например, дополнительные молитвы, милостыня, посты); 3) *харам* — категорически запрещенные действия; кто совершает такой поступок, становится большим грешником с точки зрения шариата (например, убийство, воровство, употребление запрещенной пищи и др.); 4) *макрух* — действия запретные, греховные, которые лучше не совершать, но за них нет правового наказания (небрежно исполнять религиозные обязанности, слушать песни, заходить в туалет правой ногой, первым здороваться с неверным, женщине выходить в путь одной, без сопровождения родственников и т. д.); 5) *мубах* — действия нейтральные, то есть их выполнение не предполагает ни одобрения, ни осуждения (принятие пищи, женитьба, встать, сесть и т. п.)⁹.

Для того чтобы приступить к рассмотрению собственно этических вопросов в исламе, обратимся к антропологии и некоторым положениям вероучения. В исламе нет представления о сотворении человека по образу Божьему. Аллах создал человека по его собственному образу, то есть в том образе, в котором Он пожелал и в котором сейчас человек существует: «дал вам образ и прекрасно устроил ваши образы» (К.64:3) (Крачковский)¹⁰. «О человек! Что ввело тебя в заблуждение относительно твоего Великодушного Господа, 7. Который сотворил тебя и сделал твой облик совершенным и соразмеренным? 8. Он сложил тебя в том облике, в каком пожелал» (К.82:6–8) (Кулиев). Это существенно отличает исламское вероучение от православного, для которого уже сам факт сотворения человека по образу Божьему свидетельствует о нравственном характере человеческого бытия. «Ибо когда Бог сотворил человека, Он всеял в него добро-

⁹ См.: Журавский А.В. Указ. соч. С. 66–67; *Терази Зинатулла*. Исламский шариат. Казань, 1998; *Путь к свету (Вероучение, ибада, нравственность)*. М., 2001. С. 53–54.

¹⁰ См.: Журавский А.В. Указ. соч. С. 104.

детели, как и сказал: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1, 26). Сказано по образу, потому что Бог сотворил душу бессмертной и самовластной, а по подобию относится к добродетели»¹¹.

Как и иудаизм, ислам не признает учения о первородном грехе. Грех Адама был всего лишь первым, но он никак не влияет на нравственное состояние потомков Адама и Евы (К.2:35–36; 7:19–27; 20:115–123). По Корану, Адам покался и был прощен (К.2:37; 20:122), более того, возвращен в достоинство избранника Божьего (К.3:33). Грех прародителей — это всего лишь их личная ошибка, но ошибка поправимая в случае раскаяния и принятия божественного водительства. Правда, исламское вероучение никак не объясняет, почему же изменились условия существования человека после совершения греха и почему после покаяния Аллах не вернул первых людей обратно в рай, а, наоборот, изгоняет их (К.2:38; 20:123)? В отличие от библейского повествования о грехопадении, из которого видно нежелание Адама и Евы принести Богу покаяние в своем грехе (см.: Быт. 3, 8–13), коранический рассказ представляет Бога несправедливым и деспотичным, более того, наказание смертью, с точки зрения совершенного прощения за грех, совершенно необъяснимо и представляется абсолютным произволом: «Он (Аллах) сказал: “Низвергнитесь и будьте врагами друг другу! Земля будет для вас обителью и предметом пользования на некоторое время”. Он (Аллах) сказал: “На ней вы будете жить, на ней будете умирать и из нее будете выведены”» (К.7:24–25). Наличие смерти теперь удел всех сотворенных существ, однако ее причина в Коране кроме как волей Аллаха никак не объясняется: «Все на ней (земле) смертны» (К.55:26; ср.: 6:2; 56:60; 67:2).

В исламском вероучении есть некоторые указания на то, что прародительский грех ведет к власти сатаны над человеком,

¹¹ *Дорофей авва, прп.* Душеполезные поучения. М., 2007. С. 197.

что также можно было бы отнести к последствиям грехопадения, однако внимания на этот факт мусульманские богословы не обращают. Что интересно, так это то, что этот грех непослушания, непокорности Аллаху, повторяют все люди, когда совершают грех, за исключением Иисуса Христа и Девы Марии¹².

Человек создается Аллахом изначально чистым и совершенным, таковым он и сейчас рождается, однако он слаб по природе — неустойчив в добре и не может самостоятельно разобраться в добре и зле без внешнего божественного руководства¹³. «Аллах желает вам облегчения, ведь человек создан слабым» (К.4:28). Душа человека обладает изначально чистой природной способностью (*фитра*), которая тянется к добродетели, однако вместе с этим в ней присутствуют легкомысленные порывы (*нафс*), которые склоняют его к совершению грехов. Между природной способностью души к добродетели (*фитрой*) и порочными наклонностями (*нафсом*) происходит непрерывная борьба за лидерство в душе¹⁴. Причина появления таких омрачающих душу явлений для ислама труднообъяснима; с одной стороны, это, возможно, следствие самости самого человека, его эгоизма, а с другой — это может быть следствием порочных традиций, сложившихся в том или ином обществе¹⁵.

Без покорности¹⁶ Аллаху человек не может совладать со своей природой, так как заложенная в нем порочность

¹² См.: Журавский А.В. Указ. соч. С. 122. По достоверному хадису, Мария и Ее Сын избежали прикосновения сатаны при рождении (Бухари 3177) (см.: Там же. С. 150).

¹³ См.: Ермишина К.Б. Религиозная антропология. М.: ПСТГУ, 2013. С. 198.

¹⁴ См.: Аль-Газали Мухаммад. Указ. соч. С. 36.

¹⁵ См.: Там же. С. 37; *ибн Теймийа*. Противостояние нафсу и шайтану // <http://mumtahana.1bb.ru/index.php?s=e8610bc79eacc9e4ef3ec5d273543b13&showtopic=295>

¹⁶ Покорность можно передать на араб. яз. как *ислам* (اسلام).

делает его несовершенно: «Воистину, человек **создан** (خلق) (здесь и далее выделено мной. — Авт.) нетерпеливым, беспоконным, когда его касается беда, и скупым, когда его касается добро» (К.70:19–21), «он является несправедливым и невежественным» (К.33:72). «И когда Мы оказали милость человеку, он отворачивается и удаляется; а когда коснется его зло, он отчаивается» (К.17:83) (Крачковский). Поэтому «Человек преступает границы дозволенного» (К.96:6) (Кулиев).

Коран недвусмысленно подчеркивает, что как добродетельная, так и греховная жизнь мало зависит от воли человека, ибо и благочестие, и греховность души зависит от Аллаха: «Клянусь душой [человеческой] и Тем, кто ее сотворил и придал ей соразмерность, кто внушил ей¹⁷ и ее грехи, и ее благочестие» (К.91:7–8) (Османов).

Для христианского мировоззрения странно и соблазнительно видеть причиной греховных поступков человека волю Бога Творца, однако такие места в тексте Корана встречаются не один раз. Например, «Воистину, Аллах **вводит в заблуждение** того, кого пожелает¹⁸, и ведет прямым путем того, кого пожелает» (К.35:8) (см., напр.: К. 9:51; 74:31 и др.). Именно на этих и других словах почитаемой мусульманами книги основывается учение о предопределении в исламе.

¹⁷ فَأَلْهَمَهَا — IV порода арабского глагола от *лахмун* – проглотить зараз (см.: *Girgac B. Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб., 2006. С. 736). IV порода выражает побуждение (приказ/просьбу) к совершению действия, передаваемого I породой. Вместе со слитным личным местоимением ж.р. *хаа* следует переводить именно как «внушил ей». То есть тот, кто сотворил душу, он же и внушает ей ее пороки — от *фуджурун* — соvrращение от истины, беззаконие, нечестие, безнравственность, порок, грех (Там же. С. 603).

¹⁸ يُضِلُّ — *йудиллю* от *далла* — блуждать, заблуждаться (Там же. С. 466). Глагол подобный, наст. вр., 2 л., ед. ч., IV порода; *ман* — относит. местоимение — тот, кто (Там же. С. 767); *يَشَاءُ* — *йашаа'у* от *шаа'а* — хотеть, желать чего-либо (Там же. С. 425). Дословно можно перевести как «(Аллах) заставляет заблуждаться того, кого хочет».

«Воистину, Мы сотворили каждую вещь согласно предопределению (*би-кадарин*)¹⁹» (К.54:49).

Традиционный суннитский ислам настаивает на вечном предопределении человека; его способность наследовать либо райские блага, либо мучения геенны была изначально предопределена Аллахом при сотворении: «Кого Аллах наставляет на прямой путь, тот идет прямым путем. А кого Аллах вводит в заблуждение, те становятся потерпевшими убыток. **Мы сотворили**²⁰ **для Геены много джиннов и людей.** У них есть сердца, которые не понимают, и глаза, которые не видят, и уши, которые не слышат. Они подобны скотине, но являются еще более заблудшими. Именно они являются беспечными невеждами» (К.7:178–179) (Кулиев).

Учение о предопределении достаточно широко представлено и в исламском предании — хадисах (историях о словах и поступках Мухаммада). В одной из таких историй повествуется о том, когда это предопределение совершается и как оно проявляется в нравственной жизни человека. По словам основателя ислама, «Поистине, каждый из вас формируется во чреве своей матери в течение сорока дней в виде капли семени, затем он столько же пребывает (там) в виде сгустка крови и еще столько же — в виде кусочка плоти, а затем к нему направляется ангел, который вдвухает в него дух²¹. И он получает веление записать четыре вещи: **удел (человека), срок его (жизни), его дела, а также то, счастливым он будет или злосчастливым.** И клянусь

¹⁹ بِقَدْرٍ — от *кадарун* — предопределение, решение, приговор Божий; судьба, рок; мера (Там же. С. 643).

²⁰ ذَرَأْنَا — *зара'наа* — от *зара'а* — сотворил (синоним — *халакя*): «Мы сотворили» (Там же. С. 270).

²¹ На основании этого, в том числе, «в исламе аборт разрешается до 7-й недели беременности» (Аксенов И., *прот.* Отношение к современным вспомогательным репродуктивным технологиям в исламе // http://www.bogoslov.ru/text/3602434.html#_edn40).

Аллахом, помимо Которого нет иного бога, поистине, любой из вас может совершать дела обитателей рая до тех пор, пока не окажется от рая на расстоянии всего лишь одного локтя, **после чего (сбудется) написанное ему на роду**, и он станет совершать дела обитателей огня и войдет в (огонь). И, поистине, любой из вас может совершать дела обитателей огня до тех пор, пока не окажется от огня на расстоянии всего лишь одного локтя, после чего (сбудется) написанное ему на роду, и он станет совершать дела обитателей рая и попадет в (рай)» (Бухари, Муслим)²².

Все деяния всех людей еще за 50 тысяч лет до сотворения мира были записаны в так называемой «хранимой скрижали» (аль-Ляху аль-Махфуз)²³, по исламским представлениям — небесном источнике всех священных писаний (см.: К.85:22). «Любое несчастье, которое происходит на земле и с вами самими, записано в Писании (*букв.* Книге.— *Авт.*) еще до того, как Мы сотворили его. Воистину, это для Аллаха легко» (К.57:22) (Кулиев). Поэтому в одном из комментариев к хадису, в котором говорится о предопределении в отношении дел, которые люди могли бы совершить во вред или во благо кому-либо, содержится такой вывод: «все в мире предопределено и никаких изменений уже не будет»²⁴.

Заметим, что для исламского вероучения предопределение является выражением могущества Аллаха и основывается не столько на предвидении событий, которые случатся в будущем с человеком или которые он совершит, сколько на произволе Творца. Об этом свидетельствуют, например, такие стихи Корана: «А когда Мы желали погубить селение,

²² Сорок хадисов имама ан-Навави. Хадис 4 // <http://fatallo.narod.ru/Publish/hadis/nav/index.html>

²³ См.: *Нофал Георгий (Фарес)*. Ислам: очерки по христианскому сравнительному богословию. Saarbrücken, 2012. С. 86.

²⁴ *ан-Навави*. Сады праведных. М., 2005. С. 51.

Мы отдавали приказ одаренным благами в нем, и они творили нечестие там; тогда оправдывалось над ним слово, и уничижали Мы его совершенно» (К.17:16) (Крачковский)²⁵. По словам выпускника одного из исламских университетов, в этих словах Корана не только подчеркивается абсолютное владение Аллахом жизнью человека, но и говорится о его власти отдавать приказы совершать людям грехи, что те в точности исполняют²⁶.

Поэтому, по общепринятому мнению исламских богословов, вера в предопределение Аллаха в исламе соединяется с исповеданием того, что Аллах есть источник не только блага, но и зла, в том числе и нравственного. Например, в Символе веры (Акиде) известного средневекового богослова Ахмада ибн Ханбала это выражено так: «Вера в предопределение Аллаха — добро его и зло»²⁷. При этом сам богослов поясняет, что все люди делают то, что Аллах на-

²⁵ Аллах буквально заставляет человека делать то, что Сам Аллах предопределил: «Не принесет обет сыну Адама ничего, кроме того, что Я предопределил ему, напротив, предопределенное Мною приводит его к (тому, ради чего он произносит обет), и таким путем Я **заставляю** скупого (тратить свои средства)» (Бухари 2045) (Сахих аль-Бухари. Достоверные предания. М., 2005. С. 804). В другом из хадисов говорится, что Аллах есть тот, кто «переворачивает сердца» (Бухари 2047). В комментарии к хадису со ссылкой на К.8:24 поясняется, что «Аллах Всевышний распоряжается сердцами людей, как пожелает» (Сахих аль-Бухари. С. 805). Ср.: «Но вы не пожелаете этого, если не пожелает Аллах...» (К.76:30).

²⁶ См.: *Нофал Георгий (Фарес)*. Указ. соч. С. 85–86.

²⁷ О том, что Аллах творит зло, неоднократно говорится в Коране: «**Если же Аллах пожелает людям зла**, то ничто не предотвратит этого» (К.13:11) (ср.: К. 4:78; 36:23; 113:2 и др.). Насколько разным представляется учение о Боге даже в Ветхом Завете и Коране, видно из сравнения, например, таких цитат: «**Мы распределили между вами смерть**, и ничто не может помешать Нам» (К.56:60; ср.: К.6:2) и *Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих* (Прем. 1, 13); *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его* (Прем. 2, 23–24).

метил, и «совершают то, что он им предопределил»²⁸. Вера в предопределение и его исполнение является шестым столпом (условием) веры для мусульманина, и она означает, что «добро и зло, хорошее и плохое — все предопределено Всевышним, и время осуществления всего тоже предопределено Аллахом»²⁹.

Все дела и поступки создает Аллах (см.: К.37:96), а человек лишь усваивает или приписывает эти дела себе в соответствии со своими намерениями. Современные исламские богословы под влиянием христианства склонны несколько смягчать учение о предопределении. Например, считается, что произвольные деяния зависят от воли человека, но сами деяния создает Аллах. «Если человек выберет добро и будет прилагать усилия для его выполнения, то Аллах создаст добро. Если человек выберет зло и будет использовать усилия для совершения этого, то Аллах создаст зло»³⁰. Тем не менее и в таком случае Аллах фактически выступает если не в качестве заказчика, то по крайней мере в качестве исполнителя преступлений, замышляемых грешниками.

Такое представление о Боге и о свободе человека является нравственно неприемлемым с точки зрения Библейского Откровения и православного богословия. Например, преподобный Иоанн Дамаскин († ок. 753) в своем сочинении «Точное изложение православной веры» прямо говорит о том, что «Бог не Виновник зол»³¹. Рассматривая библейские цитаты и толкование ранних отцов Церкви на них, он в полном согласии с православной традицией утверждает, что Бог не создал зла по природе, то есть зла нравственного. Зло есть лишь результат свободного произволения грешников, действия

²⁸ Ахмад б. Ханбал. Акида (Символ веры) // Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 136, 137.

²⁹ Путь к свету. С. 41.

³⁰ Там же. С. 42.

³¹ Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 249.

которых попускаются Богом, ибо без свободы невозможно представить себе не только греха, но и подлинно прекрасного — добродетели³².

Уже в Ветхом Завете Господь предлагает израильтянам самим свободно сделать выбор относительно соблюдения Его заповедей (см.: Втор. **30**, 16–19), так как Всеблагой Бог не желает никому погибели и не предопределяет ее: *ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. **2**, 3–4; ср.: Иез. **33**, 11). Бог не выламывает дверь нашей души, Он ждет, когда человек сам проявит свою свободу, без которой невозможно себе представить ни искренней веры, ни нравственности, ни справедливого воздаяния, ни подлинной любви: *Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною* (Откр. **3**, 20). Насколько возвышенно в отношении свободы человека и полемично в отношении Корана звучат слова из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова: *Не говори: “Он (Бог) ввел меня в заблуждение”, ибо Он не имеет надобности в муже грешном. Всякую мерзость Господь ненавидит, и неприятна она боящимся Его. Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его* (Сир. **15**, 12–14). Поэтому Божественная Премудрость и справедливость заключается в том, что всю ответственность за совершенные грехи или воздаяние за добродетели несет сам человек: *ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя в теле, доброе или худое* (2 Кор. **5**, 10).

Православное богословие однозначно настаивает на том, что ответственность за свои поступки несет сам человек и нигде в Писании не говорится о предопределении к осуждению и вечной погибели. Наоборот, воля Божия всех людей

³² См.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Указ. соч. С. 250.

предопределяет ко спасению через Господа Иисуса Христа, и во власти человека принять спасительную благодать Божию или отвергнуть ее. «Когда апостол Павел говорит в своих посланиях о предопределенной участи людей, он имеет в виду только спасаемых (Рим. 8, 29–30; Еф. 1, 5, 11), но отнюдь не погибаемых»³³.

В связи с рассматриваемым вопросом о предопределении и о свободе человека встает законный вопрос о том, а стоит ли тогда мусульманину прилагать какие-либо усилия в нравственной области, если вся его участь изначально уже решена? Этот вопрос задавался и самому Мухаммаду. По рассказу Али, родственника основателя ислама, однажды Мухаммад сказал своим последователям: «Нет никого среди вас, как нет и вообще ни одной живой души, место которой в раю или в аду уже не было определено, и определено также, злосчастной она является или счастливой». После чего один из слушателей задал соответствующий вопрос о том, стоит ли совершать какие-либо дела, если все и так уже предопределено, на что был получен такой ответ: «Что касается счастливых, то для них будет облегчено совершение дел счастливых, что же касается злосчастных, то для них будет облегчено совершение дел злосчастных» (см.: Бухари 646)³⁴.

В своих комментариях к аятам (стихам) Корана и хадисам о предопределении мусульманские богословы обычно дают различные советы, которые также представляют интерес для понимания мусульманской нравственности. Например, знаменитый имам ан-Навави поясняет мусульманам, что «все хорошее и дурное случается только в соответствии с предопределением Аллаха и что польза и вред зависят

³³ Воронов Л., *прот.* Догматическое богословие. М., 1994. С. 37; см.: Догматические послания православных иерархов 17–19 веков о православной вере. М.: СТСЛ, 1995. С. 150.

³⁴ Сахих аль-Бухари. С. 258.

только от Его желания и больше ни от кого... Что же касается рабов Аллаха, то они могут служить только причинами для собственного наказания или получения награды»³⁵.

Мусульманину при размышлении о постигших его событиях или несчастьях остается проявлять покорность, не переживать о случившемся, не сожалеть об упущенном, быть уверенным в том, что Аллах возместит ему все потери в материальном мире или даст ему нечто лучшее³⁶. В исламском богословии заметен достаточно сильный юридический момент, складывается своеобразная система взаимозачетов: за все неприятности, которые постигают мусульманина в этой жизни, ему обещается компенсация и прощение грехов³⁷.

Совсем по иному смотрит на скорби и неприятности в этой жизни православное богословие. Для святых отцов очевидна связь греха и страданий. По словам преподобного аввы Дорофея (нач. VII в.), «невозможно, чтобы тот, кто исполнял страсти, не имел от них скорби»³⁸. Преподобный Серафим Саровский (XVIII в.) указывает и на способ преодоления этих скорбей, который никак не связан с верой в предопределение: «Кто победил страсти, тот победил и печаль»³⁹. Для преподобного Исаака Сирина (VII в.) телесные лишения и скорби не следствие произвола Бога в отношении человека, а следствие подлинного человеколюбия Божьего. Претерпевание скорбей, попускаемых иногда Богом за наши грехи, он уподобляет действиям врача в тяжелой болезни, через скорби приводящего нас к добродетели. При этом Сам Бог не является безучастным созерцателем

³⁵ Сорок хадисов имама ан-Навави. Хадис 18. Комментарий. 13 // <http://fatallo.narod.ru/Publish/hadis/nav/index.html>

³⁶ См.: *Зину Мухаммад Ибн Джамиль*. Столпы ислама и веры. М., 1992. С. 17–19.

³⁷ См.: Там же. С. 17–18.

³⁸ *Дорофей авва, прп.* Указ. соч. С. 205.

³⁹ *Преподобный Серафим Саровский*. М., 1993. С. 222.

страданий человека, но «к душе же скорбящего являет Господь великое человеколюбие, соразмерно тяжести страданий в скорби его»⁴⁰. То есть в Православии имеет значение не сам факт перенесения неприятностей и скорбей для прощения грехов, а внутренняя борьба со страстью, которая часто является подлинной причиной скорби, — вот что имеет значение для нравственного исправления и примирения с Богом.

Что же касается самой нравственности, то в рамках исламской доктрины, по словам современного специалиста в области арабской философии А. В. Смирнова, мусульманину во всех своих делах остается лишь проявлять религиозное упование (*таваккул*), то есть «видеть Бога в качестве исключительного агента любого действия», что означает наивысшую степень *таваххуда* (или, в другой транслитерации, *тауххуда*) — «утверждения единственности Бога»⁴¹.

При этом следует сказать, что очень важного с точки зрения православного нравственного богословия учения о синергии — взаимодействии благодати Божией и усилий человеческой воли — в исламе быть не может. Слова из Послания апостола Павла о том, что *мы соработники у Бога* (1 Кор. **3**, 9) и что *благодатию Божию есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною* (1 Кор. **15**, 10), никак не могут быть приняты мусульманами. Отрицание живого и непосредственного общения между человеком и Богом, того, что открывается нам в Господе Иисусе Христе, вместе с учением о предопределении принижает напряженность нравственной жизни в исламе, обесценивает ее.

⁴⁰ *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 433.

⁴¹ *Смирнов А.В.* Мусульманская этика как система // Этическая мысль. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 64.

Для Православия Бог абсолютно непричастен нравственному злу и содействует Своей благодатью любому благому делу человека, в зависимости от его веры, «и уже на ней, как на твердом основании, устроятся добрые дела, которые только помощью благодати и являются совершенными»⁴². Более того, не просто религиозное упование, а живая вера и любовь к Богу, выражающаяся в исполнении Его заповедей, дают возможность человеку быть таинственно причастным самой Божественной жизни: «...в нас же эта полнота Божества обитает по благодати, когда мы собираем в самих себя всякую добродетель и мудрость»⁴³.

Между Аллахом и его созданием человеком пролегает непреодолимая пропасть. Поэтому все отношения с Божеством возможны не на глубоком межличностном уровне, а лишь в качестве субъектов права. «Упование (*таваккул*) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с содействователем. Конечно, ни о каком участии человека в божественном действии в классическом исламе речь не идет. Имеются в виду своего рода “договорные” отношения между человеком и Богом: например, человек “порукает Богу” свое поведение в сфере половых отношений и свой язык (т. е. говорит и действует в соответствии с религиозным Законом), Бог же взамен ручается, что дарует такому человеку рай (ал-Бухари 6309, ат-Тирмизи 2332). Того, кто встает на путь джихада во имя Бога, Бог ручается либо взять к Себе и направить в рай, либо вернуть невредимым домой с добычей (ал-Бухари 2579, многочисленные параллели у Муслима и др.)»⁴⁴.

⁴² Симеон Новый Богослов, *прп.* Творения: В 3 т. М.: СТСЛ, 1993. Т. 1. С. 169.

⁴³ Максим Исповедник, *прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 238.

⁴⁴ Смирнов А.В. Мусульманская этика как система. С. 64.

Встает вопрос о понимании греха в исламском богословии. По словам А. В. Смирнова, хотя в исламской этике и присутствует мотивация к совершению добра и осуждению дурных поступков, однако «в целом понятия греха и вины осмысляются в арабо-исламской этической мысли не как причастность злу, но как нарушение должного»⁴⁵. Зло в исламе как таковое не есть разрыв с источником всякого бытия Богом, а лишь «невыполнение обязательного»⁴⁶, того, что предписано религиозным законом.

Фактически грех — это неповиновение предписаниям шариата, и если ислам — это покорность (اسلام), то непокорность или неповиновение — это то, что выводит из ислама. Например, термин *'исм*, при помощи которого в том числе в исламе передают понятие «грех», «вина», «ответственность», «ошибочный поступок», не совпадает с понятием «дурной поступок» (*кабих*). Поэтому грехом с этой точки зрения не является то, что называется в шариате нерекондованным поступком (*макрух*), так как он не переводит человека из ислама в состояние неверного⁴⁷. По словам известного средневекового суннитского богослова ал-Багдади, «неповиновение (*'исйан*) имеет в языке два значения. Одно из них — грех и отказ от обязательного повиновения. Другое — воздержание от чего-либо. Неповиновение — противоположное повиновению. И как повиновение есть согласие с божественным повелением, так и неповиновение есть несогласие с божественным повелением, если хочешь, скажу — согласие с запрещенным»⁴⁸.

В этом мы видим принципиальное отличие исламской этики от христианской. В православном богословии грех —

⁴⁵ *Он же*. 'Исм // Этика: Энциклопедический словарь. С. 179.

⁴⁶ *Он же*. Мусульманская этика // Там же. С. 292.

⁴⁷ См.: *Он же*. 'Исм // Там же. С. 179.

⁴⁸ *ал-Багдади*. Усул ад-дин фи-л-калам («Основы религии в богословии») // Хрестоматия по исламу. С. 114–115.

это не просто нарушение религиозного предписания, это то, что удаляет человека от источника жизни и блага — Бога, делает человека духовно мертвым, то есть грех — это зло⁴⁹. По словам профессора С. М. Зарина, «понятие о зле как о грехе есть одна из самых характерных, специфических особенностей христианской религии»⁵⁰. Грех есть следствие злоупотребления свободой человеком, а не нечто привнесенное извне. Об этом пишет преподобный Иоанн Дамаскин: «Ибо зло — не сущность какая-либо и не свойство сущности, но нечто случайное, то есть добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что — противоестественно, что именно и есть грех»⁵¹.

Что же касается самой мусульманской этики, то действия в ней признаются греховными не столько ввиду каких-то духовных последствий, например причастности злу, сколько из соотношения вреда и пользы, как для отдельного мусульманина, так и для всей общины (*уммы*) в целом. Исходя из соотношения вреда и пользы и строятся все этические предписания, в том числе и так называемые «разрешения в силу нужды», когда то, что является запрещенным действием, ради спасения жизни, например, может оказаться разрешенным. Поэтому нравственные запреты в исламе не носят категорического характера, а лишь указывают на вред того или иного деяния, если же «польза явно перевешивает вред, действие оказывается разрешенным»⁵².

Таким образом, понимание греха в исламе существенно отличается от христианского, грех для исламского богосло-

⁴⁹ См.: *Ириней Лионский, свщмч.* Против ересей. Доказательства апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 513 (Adv. haeres. V, 27, 2); *Алгий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие: Курс лекций. М.: СТСЛ, 1995. С. 237.

⁵⁰ *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 27.

⁵¹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 253.

⁵² *Смирнов А.В.* Ваджиб // Этика: Энциклопедический словарь. С. 63.

вия — явление более социального характера, нежели духовного. В подтверждение этому можно процитировать одного современного мусульманского богослова: «Греховность — это путь, ведущий к деградации и уничтожению, скользкая тропа к позору как человека, так и общества»⁵³. Также в отношении к греху в исламском праве мы не видим такого непримиримого и однозначного отрицательного отношения, как в православной аскетике.

В классическом исламе не предполагается возможности непосредственного общения с Аллахом⁵⁴, поэтому и само понимание и значение этики не столь велико по сравнению с христианством. Если грех есть не разрыв с Богом, а прежде всего преступление против религиозного закона, то тогда личное общение человека с Аллахом заменяется правильным отношением с исламской правовой системой — *фикхом*.

Встает вопрос об оценке самих поступков человека, критериях и определении правильности и неправильности их. В исламе этическая оценка того или иного поступка осуществляется по намерениям совершающего. В этом заключается главный принцип мусульманской этики. Об этом свидетельствует известный хадис, который в одном из вариантов выглядит так: «Поистине, дела (оцениваются) только по намерениям, и, поистине, каждому человеку (достанется) лишь то, что он намеревался (обрести)» (Бухари 1)⁵⁵.

По словам А. В. Смирнова, «ближайшим образом связанность намерения и действия раскрывается в следующей формуле: намерение всегда переходит в действие, а действие всегда

⁵³ Аль-Газали Мухаммад. Указ. соч. С. 310.

⁵⁴ В классическом исламе никогда не одобрялись теории соединения или слияния Бога и человека (см.: Кныш А.Д. Иттихад // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 116; Он же. Хулул // Там же. С. 282–283).

⁵⁵ Сахих аль-Бухари. С. 21.

бывает вызвано намерением»⁵⁶. Намерение учитывается при совершении любых действий, будь то религиозно-культурные (*ибада*), взаимоотношения между людьми или юридические акты. При этом намерение должно быть «правильным» и должно сохраняться до конца совершаемого поступка, иначе такое действие будет признано несостоявшимся⁵⁷.

Из этого правила иногда допускаются исключения, если осуществлению намерения помешали непреодолимые внешние обстоятельства, независящие от человека. В своем комментарии к приведенному выше хадису известный средневековый исламский богослов Аль-Байдави пишет по этому поводу: «Дела, совершаемые без соответствующего намерения, будут недействительными, поскольку намерение без совершения действия вознаграждается, тогда как действие, совершаемое без намерения, пропадает зря»⁵⁸. По отношению ко всем остальным случаям следует сказать, что если действие не совершилось, то «с точки зрения арабо-мусульманской этики это означает, что намерение не является правильным (т.е. твердым, вызывающим действие), а значит, и не является “намерением”»⁵⁹.

В свете вышесказанного для ислама многое, что нам кажется очевидным и безусловно нравственным, оказывается непонятным и невыполнимым. Например, слова из Нагорной проповеди Спасителя, осуждающие грех, совершаемый даже в мыслях: *А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5, 28) — с точки зрения ислама вовсе не могут относиться к мусульманам, так как все это не под-

⁵⁶ Смирнов А.В. Мусульманская этика как система. С. 70.

⁵⁷ См.: Там же. С. 70–71.

⁵⁸ См.: Сорок хадисов имама ан-Навави. Хадис 1. Комментарий. 4 // <http://fatallo.narod.ru/Publish/hadis/nav/index.html>

⁵⁹ Смирнов А.В. Мусульманская этика как система. С. 71.

падает под категорию, подлежащую нравственной оценке. Это подтверждает и такой хадис, в котором Мухаммад говорит: «Поистине, Аллах простил моим последователям то, что им внушает дьявол, и то, что им внушают их души, если только они не станут делать этого или говорить об этом»⁶⁰. Евангельское учение намного глубже смотрит на грех и его причины, показывая, что грех зарождается в таинственной глубине сердца человеческого: *ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодения, любодения, кражи, лжесвидательства, хуления — это оскверняет человека* (Мф. 15, 19–20).

Для нас с очевидностью из всего этого следует немаловажный вывод: с точки зрения исламской этической-правовой системы грехи, допускаемые в мыслях, исламом не осуждаются. В этом также заключается принципиальное отличие мусульманской этики от православной. Святые отцы Православной Церкви предупреждают нас об опасности греховных мыслей для нашей души: «Как облака закрывают солнце, так и греховные помыслы помрачают и губят ум»⁶¹. По словам святителя Игнатия (Брянчанинова), с греховными мыслями не только необходимо бороться, но и приносить за них покаяние в Таинстве Исповеди: «Таинством Исповеди решительно очищаются все грехи, соделанные словом, делом, помышлением... Постоянное покаяние состоит в постоянном сокрушении духа, в борьбе с помыслами и ощущениями, которыми обнаруживает себя сокровенная в сердце греховная страсть, в обуздании телесных чувств и чрева, в смиренной молитве, в частой исповеди»⁶².

⁶⁰ Коран. Перевод смыслов и комментарии Кулиева Э.Р. М., 2006. С. 807 (прим. 500).

⁶¹ *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 1994. С. 163 (Слово 26:209).

⁶² *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: В 7 т. М., 2001. Т. 1. С. 94.

Оценивая сам характер главного этического принципа в исламе, современный исследователь пишет о нем, что «“дух” и “буква” закона никак не могут быть не только противопоставлены, но и вообще разделены: одно не имеет никакого смысла без другого»⁶³. Для христианина это может лишь вызвать ассоциации с фарисейской правовой праведностью, однако в свете Нового Завета мы являемся служителями *не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3, 6).

Что же касается критерия оценки «намерения» того или иного поступка в исламской этике, то таковым является опять-таки соответствие его приказаниям и запретам исламской религии. Главной целью не только исламской этики, но и существования самой общины мусульман является сохранение «принесенного Мухаммедом Закона вплоть до Судного дня»⁶⁴. Таким образом, получается, что предельным критерием в оценке «намерения» того или иного поступка оказывается критерий соответствия его главной цели существования ислама, «ради чего были ниспосланы приказания и запреты»⁶⁵. В этом исламская этика сближается с представлениями талмудического иудаизма⁶⁶.

Зная о намерениях и связанных с ними действиях, исламское право выносит и соответствующую оценку тем или иным деяниям, определяет то или иное наказание за совершенный грех. Без понимания этой стороны ислама не вполне понятным будет сравнение и того, что мы назвали бы практикой покаяния в исламе и Православии.

⁶³ Смирнов А.В. Мусульманская этика как система. С. 71.

⁶⁴ Смирнов А.В. Мусульманская этика. С. 291.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Ср.: «Согласно Галахе, спасение жизни еврея – высочайший религиозный долг» (Shulhan 'Arukh, 'Hoshen Mishpat' 426) (цит. по: Шахак Израэль. Еврейская история, еврейская религия: тяжесть трех тысяч лет // <http://left.ru/bib/shahak/shahak5.html>).

Особенностью такой неотъемлемой части исламского богословия, как мусульманское право, является установление вины обвиняемого, а наказание за совершенный грех уже строго определено⁶⁷. Соответствие между грехом и наказанием неизменно, поэтому за редким исключением никакое раскаяние грешника в совершенном проступке не ведет к смягчению наказания, о чем неоднократно повествуется в хадисах. В канонах Православной Церкви также содержатся определенные средства для уврачевания тех или иных грехов, что нашло свое выражение в практике наложения епитимий. Однако в толкованиях к этим правилам неизменно присутствует замечание, что усердие в покаянии ведет к смягчению нравственно-исправительных мер, налагаемых на кающегося грешника. По словам святителя Иоанна Златоуста (†407), «при налагании епитимии нужно смотреть не столько на количество грехов, сколько на расположение грешника»⁶⁸.

В своем понимании нравственной справедливости мусульманские богословы уподобляются осуждаемым в Евангелии фарисеям, которые также стремились найти прежде всего вину человека, не обращая внимания на его внутреннее состояние. Неприятие такой нравственной бесчувственности мы находим в словах Самого Господа: *если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы невиновных* (Мф. 12, 7), *ибо каким судом судите, [таким] будете судимы* (Мф. 7, 2). В Коране нередко говорится о милости (см., напр.: К.2:178; 33:37; 47:4), однако новозаветное ее понимание намного превосходит все «откровения» Мухаммада, потому что *суд без милости не оказавшему милости; милость превозносится над судом*

⁶⁷ См.: Мусульманское право (ал-фикх) // Хрестоматия по исламу. С. 169.

⁶⁸ Цит. по: *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т. М.: СТСЛ, 1996. Т. 1. С. 216.

(Иак. 2, 13). Без сомнения, в шариате юридические нормы стоят выше милости. Награда в загробной жизни обещается не тому, кто проявил милость, а тому, кто наложил наказание (*хадд*) на провинившегося⁶⁹. По словам одного из самых ранних мусульманских богословов и законоведов Абу Йусуфа, «нельзя применять *хадд* к тому, кто его не заслужил, как равным образом нельзя отменять *хадд* в отношении того, кто его заслужил, если только не имеется сомнение в этом»⁷⁰.

В тесном соотношении с нормами шариата находится и исламская практика покаяния в совершенных грехах. В мусульманской практике покаяния привлекают внимание прежде всего два момента: это уже известная нам жесткая связь наказания с совершенным грехом, вне зависимости от раскаяния грешника, и связанное с этим представление о неизбежном для покаяния принесении своего рода удовлетворения за совершенный грех.

В Коране неоднократно говорится о важности покаяния для мусульман: «О верующие! Обращайтесь к Аллаху с покаянием все вместе, — быть может, вы преуспеете» (К.24:31; ср.: 11:3; 13:27 и др.). Сам Аллах именуется «Принимающий покаяния» (К.2:160).

По мнению исламских богословов, в покаянии должно присутствовать несколько моментов, без которых оно

⁶⁹ *Хадд* (حَدّ) — это телесное наказание за определенные грехи, установленное шариатом. О награде в исламском рае за это см.: *Абу Йусуф*. *Китаб ал-харадж // Хрестоматия по исламу*. С. 172. Уже в самом подходе к пониманию наказания за грех видна принципиальная разность между епитимией и *хадд*. Самое суровое наказание в христианстве — отлучение от Церкви, но до возможного покаяния и исправления грешника. В исламе же самое суровое наказание — смерть грешника.

⁷⁰ Там же. С. 173. По словам двоюродного брата и зятя Мухаммада — Али бин Абу Талиба, он «никогда не испытывал жалости к тому, кто умирал» после тех наказаний (*хадд*), которым сам Али подвергал осужденного человека, «если не считать наказанных за употребление вина» (Бухари 2066) (Сахих аль-Бухари. С. 812).

не может быть правильным: отказ от совершения греха, раскаяние в нем (т.е. сожаление о нем) и решение не совершать его впредь. Если же грех, совершенный человеком, затрагивает другого человека, то добавляется требование «загладить свою вину перед тем, кто пострадал от его преступления», и, если это требуется по шариату, виновный должен добровольно подвергнуться обязательному наказанию (*хадд*)⁷¹.

Эти требования, хотя и не в полной мере, напоминают начальные ступени и в православном понимании покаяния, однако это лишь первое впечатление⁷². По словам современного исследователя православной аскетической практики С. С. Хоружего, если покаяние как просто сожаление о грехе «ограничивается этим слоем, то не замедлят следующие падения»⁷³.

В мусульманском праве очень сильно проявляется формальный, сугубо обезличенный и немилосердный подход к тому, что можно было бы назвать искуплением за совершенный грех. Это видно из сравнения даже с ветхозаветным Откровением. Например, по Пятикнижию Моисееву, за воровство предписывался штраф в двойном размере: *Если кто отдаст ближнему на сохранение серебро или вещи, и они украдены будут из дома его, то, если найдется вор,*

⁷¹ *ан-Навави*. Сады праведных. С. 20.

⁷² Например, свт. Тихон Задонский, говоря об истинном покаянии, указывает намного больше таких моментов. Главные отличия от мусульманского покаяния заключаются не просто в отказе от совершения греха, а в гнушении им как мерзостью; не просто в раскаянии, а в ненависти ко греху, в сожалении и сердечном сокрушении о грехе, в хранении себя от всех других грехов, в прощении согрешений ближнему, в проявлении любви и милости ко всякому человеку, в смирении, в неосуждении, в постоянной молитве к Богу (см.: *Дьяченко Г., прот.* Разновидности грехов и борьба с ними. М., 2006. С. 81–82; *Иоани (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1995. С. 270).

⁷³ Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 75.

пусть он заплатит вдвое (Исх. 22, 7; см.: Исх. 22, 4). В Коране мы видим совершенно другое: «Вору и воровке отсекайте руки в воздаяние за то, что они совершили. Таково наказание от Аллаха, ведь Аллах — Могуущественный, Мудрый» (К.5:38). При этом отсечению кисти руки подвергается человек, укравший яйцо или даже веревку (Бухари 2068)⁷⁴.

В данном случае формальное требование «очищения от греха» не предполагает никакого проявления милосердия к грешнику. Это хорошо видно из такой истории, связанной с наказанием за воровство. Одна из единоплеменниц Мухаммада была уличена в краже одеяла из его собственного дома. На предложение своих соплеменников не наказывать провинившуюся и даже на высказанное желание выкупить ее за сумму, равную примерно пяти килограммам серебра, основатель ислама сказал, что «очиститься [от греха] будет лучше для нее». Думая, что Мухаммад уже готов проявить милость к несчастной, люди были отрезвлены такой речью основателя ислама: «Клянусь тем, в чьих руках находится моя душа, если бы Фатима дочь Мухаммада содеяла нечто такое, что содеяла эта женщина, то Мухаммад безусловно отрубил бы ей руку»⁷⁵. Насколько отличаются эти слова от слов Господа Иисуса Христа, произнесенных Им в ответ на покаяние мытаря Закхея: *ныне пришло спасение дому сему, потому что и он сын Авраама* (Лк. 19, 9).

Важно отметить, что исламская практика покаяния мало обращает внимания на внутреннее состояние грешника. Даже если сам согрешивший проявляет глубочайшее раскаяние и исполняет все условия искреннего покаяния, то это не принесет ему особой пользы. Это следует, например, из одного из известнейших хадисов,

⁷⁴ См.: Сахих аль-Бухари. С. 812–813.

⁷⁵ Цит. по: *Абу Йусуф*. Указ. соч. С. 173.

в котором рассказывается о том, что однажды к Мухаммаду пришла беременная женщина и призналась в совершении прелюбодеяния: «Я заслужила *хадд*, примени его ко мне». Тот приказал не трогать ее, пока не родит ребенка. После родов она опять пришла к Мухаммаду и опять призналась в своем грехе. Тогда основатель ислама приказал побить ее камнями. После чего на удивление всем он совершил над ней молитву. В ответ на это недоумение арабский пророк произнес совершенно непонятные для христианина слова: «Она принесла такое покаяние, что если бы поделить его между 70 жителями Медины, его хватило бы на всех. Могла ли она сделать что-нибудь лучшее, как пожертвовать своею жизнью?»⁷⁶.

Для сравнения можно привести евангельскую историю с прощением женщины, обвиненной в прелюбодеянии. *Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши* (Ин. 8, 10–11)⁷⁷. При таком сравнении становится очевидной не столько жестокость и внешняя формальность в понимании покаянной дисциплины в исламе, сколько отсутствие элементарных представлений о духовной жизни человека, непонимание таинственной, нематериальной стороны общения человека с Богом,

⁷⁶ Там же. С. 185. В одном из вариантов этого хадиса говорится, что при совершении казни через побивание камнями в лицо известного мусульманского военачальника Халида ибн Валида брызнула кровь жертвы и он обозвал ее, на что Мухаммад сказал: «Помедленней, Халид! Ибо, я кланюсь Тем, в руке Которого моя душа — она совершила покаяние такое, что если б так же покаялся и должник, то ему прощено было бы обязательно» (Муслим) (Раджм // <http://hutba.org/slovar/radzhm>).

⁷⁷ Естественно, что сама эта женщина раскаялась в своем грехе (см., напр.: *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем: В 8 вып. М., 1899. Вып. 6. С. 966).

главным препятствием в котором является грех и основным лекарством — покаяние.

Это видно из достаточно странного для христиан отношения в исламе к тому, что можно было бы назвать грехом в отношении Бога. Если грех в отношении человека, как уже говорилось, требует обязательного искупления, в том числе через наказание, то с Аллахом все значительно проще. В одном из достоверных хадисов приводится такая история о кающемся в своем грехе мусульманине. По словам Абу Хурайры, после очередного совершения греха этот человек просил прощения у Аллаха и каждый раз получал его вновь. В конце концов, по версии этого хадиса, которую приводит Муслим, «на третий раз Аллах Всевышний сказал: “Я простил Моему рабу, пусть же делает, что хочет!”»⁷⁸. Надо сказать, что в самом комментарии к хадису присутствует пожелание, чтобы сердце человека не упорствовало в грехе, однако даже при формальном произнесении слов покаяния прощение все равно при определенных условиях возможно (перед зарей, после азана, во время совершения обязательных молитв и в иных подобных случаях)⁷⁹.

Даже теоретические рассуждения о реальности такого «покаяния» невозможны в нашей святоотеческой литературе. По словам преподобного Марка Подвижника (IV в.), «произвольно согрешающие находятся еще вне (доброго пути) и неудобно преклоняются к покаянию»⁸⁰. Другой великий святой Макарий Египетский († ок. 391) утверждает, что Бог ожидает от человека обращения и покаяния «от всего сердца»⁸¹, а залогом прощения совершенного греха, по мыс-

⁷⁸ Сорок хадисов имама ан-Навави. Хадис 42. Комментар. 8 // <http://fatallo.narod.ru/Publish/hadis/nav/index.html>

⁷⁹ См.: Там же.

⁸⁰ *Марк Подвижник, прп.* Советы ума своей душе. Минск, 2005. С. 93.

⁸¹ *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. М., 2002. С. 646 (Слово 31, 3, 6).

ли преподобного Исаака Сирина, является совершенная, от всего сердца ненависть ко греху⁸².

Кроме всего этого, необходимо сказать, что в исламском богословии «покаяние (тавба) не является просто движением души: оно включает в качестве обязательных компонентов намерение устранить грех и некое действие, его устраняющее»⁸³, так как намерение, как известно, не может выражаться без соответствующего ему действия. Поэтому в Коране говорится, что «Аллах примет покаяние того, кто раскается после совершения несправедливости и исправит содеянное, ибо Аллах — Прощающий, Милосердный» (К.5:39). Таким образом, совершенный грех необходимо нейтрализовать добрым делом. Такой совет содержится в одном из хадисов. По словам Ибн Масуда, Мухаммад на вопрос одного человека, который совершил грех, дал ответ, который относится ко всем мусульманам: «Поистине, добрые дела устраняют дурные» (К.11:114) (см.: Бухари 311)⁸⁴.

Как один из основных способов очищения от греха предлагается совершение милостыни. Об этом говорится в соответствующей суре Корана «Покаяние»: «Есть и другие люди, которые признались в своих грехах. Они смешали праведные поступки со злыми. Возможно, Аллах примет их покаяния. Воистину, Аллах — Прощающий, Милосердный. Бери из их имущества пожертвования, чтобы ими **очистить** (тузаккихим)⁸⁵ и возвысить их...» (К.9:102–103) (Кулиев).

⁸² См.: Исаак Сирин, *прп.* Указ. соч. С. 76–77 (Слово 18).

⁸³ Смирнов А.В. 'Исм // Этика: Энциклопедический словарь. С. 180.

⁸⁴ См.: Сахих аль-Бухари. С. 141.

⁸⁵ У порода глагола от *закяа*, однокоренное с *закят* — очищение, чистота, праведность, налог на имущество (см.: Гургас В.Ф. Указ. соч. С. 333–334). *Закят* (زكاة) — третий столп (*догмат*) ислама. По вероучению ислама, *закят* служит проявлением веры, добрых дел, а также очищает от грехов (см.: Зину Мухаммад Ибн Джамиль. Указ. соч. С. 97).

В связи с этим следует отметить еще одно существенное различие исламского понимания покаяния от православного. Если покаяние в исламе ограничивалось бы только раскаянием во грехе, без осуществления равноценного греху искупительного действия, то «такому покаянию не хватило бы действия, чтобы в самом деле быть покаянием»⁸⁶. Поэтому в Коране неоднократно встречаются странные с точки зрения Новозаветной вести утверждения: «Но бесполезно покаяние для тех, кто совершает злодеяния, а когда к нему приходит смерть, то говорит: “Вот теперь я раскаиваюсь”, — и для тех, кто умирает неверующим. Для них Мы приготовили мучительные страдания» (К.4:18). «Когда же смерть подступает к кому-нибудь из них, он говорит: “Господи! Верни меня обратно. Быть может, я стану совершать праведные поступки, которые я отбросил”. Но нет! Это — всего лишь слова, которые он произносит. Позади них будет преграда вплоть до того дня, когда они будут воскрешены» (К.23:99–100; ср.: К.63:10–11) (Кулиев). Об этом же говорит и мусульманское предание. По свидетельству Абу Хурайры, Мухаммад произнес следующие слова: «Аллах не примет покаяния ни одного из тех, кого настигла смерть по достижении шестидесяти лет» (Сахих аль-Бухари)⁸⁷.

При таком понимании покаяния раскаяние благоразумного разбойника не должно было быть принято Богом (см.: Лк. 23, 40–43), так как кроме своей веры и покаяния он ничего не успел совершить до окончания своей жизни. Слова Господа Иисуса Христа, обращенные к этому человеку: *истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю* (Лк. 23, 43), для ислама представляются непонятными и несправедливыми. С точки зрения мусульманской ло-

⁸⁶ Смирнов А.В. 'Исм. С. 180.

⁸⁷ Хадисы пророка. Перевод и комментарии Иман Валерии Пороховой. Хадис 168 // <http://hadith200.narod.ru/page168.html>

гики покаяния, вследствие отсутствия искупительных дел, основанием для попадания в рай для этого человека могут служить не столько его вера и раскаяние, сколько его страдания. Со слов Убады бин ас-Самита сообщается, что основатель ислама сказал относительно искупления и наказания за совершенный грех: «Если кто-нибудь совершит нечто подобное и будет наказан за это в мире дольнем, (наказание) будет означать, что (этого греха) как бы не было»⁸⁸.

Однако православное понимание чуждо подобно-го формального юрицизма. По словам святителя Иоанна (Максимовича), благоразумный разбойник получает не просто прощение, а райские обители не за понесенное наказание, а за исповедание своей веры в Спасителя, полное раскаяние в своих грехах и преступлениях и за глубокое смирение, — «вот из чего сплелся венец, венчавший главу бывшего разбойника, как победителя и подвижника, вот из чего сковался ключ, отворивший ему двери рая!»⁸⁹. В подтверждение именно такого понимания покаяния можно привести слова преподобного Иоанна Лествичника (VII в.): «Бог судит о покаянии не по мере трудов, а по мере смирения»⁹⁰.

Еще одним отличием между православным пониманием покаяния и мусульманским является своего рода возможность

⁸⁸ *ан-Навави*. Сады праведных. С. 33.

⁸⁹ *Иоанн Шанхайский, свт.* За что был помилован благоразумный разбойник? // http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/iz_propovedey_ioanna_shanhaiskogo_08-all.shtml. Похожую мысль высказывает и свт. Иоанн Златоуст (см.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. М., 1994. Т. 2. Кн. 1. С. 445–448). «Он не осмелился сказать прежде: „Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!“, — чем сложил чрез исповедание тяжесть грехов. Видишь, что значит исповедание? **Исповедал — и отверз (себе) рай**; исповедал — и получил столь великое дерзновение, что просит царства после разбоя» (Там же. С. 448).

⁹⁰ *Иоанн Лествичник, прп.* Указ. соч. С. 197 (Слово 26, 122).

частичного, поэтапного, а не всецелого покаяния для мусульманина: «Покаяние следует приносить за все грехи без исключения. Если же человек **покается только за часть их**, то покаяние его, по мнению придерживающихся Сунны, может считаться правильным, но он должен будет принести покаяние и за все остальное...»⁹¹. Но при этом теряется весь смысл покаяния, частично бороться с опасной духовной болезнью невозможно. Преподобный Ефрем Сирийский (†373) представляет грех именно как тяжелый недуг, а покаяние как исцеление от него, поэтому частичное исцеление от греха не приведет к полному духовному выздоровлению человека. По словам этого древнего подвижника, «кто в надежде на покаяние пребывает во грехе, тому нет покаяния»⁹².

Также православные христиане не могут согласиться и с достаточно легким отношением в исламе к нарушению религиозных норм и даже отречению от веры, если это сделано под угрозой насилия. «Гнев Аллаха падет на тех, кто отрекся от Аллаха после того, как уверовал, — **не на тех, кто был принужден к этому, тогда как в его сердце покоилась твердая вера**, а на тех, кто сам раскрыл грудь для неверия. Им уготованы великие мучения» (К.16:106) (см. также о пищевых запретах: К.6:119) (Кулиев)⁹³. Исламское предание вполне соглашается с таким суждением. По словам Мухаммада, «Всевышний простил последователям моим совершенное по ошибке [непреднамеренно], а также совершенное

⁹¹ *ан-Навави*. Сады праведных. С. 20–21.

⁹² *Ефрем Сирийский, прп.* Алфавит духовный. М., 2010. С. 314.

⁹³ На основании этих слов Корана, в шиитском исламе ради личной безопасности и во имя интересов общины мусульманин обязан прибегнуть к «благоразумному утаиванию веры», что обозначается термином ат-такыйя. В суннитском исламе некоторые богословы не придавали этому принципу обязательного значения, но считали его допустимым в случае смертельной опасности мусульманину (см.: *Прозоров С.М.* ат-Такыйя // *Ислам: Энциклопедический словарь*. С. 221).

по забывчивости и под принуждением»⁹⁴. Во всем этом видится характерная для исламской нравственности связь намерения с действием.

Однако при таком формальном подходе внутренний мир человека, подлинные мотивы его нравственной жизни попросту не учитываются. В данном случае христианство предстает как более мужественная и серьезная религиозная система. Православная Церковь никогда не принимала без покаяния отпавших от веры, не только тех, кто отрекся под угрозой мучений или смерти, но даже тех, кто не выдержал пытки палачей-мучителей. Священномученик Киприан Карфагенский (†258) пишет в одном из своих сочинений о тех, которые отреклись от Христа под пытками: «Да разве может ссылаться на истязания тот, над кем одержали верх истязатели?»⁹⁵. Об этом же говорят и канонические правила Церкви — 13 правил святителя Петра Александрийского (†311), 4, 5, 6 и 8-е правила Анкирского собора (314) и др.⁹⁶

Из всего сказанного видно, что для ислама характерно юридическое, внешне выражаемое понимание покаяния, которое мало затрагивает внутренние чувства кающегося грешника. Если человек, совершивший грех, не может принести удовлетворение за грех, если у него нет ни времени, ни сил, ни средств возместить убыток от греха или загладить грех противоположным деянием, то, соответственно, его покаяние не может быть принято Аллахом. Грех с точки зрения шариата — это более юридическое и социальное явление, нежели духовное. В исламе понятие покаяния, можно сказать, находится в тесной юридической

⁹⁴ Цит. по: *Аляутдинов Ш.* Грехи и покаяние // <http://umma.ru/khadisy/7247-grekhi#aa18>

⁹⁵ *Киприан Карфагенский, свщмч.* Книга о падших // *Отцы и учителя Церкви III века. Антология: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 284.*

⁹⁶ См.: *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т. Т. 2. С. 7–11, 340–351.

связи с понятием искупления за грех. Если человек, совершивший грех, понесет предусмотренное за него наказание по шариату, то он тем самым искупает его и избегнет его на суде Аллаха. Сам факт наказания за совершенный грех уже считается искуплением его и не влияет на вечную участь грешника.

Естественно, что при этом ислам не учитывает, что грех есть лишь внешнее проявление греховной страсти. По словам преподобного Исаака Сирина, «совершение греха не бывает без содействия страстей»⁹⁷. Поэтому никакое внешнее наказание, неприятность или злострадания не могут исцелить от причины греха — страсти⁹⁸, а наличия в человеке даже одной страсти, как пишет преподобный Симеон Новый Богослов, «достаточно, чтобы ввергнуть нас во ад»⁹⁹.

В этом отношении ислам не может сравниться с православным христианским учением, а в некоторых своих положениях, в частности в вопросе воздаяния за грех и проявления милости, не дотягивает и до ветхозаветной нравственности.

Из рассмотрения некоторых аспектов исламской нравственности можно заметить одну главную черту, характерную для всего ислама в целом. Мусульманское богословие исходит из совершенно иной антропологической модели в отношении человека. Ислам не выдвигает на первый план личностный аспект в нравственных и даже религиозных отношениях человека с Богом, а выдвигает на его место аспект социальный. Поэтому внутренний мир, мир помыслов, страстей, духовной борьбы с ними не является приоритетным, глубокие личностные отношения с Аллахом невозможны, их место занимает правильное, согласное с шариатом исполнение религиозно-правовых обязанностей мусульманина.

⁹⁷ *Исаак Сирин, прп.* Указ. соч. С. 411 (Слово 85).

⁹⁸ См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Указ. соч. Т. 1. С. 150 (Слово 16, 2).

⁹⁹ Там же. Т. 2. С. 169.

Другой заметной особенностью нравственного учения в исламе, связанной с предыдущей чертой, является формальный юридизм в этике. Будь то исполнение религиозных обязанностей либо оценка тех или иных поступков мусульманина, везде внимание обращается в первую очередь на совершенное действие и связанное с ним намерение. Вопрос о том, что стоит за намерением, какие причины его вызвали, мир чувств и помыслов человека, внутренние переживания, борения и раскаяние человека — все это мало интересует исламскую этику и не учитывается ей.

Всякое греховное с точки зрения ислама действие требует своего искупления и удовлетворения Божественной и человеческой справедливости. Слова Апостола Иакова о том, что *милость превозносится над судом* (Иак. 2, 13), не вписываются в исламскую религиозно-правовую систему. Достаточно сказать, что самым страшным наказанием в Православии является отлучение от Церкви, но при этом — до возможного покаяния и обращения грешника, а в исламе самое страшное наказание (*хадд*) — смерть грешника вне зависимости от его раскаяния, если он виновен.

Милость Аллаха в отношении мусульман может заключаться лишь в том, что, благодаря заступничеству основателя ислама Мухаммада за своих последователей на последнем суде (учение о *шафаа*), всякий грех мусульманина будет прощен, кроме перехода в иную веру (см., напр.: Бухари 2133)¹⁰⁰. Исламские богословы-сунниты утверждают, что грешные мусульмане «будут искупать свои грехи в Аду, после чего Аллах простит их и введет в Рай. Это подтверждается и многими достоверными хадисами»¹⁰¹.

Кроме того, что и здесь заметен упомянутый выше юридизм в отношениях между Аллахом и человеком, подобные

¹⁰⁰ Сахих аль-Бухари. С. 835–837.

¹⁰¹ Коран. Перевод смыслов и комментарии Кулиева Э.Р. М.: Умма, 2003. С. 631–632 (коммент. 156. к Суре «Ан-Ниса» 4:48).

представления обесценивают нравственную жизнь в исламе, делают ее менее напряженной и ответственной, по сравнению с тем, что мы находим в православном христианстве¹⁰².

Вне нашего рассмотрения остались некоторые вопросы, связанные с прощением грехов в исламе, которые можно было бы отнести к ритуально-аскетической практике в исламе, и то, что следовало бы назвать учением о добродетелях, однако размеры статьи не позволяют сделать этого в достаточно краткой форме. Вопрос этот требует еще дополнительного исследования, однако уже из представленного сравнения некоторых положений в нравственном учении Православия и ислама можно заметить существенную разницу между ними и сделать вывод о том, что претензии ислама на совершенство в этой области не имеют оснований.

¹⁰² См., напр., у Иустина Философа († ок. 166): «...те, которые живут неправедно и не раскаиваются, мы верим, что они будут мучиться в вечном огне» (*Иустин Философ, мч.* Апология 1 // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 293).



Раздел II

Библеистика

Признаки Второго Пришествия Христова по Посланиям апостола Павла

Введение

Одним из наиболее интересных и обсуждаемых разделов христианской догматики является учение о конце света. Данная тема может быть обозначена двумя синонимичными терминами: апокалиптика и эсхатология. Второе понятие является более традиционным для богословской науки. Дословно оно переводится как «учение о конце» (подразумевается конец света). Слово «апокалиптика» скорее применимо для обозначения жанра иудейской литературы времен Господа Иисуса Христа, «когда апокалиптические ожидания были напряжены до предела»¹.

Эсхатологическими настроениями пронизан весь Новый Завет. Слова, которыми он заканчивается, звучат так: *ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!* (Откр. 22, 20). Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) говорит, что в новозаветной библеистике «рассматриваются два типа эсхатологических утверждений: так называемая “футуристическая эсхатология” (эсхатология будущего), связанная с апокалиптическими ожиданиями, и “реализованная эсхатология”, утверждающая, что с Иисусом Христом уже пришло Царствие Божие»².

¹ Сорокин А., *прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2012. С. 172.

² Ианнуарий (Ивлиев), *архим.* Евангельская эсхатология / http://azbyka.ru/ivliev/evangeliskaya_eshatologiya-all.shtml

Актуальность данной темы обусловлена повышенным интересом общества к вопросу о конце света. В современном мире все чаще возникают ошибочные предположения о времени и обстоятельствах этого события. Для верующего человека критерием истины как по данному вопросу, так и по многим другим является Священное Писание.

Апостол Павел является одним из первых христианских богословов. Его Послания — это вероучительные трактаты, раскрывающие суть христианства. Появлялись они благодаря желанию святого апостола вразумить свою паству, показать им истину, отвратить от пагубных лжеучений. Недоумения ранних христиан свойственны и современным людям. Апостол язычников дает ответ на вопросы, актуальные и поныне. Этим объясняется особый интерес к его трудам.

На вопрос апостолов о времени Второго Своего Пришествия Христос Спаситель отвечает, что о том дне и часе не знает никто, кроме Бога Отца (см.: Мф. 24, 36). В то же время Господь указывает на признаки этого пришествия: *мерзость запустения*, слухи о войнах, голод, моры, землетрясения, гонение на христиан вплоть до убийства, охлаждение любви во многих, и самый выдающийся признак — пришествие *лжехристов и лжепророков* (ср.: Мф. 24, 4–24). Тема пришествия лжехристов, а точнее, антихриста звучит лейтмотивом в эсхатологии апостола Павла. Кроме этого, основного, признака скорого конца света, святой апостол говорит о ряде других.

Обращение Израиля

Тема обращения Израиля к Иисусу Христу занимает с 9-й по 11-ю главы Послания к Римлянам. Послание само по себе очень трудное; оно выделяется среди других тем, что не посвящено строго определенной проблеме, но является

изложением богословских взглядов святого апостола³. Наверное, именно поэтому, обращаясь к христианам по большей части из язычников, апостол Павел так много говорит о судьбах родного ему народа. Он дает полную догматическую концепцию вместе с историческим экскурсом.

Вопрос об обращении Израиля нельзя рассматривать в отрыве от эсхатологии апостола Павла. Многие экзегеты сходятся во мнении, что обращение Израиля произойдет перед кончиной мира. Но прежде чем говорить об обращении, сначала следует разобрать понятие отпадения.

Уильям Баркли в своих комментариях к Новому Завету говорит, что заблуждение иудеев состояло в их уверенности, что спасения они могут достичь своими силами, могут заслужить спасение, в то время как язычники принимали его как дар⁴. Баркли замечает, что пророки уже говорили это. Апостол Павел ссылается в Послании к Римлянам на пророка Моисея, который о праведности закона говорит: *исполнивший его человек жив будет им* (Рим. 10, 5). «Закон, который, по сути, имел целью Христа и своими обрядовыми предписаниями прообразовал Его и нравственно воспитывал народ для Него, иудеи обратили в самоцель»⁵. По мнению епископа Кассиана (Безобразова), проблема отпадения Израиля в 9-й главе Послания апостола Павла к Римлянам поставлена весьма остро⁶. Святой Павел подмечает особую роль в Домостроительстве Божиим родного ему народа и выражает свое переживание за него. При этом он подразумевает противоречие двух сентенций: отпадение Израиля от Христа, то есть Бога,

³ См.: Уляхин В., *прот.* Священное Писание Нового Завета. Апостол. Ч. I, II. М.: ПСТГУ, 2009. С. 31.

⁴ См.: Баркли У. Толкование Послания к Римлянам. ВСБ, 1980. С. 138.

⁵ Антоний (Паканич), *архиеп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. Киев, 2009. С. 194.

⁶ См.: Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ, 2003. С. 297.

и его преимущества в отношениях с Богом перед другими народами. Епископ Кассиан делает акцент на том, что святой апостол уверенно исповедует Божественность Христа Спасителя, «прямо называет Его Богом»⁷. Более того, апостол Павел, как будто беседуя с воображаемым оппонентом, пытается примирить иудеев с Богом в лице Иисуса Христа, напоминая о происхождении Его из их среды (см.: Рим. 9, 5). Святитель Феофан Затворник, пытаясь наглядно представить состояние автора этих строк, говорит, что тот «жалел, что все это (обетование. — *Авт.*) пропадет даром, не принеся соответственного плода, если иудеи не обратятся ко Христу»⁸.

Ключевым моментом в рассматриваемом вопросе является отречение еврейского народа от своего Мессии. *Да будет распят... — кричали они, — кровь Его на нас и на детях наших* (Мф. 27, 23, 25). Апостол Павел, будучи истинным патриотом, задает справедливый вопрос: *неужели Бог отверг народ Свой?* (Рим. 11, 1). Но тут же дает ответ: *Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал* (Рим. 11, 2). Епископ Кассиан (Безобразов) говорит, что у апостола Павла «нет сомнения и в нерушимости Божественных обетований Израилю, и он открыто высказывает свое убеждение, что иудеи, сравнительно с эллинами, имеют преимущество в наследовании спасения, но и несут сугубую ответственность»⁹. Об этом преимуществе говорит Джон Скотт в своем исследовании Послания к Римлянам: «Почти единодушно признается, что эти три главы (9–11. — *Авт.*) рассматривают отношения между иудеями и язычниками и, в частности, уникальное место первых в плане Бога»¹⁰.

⁷ Там же.

⁸ *Феофан Затворник, свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 574.

⁹ *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 139.

¹⁰ *Стотт Дж.* Послание к Римлянам // <http://www.reformed.org.ua/2/439/Stott>

Тем не менее отпадение произошло. Оно имеет, несомненно, промыслительное значение, что мы и видим в следующих строках: *от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность* (Рим. 11, 11). Этот отрывок, по мнению святителя Иоанна Златоуста, указывает на эсхатологические чаяния автора: «Когда войдет вся полнота язычников, тогда, говорит (апостол), весь Израиль спасется, то есть во время Второго Пришествия и при конце мира»¹¹.

В каком виде произойдет обращение Израиля? Мысль апостола языков об обращении Израиля находит свое подтверждение в словах: *и так весь Израиль спасется* (Рим. 11, 26). «Весь Израиль», как правило, не употребляется для обозначения совокупного и полного числа отдельных израильтян, но означает Израиль как народное целое. Выражение это встречается в Книге Паралипоменон: *Когда царство Ровоама утвердилось, и он сделался силен, тогда он оставил закон Господень, и весь Израиль с ним* (2 Пар. 12, 1). Однако в 12-м стихе этой главы мы читаем: *и не погубил его до конца* (Господь); *притом и в Иудее было нечто доброе* (2 Пар. 12, 12). Автор напоминает, что хотя одни члены народа отпали, но другие остались верными Закону Господню. Следовательно, если ветхозаветный писатель представил Израиль как целый народ, оставивший Бога, то и апостол Павел говорит о целом народе, хотящем обратиться ко Христу.

Эта мысль подтверждается и святыми отцами: «Как во время проповеди апостольской говорили: весь Израиль не верует, разумея большинство; так в последнее время будут говорить: весь Израиль спасся, обратясь к истинной вере, тоже по причине большинства уверовавших», — говорит святитель Феофан Затворник¹².

¹¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в рус. пер. В 12 т. Т. 9. Кн. 1, 2. М., 2003. С. 736.

¹² *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 579.

Израилем на языке Священного Писания часто называется общество верующих в Бога, то есть правоверных христиан, а не только представители определенной национальности. «Спасаемые всегда суть избранные, из язычников ли то или из иудеев, а не все из того или другого рода людей»¹³, — поясняет святитель Феофан, продолжая объяснение понятия «весь Израиль». Однако в следующих стихах апостол Павел, обращаясь к римским христианам, говорит: *Как и вы некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы, по непослушанию их, так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы* (Рим. 11, 30–31). Из этих слов становится очевидным, что святой апостол противопоставляет два пути: спасения Израиля и спасения язычников.

Для апостола Павла немалый интерес представляет тема исполнения завета Израиля с Богом со стороны Бога. Святой апостол недоумевает — как возможно, чтобы народ Божий стал отвергнутым?! Он доказывает, что это невозможно, для чего использует литературный прием — утопию, говоря о своем желании *быть отлученным от Христа* (Рим. 9, 3). Епископ Кассиан (Безобразов) говорит, что святой апостол ставит проблему своего земного отечества во всей остроте, в связи с чем «выражает готовность быть отлученным от Христа за братьев своих, сродников по плоти»¹⁴. «Отлученным» здесь имеется в виду «не от любви Христовой (да не будет этого, потому что он и делал это из любви ко Христу), но от блаженства и славы»¹⁵, — говорит святитель Иоанн Златоуст. И далее продолжает: «Итак, говорит (апостол), хотя и несправедливо это мнение, но чтобы не говорили этого о моем

¹³ Там же.

¹⁴ Кассиан (Безобразов), еп. Указ. соч. С. 137.

¹⁵ Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. Т. 9. Кн. 1, 2. С. 692.

Владыке, я с удовольствием лишился бы царства и неизреченной той славы и потерпел бы все бедствия, считая величайшим из всех для себя утешением в скорбях не слышать более хулы на возлюбленного моего»¹⁶. Интересно, что «выражая свою готовность быть отлученным от Христа ради иудеев, апостол Павел пользуется оборотом, который служит для передачи неисполнимого пожелания: он знает, что его желание не претворится в дело, — знает потому, что никто и ничто не может отлучить его от Христа»¹⁷. Греческое слово «анафема», которое переводится в нашей Библии как «отлучение» (в данном случае «быть отлученным»), имеет двоякий смысл. Об этом говорит святитель Феофан Затворник: «...посвященное Богу именуется анафема, и чуждое сего имеет то же наименование... Отлученный от Христа не имеет уже части со Христом, лишается наследия Его — Царства Небесного, и часть его с осужденными... Не одна естественная любовь к роду своему располагала апостола предложить такую жертву за спасение его; но паче промыслительные о нем распоряжения, Богом излитые на них щедроты и благодеяния»¹⁸.

Исходя из сказанного, можно заключить, что одним из признаков конца света будет обращение к Богу еврейского народа, то есть принятие Израилем христианства. Сложно себе представить такой процесс в наше время, чтобы целое государство обратилось в христианство. Но в отношении иудеев можно это предположить. Во-первых, многие представители данного народа живут в рассеянии по всему миру. Во-вторых, в Книге Откровение говорится, что в последние дни Иерусалим будет попираем язычниками в течение сорока двух месяцев (см.: Откр. 11, 2), следовательно, этот город не будет к тому времени центром

¹⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 215.

¹⁷ *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 137.

¹⁸ *Феофан Затворник, свт.* Указ соч. С. 567–574.

национального еврейского государства. Поэтому обращение Израиля может произойти незаметно для стороннего наблюдателя. Но священномученик Ипполит Римский высказывает иную мысль, касаясь, правда, темы действий антихриста после его появления на исторической сцене. Дореволюционный исследователь священник Владимир Страхов предлагает свой, по-видимому, перевод трактата священномученика Ипполита: «Антихрист, возвысившись над всеми царями и над всяким богом, построит город Иерусалим и восстановит разрушенный храм, всю страну и пределы ее возвратит иудеям»¹⁹.

Касаясь темы эсхатологии в Послании к Римлянам, нельзя обойти вниманием слова апостола Павла: *тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих* (Рим. 8, 19). Отечественный исследователь Николай Иванович Виноградов так рассуждает об этом отрывке: «Место из Послания к Римлянам, в котором апостол языков говорит об ожидании твари, замечательно в том отношении, что оно подтверждает... мысли об отношении всего мира к верующему человечеству и о тесной связи судьбы первого с судьбой последнего»²⁰. Ориген в своих комментариях к данному Посланию говорит: «Апостол, желая показать, какова и сколь велика слава, которой предстоит открыться... утверждает, что и творение... тоже имеет некое упование и лелеет надежду на то время, когда откроется слава сынов Божиих; то есть когда откроется уготованное тем, кто заслужит быть детьми Божиими»²¹. О понятии сыновства по отношению к Богу Виноградов продолжает: «Христос

¹⁹ *Страхов В.Н., свящ.* Эсхатологическое учение второй главы второго Послания св. апостола Павла к Фессалоникийцам // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 3. С. 536–537.

²⁰ *Виноградов Н.И.* О конечных судьбах мира и человека. М., 1889. С. 12–13.

²¹ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 6. Тверь, 2003. С. 337.

Спаситель Своими крестными заслугами усвоил право сыновства Божия всем людям»²².

Термин, который в нашем тексте переведен как «ожидание», в оригинале означает «сильное, напряженное ожидание, все более и более возрастающее в своей степени и проникающее все существо предмета или лица ожидающего, в настоящем случае — твари»²³.

Таким образом, ожидание *откровения сынов Божиих* (Рим. 8, 19) представляет собой эсхатологическое чаяние. «Ожидание творения — это, с одной стороны, ожидание Адама и Евы, а с другой стороны — ожидание ангелов и стихий, то есть неба, земли, солнца, луны и звезд. В этом же месте апостол называет творением Адама и Еву, ожидающих воздаяния в Судный день»²⁴.

Николай Иванович Виноградов подводит краткий итог и объединяет тему проповеди Евангелия с темой обращения Израиля: «Не отдельные неделимые личности из каждого народа, до которого донесется слово Евангелия, а народы как народы в целом своем составе в слух уха примут проповедь о Христе, — вот общий и главный взгляд апостола языков на обращение всех народов к вере во Христа и прежде всего на факт обращения народа обетования, то есть Израиля»²⁵.

Таким образом, скорбь апостола Павла о судьбе своего народа, отраженная в Послании к Римлянам, представляет собой его личное эмоциональное переживание. Учитывая ревностный дух его апостольского служения, а также тот факт, что Послание адресовано христианам из язычников, можно сказать, что апостол ставит проблему отпадения Израиля не как самоценную, но в контексте всей его сотериологии и эсхатологии. В пользу такого взгляда говорят слова,

²² Виноградов Н.И. Указ. соч. С. 14.

²³ Там же.

²⁴ Библейские комментарии отцов Церкви... Т. 6. С. 337.

²⁵ Виноградов Н.И. Указ. соч. С. 43.

произнесенные Самим Спасителем: *и не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму* (Мф. 3, 9). В то же время такая постановка вопроса не отрицает возможности покаяния и обращения Израиля. О пришествии антихриста как о признаке непосредственной близости конца времен пойдет речь далее.

Понятие об «Удерживающем»

Наиболее ярким признаком последних времен, по апостолу Павлу, является пришествие антихриста. Приставка «анти» с греческого переводится как «против» и «вместо». В этих обоих значениях образ антихриста фигурирует в Посланиях святого апостола. Подробнее теме антихриста в представлении апостола Павла будет посвящена следующая глава. В настоящем разделе речь пойдет о понятии «удерживающий».

Во Втором Послании к Фессалоникийцам апостол Павел пишет: *И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему (антихристу) в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только [не совершится] до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь* (2 Фес. 2, 6–7).

Существует несколько версий толкования данного отрывка. Сторонники одной версии, например Севериан Габальский²⁶, считают, что удерживающим является Святой Дух. По другой версии, это Римская империя. Святитель Иоанн Златоуст и Тертуллиан придерживаются второй точки зрения. Тертуллиан говорит: «Нам известно, что конец мира... отлагается по причине существования Римской империи»²⁷. Святитель Иоанн Златоуст дает более подробное объяснение: «Что же такое “не допускает открыться ему” то есть “препятствующее”? Одни говорят, что это благодать

²⁶ См.: Библейские комментарии отцов Церкви... Т. 9. С.152–153

²⁷ Там же. С. 152.

Святого Духа, а другие — Римское государство; с этими последними я больше согласен... Потому что если бы (апостол) хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом неявно, но (сказал бы) определенно, что теперь препятствует ему явиться благодать Святого Духа, т.е. (чрезвычайные) дарования»²⁸. Далее святитель Иоанн объясняет, что апостол Павел не называет прямо удерживающего Римским государством по причине осторожности, чтобы не вызвать излишней вражды в отношении себя.

Римской империи уже давно не существует, но мы все еще чаем Второго Пришествия. Это недоумение разрешает профессор Виноградов. Перед тем как перейти к основному вопросу, Николай Иванович поясняет, каким образом политическая власть способна удержать «потоки нравственного зла»²⁹ в лице антихриста. Он говорит, что «законная политическая сила есть... сила внутренняя, нравственно-юридическая, поддерживающая в человеческом обществе... законный порядок и отношения, предохраняющая общество от всяких уклонений от нормы закона»³⁰. Для святителя Иоанна Златоуста, по мнению Виноградова, Римское государство являлось образцом этой нравственно-юридической силы. Далее профессор рассуждает: «...апостол Павел... разумел под “удерживающим” антихриста государство вообще, в коллективном смысле, как начало выражающее и охраняющее нравственный и правовой порядок человеческого общества... Ибо с этой именно точки зрения на государство апостол придавал ему высокую цену и значение, заповедовал благоговейно, неукоснительно выражать молитвенные чувства к Богу за верховного главу и представителя государства...»³¹.

²⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. Т. 11. Кн. 1, 2. М., 2004. С. 597.

²⁹ *Виноградов Н.И.* Указ. соч. С. 139.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

Рассмотренные версии наиболее популярны и традиционны. Но есть другие мнения по данному вопросу. Джон Стотт предлагает помимо двух указанных третью версию: «...в качестве удерживающего момента имеется в виду Павел и его проповедь Евангелия. Один или двое из ранних отцов Церкви придерживались такого мнения, а Кальвин писал: “Павел заявил, что свет благовестия должен сначала распространиться по всему миру...”. “Сдерживание” в этом случае — это необходимая “отсрочка” до тех пор, пока весь мир не услышит Благоую Весть. Оскар Кульман подхватил и развил эту тему, подчеркивая уникальную роль Павла как апостола язычников»³². Очевидно, один из учителей Церкви, который придерживался подобного мнения, — блаженный Феодорит Кирский, который говорит: «Поскольку божественный апостол знал сказанное Господом, что Евангелие должно быть проповедано всем народам, и *тогда придет конец* (Мф. 24, 14), но видел также, что преобладает еще служение идолам, то, следуя учению Владыки, сказал, что прежде сокрушится держава суеверия и повсюду воссияет спасительная проповедь, и тогда явится противник истины...»³³. Рассуждая по данному вопросу, Стотт приводит слова блаженного Августина: «Честно признаюсь, я не знаю, что он (апостол) имеет в виду»³⁴, указывая на трудность толкования Писания.

О мнении русских экзегетов по данному вопросу говорит архиепископ Аверкий (Таушев): «Наши русские толковники, основываясь на том, что святые отцы под “удерживающим” понимали Римское царство, считают, что, поскольку Римское царство прекратило свое существование, теперь надо понимать под этим царскую власть вообще,

³² Стотт Дж. Второе Послание к Фессалоникийцам // <http://www.evangelie.ru/forum/t21400.html>

³³ Библейские комментарии отцов Церкви... Т. 9. С. 153.

³⁴ Цит. по: Стотт Дж. Второе Послание к Фессалоникийцам.

а в частности и в особенности русского царя как православно-христианского государя, единственного покровителя и защитника во всем мире веры и Церкви Православной»³⁵. Архиепископ Аверкий подтверждает свою точку зрения цитатами из трудов святителя Феофана Затворника и праведного Иоанна Кронштадтского³⁶.

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) предлагает другое объяснение понятию «удерживающий». Он говорит, что удерживающим является Бог, подтверждая свои слова сведениями из Книги Апокалипсис. «Бог считает, что человечество не кается, несмотря на все эти казни, которые на него обрушиваются... Покаяние происходит, но покаяние не в результате казней, а в результате совершенно иных действий, но об этом надо говорить, разбирая собственно Книгу Апокалипсиса. Сейчас скажу только, что суд окончательный и день Господень наступает только после излияния еще семи чаш гнева... И здесь в числе семь сливаются как бы и седьмая печать, и седьмая труба, и седьмая чаша, то есть семь дает конец всему»³⁷. За всем этим стоит Бог, по мнению архимандрита Ианнуария. Сам Господь ожидает, что люди покаются, поэтому Он предоставляет время, «оттягивает конец. Обо всем этом, собственно, и говорят эти ряды: семь, семь и окончательное семь. Удерживающий — это Бог, Владыка всех времен и сроков», — говорит отец Ианнуарий и приходит к выводу, что называть удерживающим человеческую власть ошибочно³⁸. Довольно убедительно звучат слова современного христианского ученого, протоиерея Александра Сорокина. Он как бы продолжает мысль архимандрита Иан-

³⁵ *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2010. С. 678.

³⁶ См.: Там же. С. 678–679.

³⁷ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы по Посланиям апостола Павла. Второе Послание к Фессалоникийцам // <http://predanie.ru/audio/lekcii/arhimandrit-iannuarij-ivliev/#besedy-po-poslaniyam-apostola-pavla>

³⁸ См.: Там же.

нуария: под «удерживающим... подразумевается невидимое вмешательство Бога или, скорее всего, христианская проповедь, которая, собственно, и является наиболее действенным сопротивлением окончательному торжеству беззакония»³⁹.

Несмотря на то что появление антихриста — главный признак конца времен, фигура «удерживающего» по-прежнему остается одной из наиболее противоречивых и мало понятных⁴⁰. Но при всем многообразии мнений общим выводом могут послужить слова из Женевской Библии: «При любом толковании, однако, за тем, что удерживает человека греха, очевидна Божественная воля»⁴¹. Божественное мироправление остается таинственным и непостижимым человеческому разуму, поэтому утверждать конкретный образ исполнения на деле пророческих слов не имеет смысла. Важно то, что удерживающий фактор входит в Божественный замысел о мире и что этот фактор сохраняет свою сдерживающую силу на сегодняшний день. Стоит принимать во внимание совокупность мнений толкователей и соотносить их с событиями окружающей действительности, чтобы не впасть в заблуждение.

Апостасия, или всеобщее отступление, в понимании святого апостола Павла

О всеобщем отступлении, или апостасии, говорится во Втором Послании к Фессалоникийцам, во 2-й главе.

Некоторые представители тогда еще молодой Солунской Церкви стали думать, что Второе Пришествие уже произошло. (Сейчас некоторые фанатично настроенные православные люди тоже думают, что конец света уже пришел.) Эти настроения вызывали смущение в обществе верующих

³⁹ Сорокин А., *прот.* Указ. соч. С. 174.

⁴⁰ См.: Там же. С. 173.

⁴¹ Новая Женевская учебная Библия. Синаодальный перевод. Hanssler-Verlag, 1998. С. 1671.

фессалоникийцев. Они переставали заниматься житейскими делами⁴².

В первых двух стихах апостол Павел призывает христиан *не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов* (2 Фес. 2, 2). Из этих слов становится очевидным, что «некоторые злонамеренные люди... утверждали, что суд и Пришествие Христово приближаются, дабы, таким образом, на Самого Христа возвести, впоследствии, обвинение в обмане и, доказав, что в будущем нет ни суда, ни наказания для творящих зло, одних сделать более дерзкими, а других повергнуть в уныние. И, что хуже всего, одни из них передавали слова, якобы сказанные по этому поводу апостолом, а другие выдумывали даже подложные послания, якобы им написанные»⁴³.

Далее апостол Павел говорит о признаках конца света: *[ибо день тот не] [придет], доколе не придет прежде отступление* (2 Фес. 2, 3). Словом «отступление» переводится на русский язык греческое — «апостасия». Данный термин впервые используется в Маккавейских книгах Библии. События, описанные в них, относятся ко времени владычества эллинистического царя Антиоха Епифана над Сирией и Иудеей. Он запомнился иудеям с отрицательной стороны. Антиох Епифан провел языческую реформу, в результате которой произошло восстание. По сути, это «был настоящий террор»⁴⁴. В таких суровых испытаниях не все смогли проявить себя стойко, как герои. Бывали случаи отступления. «Вот именно это отступление, апостасия, и вошло с тех пор

⁴² См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы по Посланиям апостола Павла... // <http://predanie.ru/audio/lekcii/arhimandrit-iannuarij-ivliev/#besedy-po-poslaniyam-apostola-pavla>

⁴³ *Олесницкий А.* Указ. соч. С. 185.

⁴⁴ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы по Посланиям апостола Павла... // <http://predanie.ru/audio/lekcii/arhimandrit-iannuarij-ivliev/#besedy-po-poslaniyam-apostola-pavla>

в апокалиптический язык как один из признаков страшных времен, предшествующих, возможно, наступлению конца света»⁴⁵.

Что означает термин «отступление», по мысли святых отцов?

Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Отступлением он (апостол) называет самого антихриста, так как он имеет погубить многих и привести к отступлению»⁴⁶. Несколько иначе рассуждает святитель Кирилл Иерусалимский: «Прежде были явные еретики, а ныне Церковь наполнена скрытыми еретиками. Отступили люди от истины, прельщенные слухом. Слово, лестное для самолюбия, — и все слушают с удовольствием. Слово об обращении — и все отвращаются. Большая часть отступила от правильных понятий, и удобнее избирают злое, нежели соглашаются на доброе. Вот то *отступление* (2 Фес. 2, 3), после которого надо ждать врага. И уже начал он отчасти посылать своих предшественников, чтобы приготовлен был ему путь для ловли»⁴⁷. То есть, будет происходить разложение изнутри. Производиться оно будет многими антихристами, предшественниками антихриста.

Западный исследователь Джон Макрей говорит: «Павел уверяет фессалоникийцев, что Пришествие нашего Господа Иисуса Христа обязательно случится (2 Фес. 2, 1), но не раньше отступления, когда *откроется человек греха, сын погибели* (2 Фес. 2, 3, 7–9). Тайна беззакония, как Павел называет ее в седьмом стихе, уже была в действии, когда он писал Послание, но некто ее сдерживал, пока не откроется беззаконник и не будет уничтожен Господом Иисусом»⁴⁸. Этот «некто» привлекал к себе внимание исследователей Священного Писания разных эпох. Существует много точек

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. Т. 11. Кн. 1, 2. С. 592.

⁴⁷ *Кирилл Иерусалимский, свт.* Огласительные слова для просвещаемых // Библейские комментарии отцов Церкви... Т. 9. С. 150–151.

⁴⁸ *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла. Черкассы, 2009. С. 489.

зрения о том, кого здесь подразумевает святой апостол. Единой концепции по данному вопросу нет. «Предполагалось все и вся — от Римской империи и римского императора до античных и современных политических и религиозных лидеров. Очевидно только то, что земля все еще населена, живет и ожидает Пришествия Христа»⁴⁹.

Следует обратить внимание на параллельные места. Например: *Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры* (1 Тим. 4, 1). Или: *помните предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа. Они говорили вам, что в последнее время появятся ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям. Это люди, отделяющие себя от единства веры* (Иуд. 1, 17–19). И наконец: *и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладее любовь* (Мф. 24, 11–12).

По мнению святителя Феофана Затворника, в последние времена религиозно-нравственное состояние общества будет очень тяжелым. Святое Евангелие будет проповедано во всем мире, «но одна часть пребудет в неверии ему, другая — наибольшая — будет еретичествовать, не Богопреданному учению следуя, а выстраивая себе свою веру, своим измышлениям, хотя на основании слов Писания»⁵⁰. Еретиков будет большинство. Христине будут носить свое высокое звание чисто формально. При этом, считает святитель Феофан, храмы не будут разрушены, но все это будет видимостью, за которой будет скрываться охлаждение веры и массовое отступление от веры. В такой среде появится антихрист и «вырастет в том же духе видимости без существа дела. Потом, отдавшись сатане, явно отступит от веры и, вооруженный его оболъстительными кознями, всех, не содержащих христиан-

⁴⁹ Макрей Дж. Указ соч. С. 489.

⁵⁰ Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 390.

ства в истине, увлечет к явному отступлению от Христа Господа, заставив себя самого почитать за бога... Вот какое, надобно полагать, отступление разумеет апостол»⁵¹.

Таким образом, понятие отступления включает в себя два момента. Первый касается действий антихриста и его соратников. Второй — всех других отступников от веры, прельщенных его делами и словами. «Никто не сомневается, что апостол говорил об антихристе, и говорил, что день суда... не наступит прежде, чем придет тот, кого он называет отступником, разумеется от Господа Бога. Если последнее название вполне применимо ко всем нечестивым, то не тем ли более к нему?.. Поэтому некоторые хотят разуметь в этом месте под антихристом не самого князя, а как бы все тело его, то есть вместе с князем и всю принадлежащую ему массу людей»⁵².

Заключение

Таким образом, наступлению конца будет предшествовать всеобщее отступление. Последнее, в свою очередь, будет вызвано действиями антихриста. Этот человек греха (2 Фес. 2, 3), воплощение зла и беззакония, станет политическим лидером и «духовным» вождем, будет требовать к себе религиозного поклонения. Именно появление антихриста на исторической сцене в представлении святого апостола будет главным признаком скорого конца света.

Святой апостол Павел вводит новое понятие — «удерживающий». Ограничение его действий в мире, можно сказать устранение его из мира, повлечет возникновение антихриста на мировой арене. Личность «удерживающего» вызывала интерес многих исследователей Священного Писания. Единого решения по данному вопросу не было сформулировано, но все без исключения явно или контекстуально говорят

⁵¹ Там же. С. 392.

⁵² Августин Иппонский, блж. О граде Божиим. М., 1994. Т. 4. С. 207.

о том, что «удерживающий» является неотъемлемой частью особого Божественного попечения о мире.

С темой об «удерживающем» тесно связана тема времени появления антихриста, а вслед за ней и тема времени Второго Пришествия Христова. Апостол Павел четко дает понять, что для людей эти вопросы до самого конца останутся без ответа: *О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью* (1 Фес. 5, 1–2). Эти слова, несомненно, указывают на внезапность явления антихриста. С другой стороны, святой апостол Павел дает определенные временные характеристики последних времен. О скором Эсхатоне будут свидетельствовать следующие признаки: обращение Израиля, пришествие антихриста, всеобщее отступление. Причем если под Израилем понимать верующих вообще, то возникает недоразумение, как произойдет всеобщее отступление, которое коснется и верных? Ответ на этот вопрос не является неразрешимым, если учитывать, что среди верующих есть люди искренние и стойкие, а есть те, кто формально исповедует христианство. Для последних свойственно такое понятие, как охлаждение в вере. Именно их, по мнению святителя Феофана, уловит антихрист⁵³. Свои рассуждения о времени дня Господня апостол языков завершает призывом к духовному бодрствованию и трезвению (см.: 1 Фес. 5, 6). Таким образом, он подчеркивает, что жизнь христианина должна проходить под знаком постоянной готовности предстать перед Судом Божиим, в связи с чем знание времени Второго Пришествия может оказаться бесполезным. С другой стороны, обоснованием человеческого неведению служат слова Самого Господа: *О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец*

⁵³ См.: Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. С. 390–392.

Мой один (Мф. 24, 36). Было бы некорректным предполагать, что апостол Павел не знал этого. Напротив, он знал и, скорее всего, озвучивал этот момент в своей проповеди. В пользу такого мнения свидетельствуют его собственные слова, приведенные выше: *О временах же и сроках...* (1 Фес. 5, 1–2).

**Священник Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ,
кандидат богословия, преподаватель СПДС**

ПОНЯТИЕ «НАДЕЖДА» В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА

Учение о христианской надежде, включающей в себя как объект надежды, так и надежду, которая дается этим объектом с начала и до конца, является эсхатологической перспективой — надеждой, смотрящей и двигающей вперед, а поэтому и революционизирующей и преображающей настоящее. Надежда — это не один из элементов христианства, а средоточие христианской веры, в которой как таковой все построено, которое все озаряет в этом мире на заре ожидаемого нового дня. «Ибо христианская вера живет Воскресением распятого Христа»¹ и надеется на обетование Царства Небесного. Апостол Павел прямо называет Иисуса Христа *Богом надежды* (ср.: Рим. 15, 13).

Невозможно говорить о будущем, которого еще нет, и о грядущих событиях, в которых мы еще не участвовали. Форма, в которой православное богословие говорит о Царстве Христовом, не может быть фактическим утверждением, основанным на опыте, а может быть только формой утверждений надежды и обетования для будущего. «Все предикаты Христа не только говорят, кто Он был и кто Он есть, а предполагают утверждения о том, кто Он будет и что надо ожидать от Него. Все они говорят: *Христос в нас, упование славы* (ср.: Кол. 1, 27)»². Так, возвещая будущее о мире как обе-

¹ Гандри Р. Обзор Нового Завета. СПб., 2001. С. 119.

² Глубоковский Н.Н. Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Кн. 2. С. 1164.

тование, они указывают верующим в Него как на надежду и на исключительное будущее мира. Утверждения надежды на обетование предполагают будущее. В обетованиях сокрытые грядущие события уже заявляют о себе и оказывают свое влияние на настоящее через надежду, которую они пробуждают. *Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении* (Рим. 8, 24–25).

Всюду в Новом Завете христианская надежда направлена на то, что еще невидимо, она постоянно надеется вопреки и тем обозначает видимую область настоящего опыта, как еще не преобразенную, проходящую реальность, которую надо оставить позади. Противоречие существующей реальности человека и того мира, к которому приводит человека надежда, является именно тем противоречием, из которого рождается сама эта надежда, — это противоречие между Воскресением и Крестом. Христианская надежда — это надежда на воскресение, и она доказывает свою правду в противоречии будущих перспектив, которые предполагают и гарантируют праведность в противоположность греху, жизнь в противоположность смерти, славу в противоположность страданию, мир в противоположность распрям.

Надежда — существенная характеристика христианской жизни и центральное понятие богословия апостола Павла³. В своих Посланиях, особенно в Послании к Римлянам, апостол Павел исследует основание христианской надежды, объясняя, что означает жить надеждой и что значит христианская надежда для будущего. Обетования Божии постепенно открыли для всех обращающихся ко Христу величие этого будущего, которое будет не реальностью мира сего, а *отечеством лучшим, то есть небесным* (ср.: Евр. 11, 16),

³ См.: Hawthorne G., Martin R. Dictionary of Paul and his Letters. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993. P. 415.

жизнью вечной (ср.: 1 Ин. 2, 25), в которой человек будет *подобен Богу, потому что увидим Его, как Он есть* (ср.: 1 Ин. 3, 2). По слову апостолов, *Господь хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4), *ибо и всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист* (1 Ин. 3, 3).

Упование на Бога и на Его верность, вера в Его обетования дают уверенность *в осуществлении ожидаемого Царства Божия* (ср.: Евр. 11, 1) и возможность предвосхищения его величия. Поэтому верующий и может желать этого будущего Царства, надеяться на него. Ибо участие в этом несомненно грядущем Царстве остается для каждого отдельного человека субъективно проблематичным, так как зависит от верной и терпеливой любви, а это требование для греховной свободы трудноисполнимо. Следовательно, верующий никак не может положиться на свои силы в достижении этого будущего Царства. Он может только надеяться на него в уповании на Бога, в Которого Он верит, ибо только Отец Небесный может дать его свободе способность любить. Только укорененная в вере и уповании надежда может раскрыться будущему и своим динамизмом вдохновлять всю жизнь верующего.

Таким образом, вера и упование, надежда и любовь представляют собой различные стороны сложной, но единой духовной установки. В еврейском языке эти различные понятия часто выражаются словами, происходящими от общих корней. Тем не менее древнееврейские корни «кавах», «ятах» и «батах» выражают преимущественно понятие «надежда». Переводчики ветхозаветных текстов на греческий язык передали их словами *ἐλλίξω, ἐλπίζ, πέποιθα, ὑπομένο*, а латинские — соответственно *spero, confido, sustineo, exprocto*. Триада вера — надежда — любовь отчетливо выявилась только в Новом Завете, а именно в Посланиях апостола Павла (см.: 1 Фес. 1, 3; 1 Кор. 13, 13; Гал. 5, 5).

В Посланиях апостола Павла понятие «надежда» чаще всего выражено словом *ἐλπίς*, которое встречается 25 раз, причем в Послании к Римлянам оно используется 13 раз. Далее следуют Первое Послание к Фессалоникийцам, Послание к Галатам и Послание к Филиппийцам. В так называемых «дефтеропавловых письмах», а именно в Посланиях к Ефесянам, Колоссянам и Титу, это слово встречается реже — 3 раза. Как правило, «надежда» употребляется в значении «спасение в надежде» (см.: Рим. 8, 24; Гал. 5, 5; Кол. 1, 5; Тит. 2, 13). Также надежда имеет смысл «ожидание» (см.: Рим. 4, 18; 1 Кор. 9, 10), причем смысл «ожидание» может быть подразумеваем в Рим 4, 18 (*παρ ἐλπίδα* — «против ожидания»).

В богословии в сотериологическом контексте надежда играет большую роль: надежда возвышает понятие Бога (см.: Рим. 15, 13; 1 Тим. 4, 10; 5, 5; 1 Пет. 1, 13, 21). Если говорить о субъектах надежды, то они представлены как отдельными лицами, так и целыми человеческими группами (Авраам, Симеон, Павел, коринфяне, евреи и язычники, христиане и нехристиане).

В своем единстве надежда на спасение имеет три момента: обетование будущего, доверие к нему как аспект веры и терпеливость его ожидания.

Даже если существительное *ἐλπίς* не содержится в Евангелиях вообще, а глагол *ἐλπίζειν* («надеяться») найден там только пять раз со смыслом «чтобы доверять» (см.: Мф. 12, 21; Ин. 5, 45) или с вполне светским и нерелигиозным смыслом (см.: Лк. 6, 34; 23, 8; 24, 21), идея относительно надежды понимается как доверие Богу, на совершенство и милосердие Коего мы должны полагаться и обещания Коего не могут быть ложными. Подобное всюду предполагается в Новом Завете.

В Синоптических Евангелиях понятие «надежда» передано через смысл «ожидание», которое было возведено словом Господа нашего Иисуса Христа перед лицом победоносного

достижения Царства Божиего. Богословие апостола Павла, которое строится вокруг полюсов восстановления Христова Царства и Пришествия (*παρουσία*) Спасителя, проявляется наиболее полно как разработанное богословие надежды в Первом Послании к Фессалоникийцам, в Послании к Римлянам, в Первом и Втором Посланиях к Коринфянам, в Посланиях к Галатам, к Филиппийцам, к Филимону. Эта линия продолжена с различными дополнительными нюансами в Посланиях к Евреям, Колоссянам, Ефессянам, во Втором Послании к Фессалоникийцам и в Пастырских посланиях. Наконец, хотя также испытывается недостаток слова «надежда», понятие явно передано как «терпеливая выносливость», что поддерживает богословие надежды.

В Послании к Римлянам апостол Павел прямо указывает на сверхъестественный характер надежды, обращенной к Богу: *мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда: ибо если кто видит, то чего ему и надеяться?* (Рим. 8, 24).

Элемент доверия как свойства надежды выделяется апостолом Павлом там, где надежда по своему значению близко стоит к вере: *если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков* (1 Кор. 15, 19; ср.: 2 Кор. 1, 10; 3, 12; Флп. 1, 20).

Тот факт, что верующий направляет свои помышления на то, что вне его, выражается среди прочего в том, что вера есть в то же время надежда. Вера не есть некое замкнутое в себе чувство в душе человека, но направлена в будущее: *праведный верою жив будет* (Гал. 3, 11; Рим. 1, 17). *Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним* (Рим. 6, 8; ср.: 1 Фес. 4, 14). *Потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению* (Рим. 10, 10).

Праведность, будучи целью веры, не есть некое присущее человеку качество, но есть его отношение к Богу. Если она приобрела актуальную направленность, то ее современ-

ность — не временное, то есть преходящее, состояние. Напротив, ее современность эсхатологическая, она всегда стоит перед верующим, уже оправданным, как все еще будущая. Поэтому апостол Павел может написать наряду с обращением к христианам в Рим. 5, 1: *Итак, оправданные верою* — и к Гал. 5, 5: *а мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры*. И поэтому в Рим. 10, 9 праведность корреспондирует со спасением: *Ибо если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься*. Конечно, верующие уже называются *спасаемыми* (см.: 1 Кор. 1, 18; 2 Кор. 2, 15). И все же утверждается: *Ибо мы спасены в надежде* (Рим. 8, 24).

Эта надежда есть свобода и открытость для будущего, ибо верующий в своем послушании Богу всю заботу о самом себе и тем самым о своем будущем предоставил все также Богу. Грех неверия состоит именно в том, что неверие желает жить из самого себя и берет на себя заботу о своем будущем, в безумии полагая, что может им распоряжаться. Естественно, и у неверующего есть какие-то надежды, и *не имеющие надежды* (1 Фес. 4, 13) так или иначе тоже живут надеждами⁴. Но это не истинные надежды, и заботящийся сам о себе человек фактически живет в страхе, замыкаясь от будущего, которое недоступно его распоряжению. Этого страха у верующего больше нет, ибо он в вере удалил от себя всякую заботу о себе самом. Он надеется там, где по человеческим меркам надеяться не на что, по примеру Авраама, который *сверх надежды, поверил с надеждою* (Рим. 4, 18). Так он живет в истинной надежде, которая *не постыжает* (Рим. 5, 5). Она обнаруживает и проявляет себя в терпеливом ожидании (Рим. 8, 25), в *терпении*, для которого характерно *хвалиться скорбями* (ср.: Рим. 5, 3). Верующие — в надежде радостные,

⁴ См.: Лопухин А.В. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Т. X. СПб., 1912. С. 348–349.

в беде стойкие (см.: Рим. 12, 12). Как любовь, так и надежда составляют единство с верою (см.: 1 Кор. 13, 13). Вместе с делом веры и с трудом любви стойкость надежды — *терпение упования* (1 Фес. 1, 3, ср.: 5, 8) составляет единое целое христианского бытия. И когда Павел молится о совершенстве христиан, он молится так: *Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святаго, обогатились надеждою* (Рим. 15, 13).

Терпение как свойство надежды подчеркивается апостолом Павлом там, где надежда выплавляется из скорби, которой апостол «хвалится», зная, что *от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда* (Рим. 5, 3–4). Когда христиане переживают скорби, тогда они в своей личной жизни обнаруживают спасительное терпение, ибо им всегда в тяжелых обстоятельствах помогает Господь (см.: 2 Тим. 1, 8; Евр. 2, 18)⁵. Так как в терпении, совершаемом в христианских условиях, подается всегда вспомоществующая сила Божия, тем самым объясняется христианская выносливость в терпении. Кто терпит, тот не остается в пассивном состоянии, но старается преодолеть все препятствия, которые встречаются ему на пути.

Там, где терпение стоит рядом с надеждой, оно может иметь и самостоятельное значение как качество, способствующее устойчивому сохранению надежды: *чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду* (Рим. 15, 4). В приведенных словах замечательна еще и та особенность, что терпение пополняется для ясности мысли словом «утешение», а оба значения вместе, будучи приложимыми к «надежде», сообщают ей новый оттенок. Укажем еще на один пример: *«терпение упования на Господа нашего Иисуса Христа — такая надежда в Послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 1, 3)»*⁶.

⁵ См.: Гумилевский И., свящ. Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913. С. 162.

⁶ Стотт Дж. Послания к Фессалоникийцам. СПб., 1997. С. 26–28.

«Надежда Церкви — есть надежда, исполненная в вере»⁷. Дарование Святого Духа завершило исполнение обетований (см.: Деян. 2, 33, 39). Поэтому вся сила надежды Церкви сосредотачивается на ожидании возвращения Господа нашего Иисуса Христа (см.: Деян. 1, 11; 3, 20). Называемое *пришествием* (Иак. 5, 8; 1 Фес. 2, 19), *днем Господним, посещением, откровением*, — это будущее представляется совсем близким (см.: Иак. 5, 8; 1 Фес. 4, 13; Евр. 10, 25, 37; 1 Пет. 4, 7), так что даже удивлялись его замедлению (см.: 2 Пет. 3, 8). В действительности оно придет, *как тать ночью* (1 Фес. 5, 1; 2 Пет. 3, 10; Откр. 3, 3; Мф. 24, 36). Эта неопределенность требует бодрствования (см.: 1 Фес. 5, 6; 1 Пет. 5, 8) с непоколебимым терпением в испытаниях и страдании (см.: Иак. 5, 7; 1 Фес. 1, 4; 1 Пет. 1, 5; Лк. 21, 19).

Надежда Церкви радостна (см.: Рим. 12, 12) даже в страдании (см.: 1 Пет. 4, 13; Мф. 5, 11), ибо слава так велика (см.: 2 Кор. 4, 17), что ее отблеск распространяется на настоящее (см.: 1 Пет. 1, 8). Она порождает трезвость (см.: 1 Пет. 4, 7; 1 Фес. 5, 8) и отрешенность (см.: 1 Кор. 7, 29; 1 Пет. 1, 13; Тит. 2, 12): что такое земные блага по сравнению с надеждой стать *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4). Питаемая молитвой и братской любовью в настоящем (см.: 1 Пет. 4, 7; Иак. 5, 8) и в то же время уже утвержденная в мире грядущем (см.: Евр. 6, 18), она одушевляет всю христианскую жизнь.

Надежда, как духовная и нравственная потребность человека полагаться на что-либо лучшее (исполнение своих желаний, чаяний), для крестившегося во Христа становится необходимостью, выраженной в Новом Завете в заповеди совершать молитвы (см.: 1 Фес. 5, 17) *в надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времен* (Тит. 1, 2).

⁷ Словарь библейского богословия / Под ред. К.Л. Дюфура. Пер. с фр. М., 1998. С. 617–619.

Необходимость надежды христианина покоится на самом факте крещения во Христа, совершаемого по вере в Него, что дает возможность сказать, что надежда основывается на вере и без веры она мертва. Необходимость христианской надежды — это следствие устремленности верующей души к Богу: *всё, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков, зная, что в воздаяние от Господа получите наследие* (Кол. **3**, 23–24). *Будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен пред Господом* (1 Кор. **15**, 58). Воистину надежда необходима в деле спасения, поскольку надеющийся уже самым актом надежды очищает себя, готовясь принять обещанное Богом (см.: 1 Ин. **3**, 3). Освящающая благодать, обретенная верой в Господа Иисуса Христа, дает основание христианам хвалиться *надеждою славы Божией. И не сим только, но хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (Рим. **5**, 2–5).

Пребывание в благодати как результат обоживающего действия Святого Духа является основанием достойных, богоугодных поступков и дел. Добродетели, ниспосланные христианину как дары Святого Духа, сообщают природным, естественным добродетелям главный смысл — искание Царства Небесного⁸. Доступ к благодати открывается всякому человеку, крестившемуся во Христа. Через приобщение к смерти Христа крестившийся приобщается и к Его Воскресению, дабы, подобно Его Воскресению *из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни* (Рим. **6**, 4). В крещении христианин обретает благодатное покровительство Господа: *Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью* (Рим. **6**, 14).

⁸ См.: Симон Ф. Психология апостола Павла. М., 1907. С. 81–83.



Раздел III
Богословие

Священник Дионисий КАМЕНЩИКОВ,
преподаватель СПДС

ДВЕ ТЕОРИИ О ЦЕЛИ ХРИСТИАНСКОГО БРАКА

В истории человечества, пожалуй, не было такого периода, который не характеризовался бы социальными, культурными, религиозными изменениями. И нынешнее время не исключение. Сегодня, с одной стороны, наблюдаются те же тенденции к изменению общественных процессов, что и в предыдущие века, с той лишь разницей, что их протекание значительно ускорилось. С другой стороны, если внимательно проанализировать эти тенденции, то можно обнаружить, что существуют социальные процессы, которые характерны именно для нашего времени и в другие эпохи почти не наблюдались. Это прежде всего деградация семьи, деформация этого Божественного установления¹. Брак как основа существования любого социума в настоящее время подвергается колоссальному прессингу: это и до мелочей отработанная юридическая система, способная разрушить любую семью при существовании заказа на бракоразводный процесс, и узаконенные однополые браки, и суррогатное материнство, и те научные прорывы в биологии (в частности, клонирование, ЭКО, манипуляции по смене пола), которые ставят человечество, и в первую очередь семейные отношения, на грань катастрофы. Поэтому, на наш

¹ Мы будем рассматривать брак именно как Божественное установление. По нашему мнению, абсолютно неправильно, когда используется термин «институт брака». Институция – это то, что установлено человеком. Брак установил Бог (см.: Быт. 1-2). И выражение «институт брака» в богословии попросту ненаучно, хотя и нередко употребляется, например в католическом катехизисе.

взгляд, научное осмысление брачных отношений, особенно их духовно-нравственной составляющей, является сегодня приоритетной задачей теологии. Инертность подавляющего большинства населения к процессам деградации семьи объясняется непониманием важности этого Божественного установления для духовно-нравственного здоровья и отдельной личности, и всего государства. Из собственно пастырского опыта могу свидетельствовать, что почти никто из вступающих в брак не понимает его цели, не отдает себе отчета, зачем он это делает. Неудивительно, что в России два из трех заключенных брака, даже благословленных Церковью в Таинстве Венчания, распадаются в первые годы совместной жизни. В лучшем случае люди воспринимают брак как союз для рождения и воспитания детей. Этот взгляд действительно был свойственен западному богословию. Однако православное богословие смотрело на брак гораздо глубже и учило, что христианская семья — это домашняя церковь.

Сравнительному анализу учения о браке в Римско-Католической и Православной Церкви и посвящена данная статья.

Если проанализировать философские и богословские течения за весь период человеческой истории, то можно обнаружить, что встречаются две основные теории в учении о браке. Одну принято называть реалистической, другую — идеалистической.

Реалистическая теория брака

Профессор С. В. Троицкий так объясняет смысл реалистической теории: «Первая (т.е. реалистическая теория.— *Авт.*) смысл брака видит в размножении, в потомстве... Уже самое наименование брака у греков и римлян указывает на эту цель. *Matrimonium*, то есть *matris munus*

(*букв.* обязанность материнства), сущность брака указывает в материнстве»².

Платон в своих «Законах» дает философское осмысление этой идеи и видит в браке как бы продолжение борьбы за существование человека и после смерти и выражает эту мысль в красивом образе факела жизни, который из рук в руки передается одним поколением другому³.

«Брак настолько честен, что он как бы искусственно вводит бессмертие в род человеческий, и благодаря рождению детей поколения остаются обновленными», — говорит византийский законодатель Юстиниан в одном из своих произведений⁴. По большому счету, все крупные древние мыслители видели единственную цель брака в рождении и воспитании детей. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и христианские авторы, многие из которых получили блестящее языческое образование, придерживались аналогичного мнения. Этому влиянию в большей степени подверглись западные богословы.

Например, в трудах блаженного Августина значение женщины умалается, а брак низводится только лишь к деторождению, упрощается. В толковании на Книгу Бытия, говоря о жене как помощнице, он рассматривает цель ее сотворения только в деторождении: «Если не для вспомоществования при рождении детей сотворена жена, то для чего же она сотворена? Если обрабатывать землю, то обрабатывание земли не было еще таким трудом, чтобы нуждаться в помощнике, а если бы это было нужно, то скорее бы дан был мужчина... В интересах сожителства и собеседования гораздо сообразнее было жить вместе друзьям, чем мужчине и женщине»⁵. Как мы видим, блаженный Августин прими-

² *Троицкий С.В.* Христианская философия брака. Клин, 2001. С. 6.

³ См.: *Платон.* О Законах. М.: Книга по Требованию, 2011. С. 44.

⁴ Цит по: *Троицкий С.В.* Указ. соч. С. 7.

⁵ *Августин Иппонский, блж.* Творения. М., 1997. С. 143–144.

тизирует слова Священного Писания. Этот богослов будто забывает, что Ева была сотворена как «альтер эго», как «второе я», как отражение Адама, такая же, как он, по образу и подобию, но совершенно другая, новый человек в иной ипостаси.

Следует отметить, что подобные высказывания о браке не первая крайность блаженного Августина. Вспомним его учение о том, что человек спасается исключительно благодатью Божией, в то время как святые отцы учат, что спасение происходит путем синергии, когда человек изо всех сил борется со своими страстями, то есть прилагает максимум усилий, укрепляемый и озаряемый благодатью Святого Духа. Так что описанная крайность в учении о браке вполне в духе этого богослова.

Тем не менее мысль о том, что брак был установлен лишь для рождения и воспитания детей, прочно укоренилась на Западе. Фома Аквинский прямо пишет, что наиболее существенно в браке, — это потомство. Видит он и другие цели, например преодоление страстности, но все они второстепенны по сравнению с продолжением рода.

«В Священном Писании, — говорит он в своей “Сумме теологии”, — говорится, что жена должна была явиться в помощь мужу. Но здесь разумеется помощь не в другом каком деле, как утверждают некоторые, так как во всяком другом деле муж мог бы получить более сильную помощь от другого мужчины, чем от жены, а помощь в рождении детей»⁶.

Очень интересную мысль, тоже сугубо рационалистического характера, мы находим у учителя Церкви Климента Александрийского. «Ценность семейной жизни в том, — говорит он, — что дает возможность научиться мужчине управлять своим хозяйством»⁷. В этих словах

⁶ *Фома Аквинский*. Сумма теологии. М., 2008. С. 560.

⁷ *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1. Кн. 1–3. СПб., 2003. С.439.

звучит новая мысль: мужчина в браке учится быть хозяином, учится управлять своим именем, а если говорить шире — городом, страной. И это важнейшее качество мужчины воспитывается, вызревает в недрах семьи.

Непререкаемый авторитет этих авторов оказал огромное влияние на официальное учение о цели брака в Католической Церкви.

«*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis*” (“Главная цель брака состоит в рождении и в особенности в воспитании детей”), — читаем мы в новом официальном каноническом сборнике Римской Церкви — *Codex juris canonici* (С. 1013), а современные католические богословы другие цели брака считают лишь следствием этой главной и, в сущности, единственной цели. Главная цель брака, то есть рождение детей, пишет один из них, настолько существенна, что, если она исключена, брак не может осуществиться. Вся моральная преданность супругов есть не что иное, как средство для этой цели. Кроме этой цели могут быть и другие, второстепенные цели: взаимная помощь и избавление от страстности, но и то и другое лишь следствия главной цели брака — деторождения. Тесное единение, которое производит первая и собственная цель брака, имеет своим следствием, что муж и жена должны помогать друг другу и любить друг друга как самих себя»⁸.

Однако справедливости ради следует отметить, что, несмотря на популярность идей о такой упрощенной цели брака в западном богословии, в катехизисе Католической Церкви мы находим более глубокое и мистическое определение брачных отношений. «Благодать, присущая Таинству Брака, предназначена совершенствовать любовь между супругами и укреплять их неразрывное единство. При помощи этой благодати они помогают друг другу освящать себя через супружескую жизнь, а также через принятие и воспитание детей»⁹.

⁸ *Троцкий С.В.* Указ. соч. С. 10-11.

⁹ Катехизис Католической Церкви. М., 1996. С. 386-387.

Катехизис Католической Церкви также говорит о том, что брак возможен и тогда, когда семья не имеет детей. «Супруги, которым Бог не дал детей, могут, тем не менее, вести глубокую супружескую жизнь, с чисто человеческой и христианской точек зрения. Их брак может сиять плодотворностью милосердия, открытости для других людей и жертвенности»¹⁰. То есть деторождение здесь уже не является единственной целью. Возникает определенная неясность и некое противоречие в учении о цели брака внутри самой Католической Церкви. Однако все становится на свои места, если мы скажем, что II Ватиканский Собор пересмотрел многие богословские вопросы, в частности учение о браке. Собор вновь дает семье древнее наименование: домашняя Церковь (*Ecclesia domestica*)¹¹.

Признавая, что брак имеет более глубокую цель, чем рождение детей, Собор в своих постановлениях находится все же под властью описанных выше богословских идей и выдвигает на передний план в браке деторождение. «Брак и супружеская любовь по своей природе предназначены к рождению и воспитанию детей. Вполне очевидно, что дети являются ценнейшим даром брака и в немалой мере способствуют благу самих родителей. Сам Бог, сказавший: *не хорошо быть человеку одному* (Быт. 2, 18) и *Сотворивший вначале мужчину и женщину* (Мф. 19, 4), хотел обеспечить человеку некое особое участие в Своем творческом деле и благословил мужа и жену, говоря: *плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1, 28). Поэтому истинное почитание супружеской любви и весь возникающий из этого уклад семейной жизни направляется к тому, чтобы супруги, не упуская из виду и других целей брака, были готовы решительно содействовать любви Творца и Спасителя, Который через их посредство

¹⁰ Там же. С. 390.

¹¹ См.: Догматическая Конституция о Церкви. *Lumen gentium* (LG 11) // Документы II Ватиканского Собора. М.: Paoline, 2004.

постоянно увеличивает и обогащает Свою семью... Но брак установлен не только ради деторождения: сам характер этого нерасторжимого союза между личностями, а также благо потомства требуют того, чтобы взаимная любовь супругов выражалась, развивалась и созревала в надлежащем порядке. Поэтому даже в том случае, если отсутствует потомство, зачастую столь желанное, брак как тесная связь и общность всей жизни продолжается и сохраняет свою ценность и нерасторжимость»¹².

Исходя из сказанного, можно заключить, что до II Ватиканского Собора в учении Католической Церкви преобладали идеи о том, что основная, а порой и единственная, цель брака — деторождение. Собор предпринял попытку уйти от этой крайности, что ему частично удалось. Однако следует отметить, что постановления Собора находятся в зависимости и под некоторым обаянием реалистической теории брака.

Идеалистическая теория брака

Профессор В. С. Троицкий так объясняет ее смысл: «Наряду с этой реалистической теорией, в истории человеческой мысли столь же устойчива другая, идеалистическая теория, которая видит источник половой жизни, и в частности брака, не в стремлении организмов к сохранению своего существования в роде, а в другом, более высоком стремлении органического мира — стремлении к развитию, совершенствованию, к полноте бытия. Оба эти основные стремления не только не тождественны, но иногда и противоречат друг другу. В борьбе за существование успевают вовсе не более развитые и совершенные организмы, а те, которые лучше приспособлены к окружающей среде. Наиболее примитивные организмы имеют более продолжительное существование в качестве рода»¹³.

¹² Пастырская Конституция о Церкви в современном мире. *Gaudium et spes* (GS 50) // Там же.

¹³ *Троицкий С.В.* Указ. соч. С. 11.

Эта теория прочно утвердилась на православном Востоке. Примечательно, что она получила свое логическое развитие из реалистической теории. Например, в своих ранних творениях святитель Иоанн Златоуст пишет: «Брак дан для деторождения, а еще более для погашения естественного пламени»¹⁴. Однако затем, находясь на пике раскрытия своего богословского таланта, Вселенский учитель так определяет цель брака: «Тот, кто не соединен узамы брака, не представляет собой целого, а лишь половину. Мужчина и женщина не два человека, а один человек»¹⁵. «Свойство любви таково, что любящий и любимый составляют не двух разделенных, а одного какого-то человека»¹⁶. «Сделай твой дом церковью: ты ведь отвечаешь за спасение и детей, и домочадцев...»¹⁷

Говорит великий святитель и об обязанности родителей по отношению к своим детям. В частности, о важности воспитания и о том, какая награда ожидает родителей при правильном образовании собственных детей. Ответственность здесь действительно великая: «Не одно рождение делает отцом, но хорошее образование; не ношение во чреве делает матерью, но доброе воспитание... Если рождаемые тобою дети получают надлежащее воспитание и твоими заботами наставлены будут в добродетели, это будет началом и основанием твоему спасению, и, кроме награды за собственные добрые дела, ты получишь великую награду за их воспитание»¹⁸.

По мысли святителя, за нерадение о воспитании детей родителей ждет большое наказание, а нередко — и вечная погибель. «Нерадение о детях — больший из всех грехов, он приводит к крайнему нечестию. Хотя бы вся наша жизнь

¹⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 1. Кн. 1. М., 2008. С. 47.

¹⁵ Цит по: *Троицкий С.В.* Указ. соч. С. 13.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. [Репринт]. М., 1994. Т. 4. Ч. 2. С. 760.

¹⁸ Там же. Т. 4. С. 781, 783.

была благополучна, мы подвергнемся строгому наказанию, если не радеем о спасении детей»¹⁹.

Преподобный Симеон Новый Богослов соглашается с Иоанном Златоустом, подтверждая эту мысль: «Если родители не оказывают должного попечения о детях, не учат их разуму, не внушают им добрых правил, то души детей будут взысканы от рук их»²⁰.

Святитель Лука Крымский пишет, что в браке человек призван научиться высшей любви, ведущей его к совершенству: «...не плотская любовь должна быть целью брака. В нем мы должны научиться высшей любви: свою жену нужно любить не за плоть, а за ее чистую душу и доброе сердце. У жены есть то, чего нет у мужа; она духовно дополняет его, и наоборот. Потому в отношениях между супругами с огромной силой должны проявляться те особенности духа, ума и сердца, которые свойственны только мужчине и только женщине. Грубость мужского сердца восполняется нежностью и чистотой сердца жены, ибо сердце женщины гораздо тоньше, способнее к духовной любви. А жена... при общении с мужем должна восполнить свой недостаток силы, глубины ума его знаниями, его крепкой волей. Мужчина и женщина должны стать в браке одним телом и одной душой. Из их союза должно родиться нечто высшее, соединив все доброе и великое, что есть в каждом из них. Это ли не обогащение?! Это ли не благодать Божия?! Не в этом ли вся тайна брака, глубочайшее значение брачного союза?»²¹.

Таким образом, сопоставив две эти теории, можно заключить, что Римско-Католическая Церковь опрощает, «заземляет» брак, отводя ему побочное место в деле спасения

¹⁹ *Иоанн Златоуст*. Указ. соч. Т. 1. С. 82–83.

²⁰ *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: В 3 т. М., 1892. Т. 1. С. 93.

²¹ *Лука Крымский, свт.* О семье и воспитании детей. М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 2-3.

человека. Вообще подобный «юридизм», «заземленность» свойственны учению Католической Церкви, в этом легко убедиться, если вспомнить, например, так называемую юридическую теорию искупления Иисусом Христом всего человеческого рода. Величайшая тайна Искупления описывается в ней вульгарными юридическими терминами.

Православное учение о браке намного глубже, мистичней. Браку отводится центральное место в деле спасения человека.

В заключение статьи необходимо сказать об опасности реалистической теории брака. Конечно, давно минули времена, когда богословские споры кипели на городских рынках и площадях, как, например, в Константинополе IV века, где, по свидетельству святителя Григория Богослова, «хочешь узнать цену на хлеб, а они отвечают: “Отец больше Сына”. Справишься, готова ли баня? Говорят: “Сын произошел из не-сущих”»²². Однако по сей день, отдаем ли мы себе в этом отчет или нет, богословие оказывает огромное влияние на жизнь общества, как, впрочем, и различные социальные идеи влияют на богословие.

Теория о том, что брак существует лишь только для рождения детей, является для семьи попросту убийственной, в силу того что на современном этапе развития науки, в частности биологии, для рождения детей союз между мужчиной и женщиной оказывается не нужен. Детей можно родить и не вступая в брачные отношения. Например, можно использовать клонирование, суррогатное материнство или искусственное оплодотворение. То есть если цель брака — деторождение, то можно ее достигнуть не создавая семьи и не претерпевая всех тех сложностей и скорбей, которые неизменно сопутствуют семейной жизни. Таким образом, мы видим, как ложная теория о браке грозит уничтожить

²² Цит. по: *Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Н. Новгород, 2006. С. 217.

сам брак, разрушить семью. Католические богословы, поняв это еще в середине XX века, предприняли попытку устранить искажения в своем учении о браке на II Ватиканском Соборе, что, на наш взгляд, им частично удалось, однако реалистическая теория прочно укоренилась в сознании католической Европы. И подобный взгляд на брачные отношения является, конечно, не единственной, но немаловажной причиной, способствующей развитию современного кризиса семьи в европейских странах. Здесь мы находим подтверждение тому, насколько важна чистота церковного учения в, казалось бы, второстепенных, не имеющих прямого отношения ко спасению вопросах. Практика же свидетельствует о том, что в деле спасения второстепенных вопросов быть не может.

Священник Александр СИРИН,
кандидат богословия, преподаватель СПДС

РАЗВИТИЕ ПРЕДЛОЖЕННОГО АПОСТОЛОМ ПАВЛОМ ОБРАЗА ЦЕРКВИ КАК ТЕЛА ХРИСТОВА В ТРУДАХ А. С. ХОМЯКОВА

*...И все покорил под ноги Его,
и поставил Его выше всего, главою Церкви,
которая есть Тело Его,
полнота Наполняющего все во всем.*
Еф. 1, 22–23

Как указывается в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, слово «Церковь» (наравне со славянскими цкрва, црквь, циркевень, германским Kirche, английским church, шведским, финским, эстонским и др. kirka) произошло от греческого слова κυρκόv, означающего «дом Господень»¹. Поэтому церковью нередко называют здание, храм, в котором верующие собираются для богослужения. Однако в греческом языке понятию, выражаемому словом «Церковь», соответствует также слово εκκλησία, от которого происходят латинское ecclesia, французское église и итальянское chiesa. У древнегреческих писателей-классиков слово εκκλησία, как правило, означает «правильно созванное (в противоположность самовольному и беспорядочному скопищу людей) собрание или общество лиц с определенными правами». В апостольских писаниях Нового Завета под словом «Церковь» означает: а) непоколебимое Божественное учреждение истинного вероучения (см.: 1 Тим. 3, 15; Кол. 1, 24–25); б) местные христианские общины (см.: Деян.

¹ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890. Т. XXXVIII (75). С. 107.

9, 31; 14, 23, 27; 15, 3–4; 20, 28; 1 Пет. 5, 2; Деян. 18, 22; Рим. 16, 16; Гал. 1, 22 и др.) и христианская семья как домашняя церковь (см.: Рим. 16, 4; Флм. 1, 2); в) общество всех христиан (см.: Деян. 2, 47; 5, 11; 15, 22; 1 Кор. 12, 28; Гал. 1, 13; Еф. 5, 23–27 и др.); г) и учреждение, и общество христианское одновременно (см.: Еф. 1, 22–23; Кол. 1, 18; Деян. 20, 28; 1 Кор. 12, 28 и др.)².

Однако у апостола Павла Церковь — это не просто общество людей и не арифметическая сумма индивидуумов, объединенных одной верой во Христа. В своих Посланиях он отстаивает представление, что Церковь есть Тело Христово: *Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь* (Кол. 1, 24); *вы — тело Христово, а порознь — члены* (1 Кор. 12, 27), *одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Рим. 12, 5), а также 1 Кор. 6, 15; 10, 16; 12, 14; 2 Кор. 6, 16; Еф. 1, 22–23; 2, 20–22; Кол. 1, 18. Церковь, по апостолу Павлу, — это Богочеловеческий организм: *Иисус Христос есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное* (Кол. 1, 18–20). Верующие во Христа составляют одно Тело Христово, в котором много членов, но не у всех членов одно и то же дело (Рим. 12, 4): *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, 15–18). Бог поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения,

² См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXVIII (75). С. 107.

для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф. 4, 11–13). Как образно пишет об этом В. С. Соловьев, «человечество, воссоединенное со своим божественным началом во Христе, есть Церковь — живое тело божественного Логоса, воплощенного... в богочеловеческой личности Иисуса Христа. Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток, в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме»³.

Образ «Церковь — тело Христово» апостол использует с той целью, чтобы прежде всего показать глубокое органическое единство Церкви. Как человеческое тело является единым целым, образованным из множества членов, *так и Христос* (1 Кор. 12, 12), или, более развернуто, так и Церковь, которая есть Тело Христово. Аналогия с человеческим телом тут вполне уместна: раз уж Бог человека создал по образу и подобию Своему (см.: Быт. 1, 26; Иак. 3, 9), то и устройство Церкви должно нести в себе черты Первообраза, «но как — это знает только Сам Бог»⁴. Тем не менее, следуя этой метафоре, необходимо избегать сваливания в примитивный органицизм, в соответствии с которым человеческое общество, а также различные социальные феномены, духовные и политические образования и т. д. истолковываются по прямой аналогии с живым организмом.

Единство Церкви, Тела Христова, основывается на крещении его членов в это Тело (см.: 1 Кор. 12, 13) и на постоянном приобщении Святых Таин (см.: 1 Кор. 10, 16–17): *один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас* (Еф. 4, 5–6). По этому

³ Соловьев В. Духовные основы жизни. Париж, 1926. С. 129.

⁴ Епифаний Кипрский, свт. Слово якорное. Гл. 55. Ч. 6. С. 97 // http://azbyka.ru/otechnik/?Epifanij_Kiprskij/slovo-jakornoe

поводу архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) в своем докладе «Православное учение о Церкви» замечает: «Так же как исторический Иисус был телом, то есть некой целостной единой личностью, так и Церковь — одно Тело в Нем. Соединение в крещении двух тел, верующего и Христа, подчеркивает единство во Христе всей Церкви верующих»⁵. Причем единство во Христе именно такое, что, как пишет святитель Феофан Затворник, «никакие различия не берутся в расчет, ни национальные, — еллин кто или иудей, ни религиозные, — обрезан ли кто или не обрезан, ни по образованию, — варвар кто или скиф, ни по гражданскому состоянию, — раб ли кто или свобод. Чем бы кто ни был, но принес веру — и принят; прилепился ко Христу Господу — и спасен. Благодать Божия о Христе Иисусе всех объединяет и из всех составляет единое тело»⁶. И следует понимать, что «члены Тела равны, поскольку и насколько они принадлежат Христу, так, что всякие различия перестают иметь значение (1 Кор. 12, 12–13). Тело формируется не членами, но Христом (так же и в Рим. 12, 5)... Тело онтологически до членов и над членами, а не через члены и не в членах. Это понятие служит выражению той всеобъемлющей спасительной реальности, в которую вовлекается отдельный верующий человек. Впоследствии развивается представление о Церкви — Теле Христовом — как о предсуществующей космической реальности»⁷.

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860), русский философ, богослов, основоположник раннего славянофильства, внес существенную лепту в философское осмысление и развитие представлений о домостроительстве Церкви как Тела Христова. С. С. Хоружий в своей работе «Современные проблемы православного мировоззрения» писал о Хомякове: «Хомяков сумел проделать, по сути, классическую работу патристики: руководясь

⁵ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Церковь Христова в Посланиях святого апостола Павла // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 19.

⁶ *Феофан (Говоров) Затворник, свт.* Жизнь и труды святого апостола Павла / Сост. свящ. Н. Рудинский. М., 2002. С. 562.

⁷ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Указ. соч. С. 19.

живым христианским опытом, достичь творческого переосмысления старых понятий, раскрыть их по-новому как выражение христианской истины; и этот традиционный характер сделанного им, бесспорно, очень содействовал принятию его труда церковным сознанием»⁸.

Исследователи творческого наследия Хомякова единодушно сходятся во мнении, что при изложении своих богословских и религиозно-философских воззрений он не столько конструирует или объясняет, сколько именно описывает, исходит из собственного внутреннего опыта в Церкви. «Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства»⁹. Количество изданных трудов религиозно-богословского содержания у А. С. Хомякова невелико: прежде всего следует отметить так называемый «катехизис Хомякова» — «Опыт катехизического изложения о Церкви» («Церковь одна») (40-е гг. XIX в.) и три небольшие полемические брошюры (1853, 1855, 1858), а также переписку Хомякова с диаконом Англиканской Церкви Уильямом Пальмером (1811–1879), немецким переводчиком Библии М. Бунзеном (1860), братьями Аксаковыми и переводы Посланий апостола Павла к Галатам и к Ефесянам. Перечисленные тексты, к сожалению, не содержат полной богословской системы. Тем не менее экклесиология Хомякова, в основе которой лежит его знаменитое учение о соборности, изложена вполне развернуто и основательно, а язык изложения вполне близок к философскому.

Так как же развивает А. С. Хомяков образ апостола Павла «Церковь — тело Христово»?

Церковь в понимании Хомякова — это прежде всего единство: «единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»; «единство

⁸ Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания. Ч. 1. Гл. 2. С. 27 // <http://lib.cerkov.ru/preview/569>

⁹ Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 271.

Церкви следует необходимо из единства Божьего»¹⁰. Под множественностью разумных творений Хомяков подразумевает как живущих на земле людей, так и завершивших свой земной путь (т. е. ушедшие поколения) или еще не начинавших земного пути (будущие поколения), а также существ, не созданных для земного пути (как Ангелы). Он разделяет Церковь на видимую и невидимую только в отношении к человеку, не имеющему возможности созерцать мир за пределами способности своих органов чувств; единство же всей Церкви есть истинное и безусловное.

Итак, «Церковь видимая, или земная, живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, коего глава есть Христос»¹¹. Единение множества разумных творений в Тело Христово происходит при полном сохранении у каждого из них своей индивидуальной неповторимости, «и это единство, живя собственной жизнью, будучи реально целостным субъектом, не подминает, тем не менее, под себя входящих в него людей, а напротив, — является способом их свободной самореализации, способом утверждения ими своего личного бытия»¹². Более того, Хомяков настаивает на том, что в этом единении человек находит себя самого в своем совершенстве или, точнее, «то, что есть совершенного в нем самом, — Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования»¹³.

«Но каким же образом, скажут нам, могло бы единение христиан дать каждому то, чего не имеет никто в отдельности?» — как бы сам себе задает вопрос Хомяков и тут же очень точно и образно отвечает на него, используя примеры кирпичной кладки и груды песка. «Песчинка, действительно, не получает

¹⁰ Хомяков А.С. Церковь одна. М., 2005. С. 3.

¹¹ Там же. С. 4.

¹² Анисин А.Л. Основания и пути становления идеи соборности в русской духовной жизни. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 1997.

¹³ Хомяков А.С. Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа. Лейпциг, 1855. С. 114.

нового бытия от груды, в которую забросил ее случай: таков человек в Протестантстве. Кирпич, уложенный в стене, нисколько не изменяется и не улучшается от места, назначенного ему на угольнике каменщика: таков человек в Романизме. Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в теле Христовом, органическое основание которого есть любовь»¹⁴.

И действительно, потребленная нами частица Святых Христовых Таин тут же усваивается всем телом, и вскоре делается невозможным установить ее конкретное местоположение: она, проникая во все органы, «во уды (члены телесные) наши, во все составы (суставы), во утробу, в сердце»¹⁵, становится неотъемлемою частью всего организма. Но если человек, по мнению Хомякова, растворяясь как «частица вещества» в Телe Христовом, получает новый смысл и новую жизнь «в силе своего духовного искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем»¹⁶, то частица Святых Христовых Таин в момент Евхаристии проходит во все уды телесные, чтобы «попасть везде в нас терние прегрешений и все в нас очистить, освятить и удобрить», дабы быть нам «селением Его Единого, и не ктому селением греха»¹⁷. Своей Кровью «Христос купил Церковь; ею Он все украсил... Приобщающиеся этой Крови стоят вместе с ангелами, архангелами и горними силами, облеченными в царскую одежду Христову и имея духовное оружие. Но этим я еще не сказал ничего великого: они бывают облечены в Самого Царя»¹⁸.

¹⁴ Там же. С. 115.

¹⁵ *Феофан Затворник, свт.* О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. М., 2013. С. 165.

¹⁶ *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях... С. 114.

¹⁷ *Феофан Затворник, свт.* О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. С. 165.

¹⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседы 1–46. М., 2008. С. 623–624.

Для Хомякова смысл Евхаристии состоит в том, что в ней «всех своих членов Церковь приобщает к своему Спасителю телесным с Ним объединением»¹⁹. Евхаристия, по сути, является церквеобразующим Таинством: через приобщение Телу и Крови Господа нашего Иисуса Христа осуществляется видимое, реальное единение верующих в Тело Христово, а также всей Церкви со Христом.

А что же тогда является тем особым связующим, скрепляющим началом, под действием которого множество разумных творений удерживается в постоянном живом единстве Тела Христова? Любовь, вера и надежда — дары Духа Святого, но *любовь из них больше* (1 Кор. **13**, 13).

Любовь, совершенная и Божественная, «движущая Солнце и светила», выражающая норму иного порядка бытия, даруется благодатью Святого Духа. Все, кто ею связуются, — это и есть Церковь. «Истина эта краеугольна для Хомякова, — пишет С. С. Хоружий, — он повторяет, варьирует ее множество раз: “Церковь, тело Христово, органическое основание которого есть любовь”; “Церковь, признающая себя единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви”; “учение о взаимной любви, на которой единственно зиждется вся жизнь Церкви” и т. д.; и, наконец, в литургике он также находит свидетельство того, что любовь — основание единства Церкви; “возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святого Духа”... слова древней Литургии, слова высокой догматической важности»²⁰.

Хомяков пишет: «Бог, Христос, Церковь живут в нем (в христианине. — *Авт.*) жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поколику он сам живет Вселенскою жизнью любви и единства,

¹⁹ Хомяков А. С. Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях... С. 131.

²⁰ Хоружий С. С. Указ. соч. Ч. 1. Гл. 2. С. 169–170.

то есть жизнью Церкви»²¹. Именно ввиду взаимной любви членов, составляющих единое тело, *не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. 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, взирав 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, 21–26). Так и члены Церкви — Тела Христова, по завещанию апостола Павла, должны быть с нежностью братолюбивы друг к другу, в почтительности предупреждать друг друга, принимать участие в нуждах святых, ревновать о странноприимстве, благословлять гонителей, а не проклинать их, радоваться с радующимися и плакать с плачущими, быть единомысленными между собою, никому не воздавать злом за зло, но печься о добром перед всеми человеками (см.: Рим. 12, 10, 13–17).

Более того, «факт общения мира видимого с миром невидимым, то есть со святыми, — пишет Хомяков, — основан на вере в начало любви, связующей жизнь земную с жизнью небесною, подобно тому, как ею же взаимно связуются люди в земной жизни»²². Однако если связь взаимной любви порвана, а вера в ее силу отринута, то человек фактически уже вышел из Церкви, хотя, по законам чисто земной организации, он будет формально оставаться как бы заключенным в ее ограде²³.

Наряду с любовью необходимым условием единства Церкви является единение ее членов в вере. Вера, по мнению Хомякова,

²¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях... С. 54.

²² Там же. С. 118.

²³ См.: Там же.

есть «такое действие, которым человек, осуждая свою собственную несовершенную и злостную личность, ищет соединиться с существом нравственным по преимуществу, с Иисусом праведным, с Богочеловеком»²⁴. «Святая Церковь исповедует и верует, что никогда овцы не были лишены своего Божественного Пастыря... Веруя в слово обетования Божьего, назвавшего всех последователей Христова учения друзьями Христа и братьями Его и в Нем усыновленными Богу, Святая Церковь исповедует пути, которыми угодно Богу приводить падшее и мертвое человечество к воссоединению в духе благодати и жизни»²⁵. Однако Хомяков уверенно подчеркивает, что «не сохранится вера там, где оскудела любовь»²⁶.

Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией. И не сим только, но хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам (Рим. 5, 1–5).

Дары Духа Святого — вера, надежда и любовь — неразрывно соединены в одном святом и живом единстве, «но как богоугодное дело наиболее принадлежит любви, как богоугодная молитва наиболее принадлежит надежде, так богоугодное исповедание наиболее принадлежит вере»²⁷. Когда же *настанет совершенное* (1 Кор. 13, 10) и все совершится в совершение общего суда, Дух Божий — дух веры, надежды и любви — проявится во всей своей полноте, тогда всякий дар достигнет полного своего совершенства, но над всем же будет любовь (см.: 1 Кор. 13, 13): одна любовь сохранит свое имя, «а вера, пришедшая в совершенство, будет уже

²⁴ Хомяков А.С. Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях... С. 127.

²⁵ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 22.

²⁶ Там же. С.18.

²⁷ Там же. С.14–15.

полным внутренним ведением и видением; надежда же будет радостью»²⁸.

Еще одним неотъемлемым элементом в домостроительстве Церкви как Тела Христова Хомяков выделяет стихию молитвы: «Кровь же Церкви — взаимная молитва»²⁹; «Молитва всех о каждом и каждого о всех... есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви, она ее жизнь и выражение ее жизни, она глагол ее любви, вечное дыхание Духа Божия»³⁰. И такое прямое сравнение молитвы с кровью вполне согласуется со словами святителя Феофана Затворника: «Молитва... животворит духовный организм, так же как кислород, принятый в дыхании, через кровь расходится по всему телу и оживляет его»³¹.

С точки зрения Хомякова, молитва является не столько индивидуальным актом, сколько актом Церкви во всей ее полноте: вся Церковь всегда молится за всех своих членов. При этом молитвенное общение проявляется в двух видах: в молитве о заступлении, обращенной к миру невидимому, и молитве за мир невидимый, обращенной к Богу. «Молятся за нас все Ангелы, и апостолы, и мученики, и праотцы, и всех высшая Мать Господа нашего, и это святое единение есть истинная жизнь Церкви»³². С. С. Хоружий в этой связи отмечает, что у Хомякова «на первый план в молитве выдвигается не вертикальное, а горизонтальное ее измерение, не устремленность молящегося к Богу, но создаваемая молитвою связь членов Церкви: “Каждый из нас требует молитвы от всех и всем должен своими молитвами, живым и усопшим”. Эта молитвенная связь играет критически важную роль в Церкви, составляя особый церковный способ общения, своего рода систему коммуникаций, пронизывающую всю ткань,

²⁸ Там же. С. 46.

²⁹ Там же. С. 41–42.

³⁰ Хомяков А. С. Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях... С. 123.

³¹ Феофан (Говоров) Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1892. С. 163.

³² Хомяков А. С. Церковь одна. С. 37–38.

все тело Церкви; и понятно, что в органической парадигме для этой системы напрашивается метафора кровообращения»³³. Так, в своем «катехизисе» Хомяков пишет: «Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, а если ты отказываешься от общения, ты сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви. Церковь молится за всех, и мы все вместе молимся за всех, но молитва наша должна быть истинною и истинным выражением любви, а не словесным обрядом»³⁴. Для него связь в молитве — это связь благодатной любви, что есть Божественный дар: «Молимся в духе любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы... Молитва истинная есть истинная любовь»³⁵.

По Хомякову, единство Церкви как Тела Христова — «не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное»³⁶, — проистекает необходимо из единства Божьего и достигается в совершенном общении множества разумных творений как многочисленных членов в теле живом, коего глава есть Христос: через крещение вступает человек в единство Церкви; через Евхаристию и другие Таинства Церковь телесно приобщает всех своих членов к Спасителю; дары Духа Святого — любовь, вера и надежда — выступают скрепляющим началом, а молитва, как кровь, животворит весь духовный организм Церкви, «так же как кислород, принятый в дыхании».

Однако Хомяков отмечает, что единство Церкви — это «единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению»³⁷. Церковь земная пребывала на земле непре-

³³ *Хоружий С.С.* Указ. соч. Ч. 1. Гл. 2. С. 167.

³⁴ *Хомяков А.С.* Церковь одна. С. 41.

³⁵ Там же. С. 42.

³⁶ Там же. С. 3.

³⁷ *Хомяков А.С.* Еще несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры. Лейпциг, 1858. С. 253.

рывно с сотворения мира и пребудет до совершения всех дел Божьих по обещанию, данному ей Самим Богом³⁸. Она имеет в себе пребывающего Христа, Который есть глава всего тела церковного, и благодать Духа Святого. Именно Церковь силою пребывающей в ней благодати Духа Святого призывает все человечество к единству и к усыновлению Божьему во Христе. Те, кто покорился благодати Духа Святого, становятся членами Церкви; а отлученными (т.е. не принадлежащими Церкви) Церковь признает только тех, которые сами от нее отлучаются, — не пользующихся благодатью (т.е. зарывающих талант) и непокорных благодати³⁹.

Таким образом, по Хомякову, Церковь — это объединяющая благодать Духа Святого, а все покоряющиеся ей разумные творения (люди, живущие ныне, и умершие, и еще не начинавшие земного пути, и Ангелы, не созданные для земного пути, и др.) — все соединены в одной Церкви в одной благодати Божией, и это Тело Христово проявляется и исполняется во времени, но не изменяет своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни постольку, поскольку неизменен его хранитель и глава Христос.

Церковь святится пребывающими в ней Христом и благодатью Духа Святого, и в ней нет никакой примеси лжи, только истина⁴⁰. Даже на земле она живет не земною, не человеческой жизнью, но жизнью Божественной и благодатной⁴¹. Все, что совершается в Церкви, совершается самой Церковью, но только в тех пределах, которые установил ей Господь, и «сколько Богу угодно»⁴². Поэтому «Церковь земная судит только себе по благодати Духа»; «не лица и не множество лиц в Церкви хранят Предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности

³⁸ См.: Хомяков А.С. Церковь одна. С. 5.

³⁹ См.: Там же. С. 4.

⁴⁰ См.: Там же. С. 7.

⁴¹ См.: Там же. С. 30.

⁴² Там же. С. 4.

церковной»; «семь Таинств совершаются действительно не одним каким-нибудь лицом, достойным милости Божией, но всей Церковью в одном лице, хотя и недостойном»; «благодать веры не отдельна от святости жизни, и ни одна община и ни один пастырь не могут быть признанными за хранителей всей веры»; «Святая Церковь исповедует веру свою всею жизнью своею: учением, которое внушается Духом Святым, Таинствами, в которых действует Дух Святой, и обрядами, которыми Он же управляет» и т. д.

Хомяков особо подчеркивает, что «каждое действие Церкви, направляемое Духом Святым, духом жизни и истины, представляет совокупность всех Его даров — веры, надежды и любви, ибо в Писании проявляется не одна вера, но и надежда Церкви и любовь Божия, и в деле богоугодном проявляется не любовь одна, но и вера, и надежда, и благодать, и в живом Предании Церкви, ожидающей венца и совершения своего от Бога во Христе, проявляется не надежда одна, но и вера и любовь»⁴³. Более того, для Хомякова «та или иная черта реальности, делаясь атрибутом Церкви, обретает связь с благодатью и этою связью преобразуется, изменяет свою природу»⁴⁴. Все стороны, свойства, элементы домостроения и жизни Церкви проходят это преобразование Духом: свобода — «просвещенная благодатью»; мысль Церкви — «просвещенный благодатью разум ее членов»; «единство Церкви — единство по благодати Божией»; вера смыслящая — «дар благодати»; любовь — «Божественный дар» и т. д.

«Никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной»⁴⁵. Любая разумная тварь преобразуется в соприкосновении с Духом Святым, если она покоряется Его благодати: «Все благое творит в нас Христос, в вере ли, надежде ли, или любви; мы же только покоряемся Его действию... Все благое творит в нас Христос... Все творит благодать,

⁴³ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 14.

⁴⁴ Хоружий С.С. Указ. соч. Ч. 1. Гл. 2. С. 170.

⁴⁵ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 31.

и благодать дается даром и дается всем, дабы никто не мог роптать»⁴⁶. Благодать же приобретается человеком только при правильной христианской жизни. Но в том-то и дело, что никто никогда не покорился благодати вполне, даже святые, поэтому никто и «не освятился и не освящается вполне, но еще нужно и оправдание... Христовыми страданиями и кровию»⁴⁷. «В Своей правде и в Своей милости, Бог изволил, чтобы точно так же как единственное нравственное существо Христос силою безграничной Своей любви принял на Себя человеческие грехи и справедливую за них казнь, мог и человек силою своей веры и своей любви к Спасителю отречься от своей личности, личности греховной и злой, и облекаться в святость и совершенство своего Спасителя. Соединенный таким образом со Христом, человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила»⁴⁸.

Именно это признание Хомяковым наличия у всякой разумной твари свободы выбора — подчиниться или не подчиниться благодати Духа Святого — исключает всякую возможность несправедливого обвинения его в излишнем «организмизме» в той части его взглядов, где он развивает образ апостола Павла «Церковь — Тело Христово». Так, если члены тела любого земного существа едины и пребывают в данном теле по своей биологической природе, обусловленной исходной генетической детерминацией, то члены Тела Христова принимают решение быть им в Церкви или не быть только по собственному, абсолютно свободному, ничем не ограниченному волеизъявлению. Отчасти «эта свобода есть свобода выбора между любовью к Богу и эгоизмом, иными словами: между правдою и грехом; этим выбором определяется окончательно отношение конечного

⁴⁶ Там же. С. 45.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Хомяков А.С. Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях... С. 122.

разума к его вечному источнику, то есть к Богу»⁴⁹. Над не слышащими же или не желающими слышать призывы Духа Святого к единству и к усыновлению Божьему во Христе, как и над не желающими покориться Его благодати, Церковь «не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы “не судить чужого раба”»⁵⁰.

Хомяков многократно повторяет, что личная свобода сохраняется у христиан и в самой Церкви: «Единство Церкви есть не иное что, как согласие личных свобод»; «свобода и единство — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе»; «Церковь — свобода в единстве»; «единство... плод и проявление христианской свободы» и т. д. Хомяков называл ее «человеческой свободой, просвещенной благодатью»⁵¹: «Мы свободны, потому что восхотел этого Бог, и потому что завоевал нам свободу Христос свободой Своего за нас жертвоприношения. Мы были бы недостойны разумения истины, если бы приобретали его не свободно, не подвигом и напряжением всех наших нравственных сил»⁵²; «разум человеческий познает истину только при помощи нравственного закона (взаимной любви. — *Авт.*), которым человек соединяется со своими братьями, и под условием лишь свободного подчинения своей личности этому закону нисходит на человека Божественная благодать»⁵³; «тайна единства Христа с Его избранными, единства, осуществленного Его человеческою свободой, открыта в Церкви действительному единству и действительной свободе верных. Познание сил, которыми совершилось наше спасение, вверено подобным же силам; иначе не могло и быть. Познание

⁴⁹ Хомяков А. С. Еще несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях... С. 223.

⁵⁰ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 5.

⁵¹ Хомяков А. С. Еще несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях... С. 199.

⁵² Там же. С. 241.

⁵³ Хомяков А. С. Письмо к Утрехтскому епископу (Жансенисту) Лоосу // <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom2/7/>

единства не могло быть вверено раздору, ни познание свободы рабству; но Церкви дано и то и другое, потому что единство ее есть не иное что, как согласие личных свобод».

Для Хомякова истинное, внутреннее единство Церкви — это одновременно и плод, и проявление свободы. Основанием такого единства служит «нравственный закон взаимной любви». Благодаря этому закону единство обретает большую власть, чем деспотизм, **ибо оно основано на силе взаимной любви**, а свобода становится более независимой, чем безначалие, ибо **ею правит смирение взаимной любви**. Тем не менее именно из-за действия взаимной любви Церковь будет неизбежно сохраняться единою, хотя у нее нет официального представителя ее единства (например, в виде папы), и свободною, но свобода не будет обнаруживаться разъединением ее членов.

Вот эту формулу — «свободное единство в любви» — Хомяков чаще всего использует для определения понятия соборности, акцентируя внимание читателя то на «свободе», то на «единстве» или на «любви», в зависимости от обстоятельств. В то же время соборность неразложима на части, и ее полнота реализуется только в свободном единстве, в любви и жертвенном служении всех и каждого.

Соборность в понимании Хомякова «вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви»⁵⁴: «Церковь называется единою, святою, соборною (кафолическою и вселенскою) и апостольскою, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности; потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна; потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее; потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви»⁵⁵. Тем не менее тождество свободы и единства,

⁵⁴ *Георгий Флоровский, прот.* Указ. соч. С. 274.

⁵⁵ *Хомяков А.С.* Церковь одна. С. 8–9.

как пишет С. С. Хоружий, «есть самая сердцевина, конститутивный принцип церковного устройства; и потому выражающая его соборность есть для Хомякова центральный, ключевой атрибут, сама квинтэссенция церковности»⁵⁶.

В заключение всего вышеизложенного хотелось бы отметить, что богословско-философские воззрения А. С. Хомякова важны именно в экклесиологическом аспекте. В своих трудах он шаг за шагом развивал понятие о Церкви как о Теле, глава которого Христос. Многие разработанные им представления, в частности положения о триединстве свободы, единства и любви, о любви как о должном состоянии личности и высшем законе во взаимоотношении христиан, обусловили весь дальнейший процесс развития учения о Церкви, о свободе, а также темы соборности в русской философии.

Как указывалось в заметке редактора журнала «Православное обозрение», предварявшей первую посмертную публикацию богословских сочинений Хомякова в 1863 году, труды Хомякова «возбуждают богословскую мысль к самостоятельной работе». Без сомнения можно утверждать, что и сегодня, в XXI веке, творческая богословская мысль Хомякова остается интересной, важной но, к сожалению, малоисследованной частью общего всеправославного наследия.

⁵⁶ Хоружий С.С. Указ. соч. Ч. 1. Гл. 2. С. 166.



Раздел IV
История Церкви

Священник Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,
кандидат богословия, преподаватель СПДС

ОТНОШЕНИЕ К РАБСТВУ АПОСТОЛА ПАВЛА И ПЛИНИЯ МЛАДШЕГО: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Прежде всего необходимо отметить, что и для апостола Павла, и для Плиния Младшего институт рабства является основой социально-экономической жизни римского общества, он не хорош и не плох сам по себе, это данность, повседневность.

Апостол Павел неоднократно обращается в своих Посланиях к рабам, увещевая их ответственно относиться к своим обязанностям и ничуть не смущаться своего положением, так как для спасения во Христе оно не имеет никакого значения: *Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся* (т.е. оставайся рабом.— Авт.). *Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов* (1 Кор. 7, 20–22); *Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести, дабы не было хулы на имя Божие и учение. Те, которые имеют господами верных, не должны обращаться с ними небрежно, потому что они братья; но тем более должны служить им, что они верные и возлюбленные и благодетельствуют [им]* (1 Тим. 6, 1–2); *Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служба [им], как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога. И всё, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков, зная, что в воздаяние от Господа получите наследие, ибо вы служите Господу Христу* (Кол. 3, 22–24); *Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимою только*

услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как Господу, а не как человекам, зная, что каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли, или свободный (Еф. 6, 5–8); Рабов [увещевай] повиновать своим господам, угождать им во всем, не прекословить, не красть, но оказывать всю добрую верность, дабы они во всем были украшением учению Спасителя нашего, Бога (Тит. 2, 9–10).

По мнению румынского исследователя Никола И. Барбу, Плиний Младший «был одним из самых гуманных рабовладельцев, известных древности. Он обращался с рабами так же, как и с арендаторами, с большой добротой и человечностью»¹. Действительно, в письмах Плиния можно найти немало строк, свидетельствующих о его человеколюбивом отношении к рабам. К примеру, из письма к Фабату, деду жены: «Чрезвычайно радуюсь и тому, что, по твоим словам, воспользовавшись пребыванием проконсула, ты отпустил многих на волю. Я ведь желаю, чтобы наша родина обогащалась во всех отношениях, а особенно гражданами: для городов это самое надежное украшение»² (7. 32. 2–3); из письма Паттерну: «Я измучен болезнями моих людей и смертью их: умерли молодые люди. Есть у меня два утешения в этой печали — несоизмеримые с ней, но все же утешения: во-первых, готовность, с которой я отпускаю людей на волю (...) а во-вторых, разрешение рабам делать своего рода завещания, которые я соблюдаю как законные. Они поручают мне и просят о том, о чем им хочется; я повинуюсь этому как приказанию: они делят, дарят, оставляют, лишь бы в пределах моего дома, так как для рабов господский дом — это своего

¹ Nicolae I. Barbu. Anzeichen für den Niedergang der Sklaverei bei Plinius d.J./Das Altertum. Herausgegeben vom Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band 17. 1971. Heft 4. S. 226.

² Здесь и далее текст приводится по изд.: Письма Плиния Младшего: Кн. I–X/Изд. подгот. М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур. — 2-е изд., перераб. — М., 1982.

рода республика и государство (...) Я прекрасно знаю, что другие считают подобного рода несчастье просто убытком и поэтому кажутся себе великими и мудрыми людьми. Велики ли они и мудры, я не знаю, но они не люди. Человеку свойственно чувствовать и испытывать страдания, но в то же время бороться с болью и слушать утешения, а не просто не нуждаться в утешениях» (8. 16).

Также и апостол Павел, увещевая рабов свято соблюдать свои обязанности перед господином, призывает и их хозяев *оказывать рабам должное и справедливое, зная, что и вы имее-те Господа на небесах* (ср.: Кол. 4, 1); *И вы, господа, поступайте с ними так же, умеряя строгость, зная, что и над вами самими и над ними есть на небесах Господь, у Которого нет лицепрятия* (Еф. 6, 9).

И апостол Павел, и Плиний Младший мыслят и действуют в рамках Римского права, которое, на первый взгляд, содержит странные противоречия, касающиеся положения рабов. Как пишет французский исследователь античного рабства Анри Валлон, «будучи исключены из кодекса обычного права, рабы наполняют собой кодекс права гражданского; причисленные к категории вещей, они фигурируют среди людей вместе с гражданами в качестве договаривающихся сторон во всех отношениях общественной жизни, почти во всех законодательных актах»³. Причем «чем больше он [раб.— *Ред.*] был связан с правом вещественным, тем меньше была его доля участия в правах личных. И в самом деле, он был лишен всякого права личности... Но все же он не был простой вещью; он был орудием одушевленным и активным, орудием, обладавшим даром речи и разумом, это был человек, хотя и низшего порядка»⁴.

Итак, раб — это и вещь, и человек. Каждый свободный может видеть в нем и то, и другое — в зависимости от своих убеж-

³ Валлон А. История рабства в античном мире. М.: ОГИЗ-Госполитиздат, 1941. С. 359–364.

⁴ Там же.

дений. И хотя из вышеприведенных цитат видно, что христианство отнюдь не стремилось изменить существующий порядок античного общества, оно привнесло в него качественно новую идею братства людей во Христе, — идею Церкви, в которой *Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного* (здесь и далее выделено мной. — Авт.); *нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28). Сознание этого братства было столь велико, что в эпитафиях христиан почти никогда не упоминалось рабское состояние умершего⁵. Здесь мы можем увидеть принципиальное различие (в рамках Римского права!) во взглядах на рабство человеколюбивого язычника Плиния Младшего и христианина апостола Павла. Для наглядности сравним два письма, написанных по идентичному поводу: апостола Павла к Филимону и Плиния Младшего к Сабиниану.

Поводом к их написанию послужили следующие обстоятельства: от Филимона, богатого христианина малоазийского города Колоссы, обращенного апостолом Павлом, и от язычника Сабиниана убежали рабы (у Сабиниана — вольноотпущенник), причем убежавший от Филимона Онисим, скорее всего, еще и обокрал своего господина: по крайней мере, так считал святитель Иоанн Златоуст: «Онисим, украв что-то у господина своего, убежал; а что он действительно украл, о том, послушай, как говорит (Павел): *Если же он чем обидел тебя, или должен, я заплачу* (ср.: Флм. 1, 18–19)»⁶.

По разным причинам рабы часто совершали побег. Бегство считалось в Риме, как и везде, где существовало рабство, самым тяжким преступлением раба. За это «он мог быть подвергнут любому наказанию, и господин не всегда удовлетворяется некоторым усилением обычных наказаний, как то: увеличением

⁵ См.: Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан. 95–197 гг. М., 2003. С. 60.

⁶ Отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого толкование на Послание к Филимону // <http://agios.org.ua/wiki/index.php>; *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. М., 1994. Т. 11. Кн. 2. С. 900.

числа ударов, более тяжелыми оковами или работой, присуждением к ручным или ножным кандалам или к железному ошейнику. Он может присудить его к кровавой казни на арене амфитеатра, к растерзанию хищными животными, к битве гладиаторов. Если господин, как правило, считал для себя более выгодным наказывать раба, осуждая его на вечную работу, сопровождавшуюся всем, что только могло усугубить ее тяжесть, то бывали все же случаи, когда чувство злобы могло заставить забыть эти принципы домашней экономии, служившие единственной преградой, спасавшей раба от смертной казни. В таких случаях его бросали в колодезь, в печь или, если хотели насладиться его мучениями или показать пример строгости, его сажали на вилы или распинали на кресте, который он должен был тащить на себе до места казни, находившегося за пределами городской черты. Иногда его сжигали в одежде, пропитанной смолой, как это делал Нерон. Да и куда бежать? К какому-нибудь частному лицу? Но ведь закон присуждал всякого, принявшего беглого раба, к уплате двойной его стоимости (...). Никто не мог за него заступиться, кроме друзей господина. Этот последний, не признававший принуждения со стороны высшей власти, мог позволить смягчить себя просьбами и мольбами. И законы разрешали рабу идти просить заступничества у этого друга, не рискуя быть обвиненным в бегстве»⁷. Именно это обстоятельство, надо полагать, и привело двух беглых рабов к друзьям их хозяев — апостолу Павлу и Плинию Младшему. Они снисходительно отнеслись к отчаянному положению этих людей, а находящийся под арестом апостол Павел еще и обратил и крестил Онисима: *родил в узах моих* (ср.: Флм. 1, 10).

Затем они отправляют беглых рабов назад к их господам под защитой сопроводительных писем, в которых они просят простить их и принять в дом. Наибольший интерес для нас представляет сравнительный анализ основных частей этих двух

⁷ Валлон А. Указ. соч. С. 388–389.

писем. Даже на первый взгляд очевидно сходство между ними. И апостол Павел, и Плиний Младший чувствуют за собой право приказывать своим друзьям, которые им многим обязаны, но предпочитают просить их добровольно совершить благое дело, не пользуясь без нужды своим авторитетом:

<p>Плиний Младший Сабиниану (9. 21)</p> <p>(1) Твой вольноотпущенник, на которого, по твоим словам, ты сердисься, пришел ко мне и, пав к моим ногам, обнял их, будто твои. Плакал он много, много просил и молчал много — в общем, внушил мне доверие к искренности своего раскаяния. Верю, что он действительно исправился, так как чувствует, что провинился.</p> <p>(2) Я знаю, ты гневаешься, и гневаешься с основанием, это я тоже знаю; но кротость особенно похвальна тогда, когда причина гнева вполне справедлива. Ты любил этого человека и, надеюсь, опять полюбишь его, а пока достаточно, чтобы ты позволил умолять себя.</p> <p>(3) Можно будет снова гневаться, если он того заслужит; это будет тебе более прощительно, если теперь ты поддашься мольбам.</p>	<p>Апостол Павел Филимону (Флм. 1, 9–21)</p> <p>9 по любви лучше прошу, не иной кто, как я, Павел старец, а теперь и узник Иисуса Христа; 10 прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих: 11 он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне; я возвращаю его; 12 ты же прими его, как мое сердце. 13 Я хотел при себе удержать его, дабы он вместо тебя послужил мне в узах [за] благовестование; 14 но без твоего согласия ничего не хотел сделать, чтобы доброе дело твое было не вынужденно, а добровольно.</p>
---	---

На этом общие моменты кончаются, потому что, если мы заострим внимание на тех аргументах, к которым прибегают авторы с целью испросить прощение провинившимся, мы увидим колоссальную разницу:

<p>Плиний Младший Сабиниану (9. 21)</p> <p>Уступи его юности, уступи слезам, уступи своему милосердию. Не мучь его, не мучь также себя; ты, столь мягкий от природы, мучишься, гневаешься. (4) Боюсь, как бы не показалось, что я не прошу, а принуждаю, если к его просьбам присоединю мои; я присоединю их тем полнее и непринужденнее, чем резче и строже я его выбрал, решительно пригрозив, что впредь никогда больше за него просить не стану. Так сказал я ему: его следовало утратить; тебе же я скажу другое: возможно, что я и во второй раз буду просить тебя и во второй раз добьюсь твоего согласия, лишь бы по такому поводу, чтобы мне приличествовало просить, а тебе выполнить просьбу.</p>	<p>Апостол Павел Филимону (Флм. 1, 9–21)</p> <p>15 Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда, 16 не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного, особенно мне, а тем больше тебе, и по плоти и в Господе. 17 Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня. 18 Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне. 19 Я, Павел, написал моею рукою: я заплачу; не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен. 20 Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе; успокой мое сердце в Господе. 21 Надеюсь на послушание твое, я написал к тебе, зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю.</p>
---	---

Юность и слезы преступника — вот на что обращает внимание своего адресата Плиний Младший. Беглый раб действительно виноват, он вполне заслуживает наказания, но, учитывая его полное раскаяние, а также молодость и неразумие, к нему следует проявить снисхождение, считает он. К тому же гнев вреден для здоровья, он причиняет мучение — гораздо приятнее сознавать, что ты воплощение кротости, которая «особенно похвальна тогда, когда причина гнева вполне справедлива». Человеколюбивый Плиний не способен выйти за рамки устойчивой схемы отношений между рабом и рабовладельцем, его мысль постоянно вращается среди понятий юридических прав владельца, здравого смысла и заботы о поддержании здоровья. Совсем к иным понятиям апеллирует апостол Павел: Онисим принял крещение от руки апостола, теперь он — его духовный сын, более того — *брат возлюбленный* (ср.: Флм. 1, 16), точно так же как и его хозяин — Филимон.

Возвращаясь к Филимону, Онисим возвращается к своему законному хозяину, но это уже не просто хозяин — это брат во Христе, и Филимон, принимая беглого раба, принимает не просто раба, а брата во Христе. При видимом восстановлении status quo, во взаимоотношениях хозяина и раба происходит принципиальное изменение. Проблема социально-экономических противоречий — неизбежная проблема поврежденного грехом мира во все время его существования — находит свое решение в совершенно неожиданной сфере — сфере религиозной. Христианство решает проблему рабов и господ не через подавление первых или свержение вторых, а путем перевода всего дела в иную плоскость — плоскость отношений между братьями во Христе, в котором *нет раба, ни свободного* (Гал. 3, 28), *но все и во всем Христос* (Кол. 3, 11).

ПАРФЕНОВ В.Н.,
доктор исторических наук, профессор

ХРИСТИАНЕ РЯДОМ С ИМПЕРАТОРСКИМ ТРОНОМ? К ВОПРОСУ О ВЕРОИСПОВЕДАНИИ ФЛАВИЯ КЛЕМЕНТА И ДОМИЦИЛЛЫ

Среди жертв императора Домициана две персоны — Флавий Клемент и его жена Флавия Домицилла — занимают особое место. Первый был двоюродным братом императора, вторая — племянницей Домициана, дочерью его сестры. Кроме того, эта супружеская чета являлась родителями официальных наследников императора, усыновленных им и получивших новые имена. Несмотря на принадлежность их родителей к императорской фамилии, Домициан распорядился казнить Клемент, Домицилла же была сослана на один из островов близ западного побережья Италии, традиционное, еще со времен Августа, место ссылки опальных членов императорского семейства.

Содержащаяся в нарративных источниках информация о причинах этой трагедии, предопределившей падение династии Флавиев, крайне скудна. Поэтому неудивительно, что проблема является дискуссионной и исследователи, опираясь на одни и те же данные, приходят к разным выводам. К примеру, авторы соответствующих статей в Православной энциклопедии расходятся по этому поводу во мнениях, либо признавая обоих супругов жертвами гонения Домициана на христиан¹, либо подчеркивая, что, «скорее всего, это была расправа

¹ Князький И.О., Э.П.Г., Храпов А.В. Гонения на христиан в Римской империи // ПЭ. М., 2006. Т. XII. С. 55.

по политическим мотивам»². Поскольку в отечественной историографии данный сюжет подробно не анализировался, представляется целесообразным обратить внимание на эту драму в императорском семействе и попытаться решить, имеет ли она отношение к истории раннего христианства.

Начать следует с обзора имеющихся источников. Если придерживаться хронологического порядка, то первым о данном эпизоде упоминает Светоний, младший современник этих событий. По его словам, Домициан «убил по самому ничтожному подозрению (*ex tenuissima suspicione*) своего двоюродного брата Флавия Клемента чуть ли не во время его консульства, хотя человек это был ничтожный и ленивый (*contemptissimae inertiae*)³ и хотя его маленьких сыновей он сам открыто прочил в свои наследники, переименовав одного из них в Веспасиана, а другого в Домициана»⁴. Домициллу Светоний вообще не упоминает, и что являлось предметом подозрения, из-за которого погиб Клемент, остается загадкой.

Спустя примерно столетие после Светония Дион Кассий сообщает об этом так: «...в числе многих прочих Домициан умертвил и консула Флавия Клемента, хотя он приходился ему двоюродным братом и был женат на его родственнице Флавии Домицилле. Против них обоих было выдвинуто обвинение в безбожии, по которому были осуждены и многие другие, склонившиеся к иудейским обычаям. Некоторые из них были казнены, некоторые же были лишены имущества. Домицилла же была просто сослана на Пандатерию»⁵.

² Никишин В.О. Домициан // ПЭ. М., 2007. Т. XV. С. 629.

³ Буквально: «презреннейшей ленисти». В переводе Д.П. Кончаловского: «обесславивший себя постыдной бездеятельностью».

⁴ *Тай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей* / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1964. Кн. 8. Домициан. 15.

⁵ *Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LXIV–LXXX* / Пер. с др.-греч. под ред. А.В. Махлаюка; комментарии и статья А.В. Махлаюка. СПб., 2011. Кн. LXVII. 14. 1–2. Эта часть его «Римской истории» дошла до нас в сокращенном пересказе (эпитоме) византийского времени.

Наконец, в IV веке Евсевий Кесарийский указывает на то, что «Флавия Домицилла, племянница Флавия Клемента, одного из тогдашних римских консулов, за исповедание Христа была вместе со многими другими наказана ссылкой на остров Понтию»⁶. В этой лаконичной информации обращают на себя внимание сразу несколько деталей: во-первых, автор обходит молчанием участь Флавия Клемента, во-вторых, называет Домициллу его племянницей, а не женой, в-третьих, прямо относит ее к христианам, в-четвертых, в отличие от Диона Кассия, считает местом ее ссылки не Пандатерию, а Понтию.

В течение нескольких веков наука располагала только этой информацией в отношении интересующих нас персон (все более поздние авторы черпают информацию из Евсевия). Ситуация изменилась в 1865 году, когда знаменитый итальянский археолог де Росси, много лет занимавшийся раскопками христианских кладбищ античного Рима, опубликовал найденный им текст на камне, который позднее вошел в наиболее известные «Своды латинских надписей» (CIL):

TATIA-BAVCYL
 TRIX-SEPTEM-LIB
 DIVI-VESPASIAN
 FLAVIAE-DOMITIL
 VESPASIAN-NEPTIS-A
 IVS-BENEFICIO-HOC-SEPHVLCRV
 MEIS-LIBERTIS-LIBERTABVS-PO

Аутентичность надписи вне сомнения, однако сам текст в силу его фрагментарного характера (утрачены окончания строк) не поддается вполне однозначному толкованию — во всяком случае, сделанный чуть ли не по горячим следам

⁶ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. СПб., 2013. Кн. 3. 18. 4.

находки английский перевод Д. Б. Лайтфута⁷ неудовлетворителен, так как не учитывает лакуны в тексте. Ситуация прояснилась с выходом 6-го тома «Свода латинских надписей», в котором такой авторитет, как Т. Моммзен, предложил следующее восстановление надписи, включающее утраченные фрагменты: *Tatia Baucyl [is, nu]/trix septem lib [erorum, pronepotum]/divi Vespasian [i, filiorum Fl. Clementis et]/Flaviae Domitil [lae, uxoris eius, divi]/Vespasian [i] neptis, a [ccepto loco ei]/us beneficio hoc sephulcru [m feci]/meis libertis libertabus po [sterisque eorum].*

Перевод: «Татия Бавкилида, кормилица семерых детей, правнуков божественного Веспасиана, детей Флавия Клемента и Флавии Домициллы, его жены, внучки божественного Веспасиана, получив это место в качестве ее благодарения, основала это кладбище для моих вольноотпущенников, вольноотпущенниц и их потомков».

Личность столь неожиданно появившейся на исторической сцене кормилицы весьма любопытна. Ее второе, «говорящее» имя явно образовано от греческого глагола βαυκαλάω (нянчить, убаюкивать песней)⁸ и, видимо, когда-то, в годы ее детства и, может быть, юности, было обычной рабской кличкой (Нянька). Но со временем, благодаря уходу за многочисленными детьми Клемента и Домициллы, кормилица стала своим человеком в семействе, получила свободу, римское гражданство и, как видно из надписи, обзавелась собственными рабами и вольноотпущенниками, то есть стала человеком весьма зажиточным. Судя по тому, что на подаренной ей Домициллой земле возникло одно из первых христианских

⁷ См.: *Knudsen J.* The Lady and the Emperor: A Study of the Domitian Persecution // *Church History*. 1945. Vol. 14. No. 1. P. 24 f.

⁸ Производные: βαυκάλημα (колыбельная песня), βαυκάλησις (убаюкивание ребенка) (*Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. I. С. 292; *Любкер Ф.* Реальный словарь классических древностей / Пер. с нем. М., 2001. Т. 1. С. 238; *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 311).

кладбищ в Риме, сама Татия Бавкилида, бесспорно, была христианкой. Отдавая себе отчет в том, что предлагаемая ниже версия ее происхождения при современном состоянии источников не может быть подтверждена, все же возможно предположить следующее.

Будущая кормилица, скорее всего, еще ребенком попала в семью Флавиев в качестве одной из бесчисленных пленниц, захваченных римлянами в ходе Иудейской войны 66–73 годов. С христианским вероучением она могла познакомиться еще в Палестине. Другой и, пожалуй, более вероятный вариант: христианкой она стала, попав в Рим, где христианская община существовала, как известно, уже во времена Клавдия и Нерона. Падение Иерусалима и гибель Второго храма неизбежно должны были повлиять на умонастроение уцелевших иудеев диаспоры и способствовать принятию некоторыми из них учения Христа. В их число вполне могла входить и еврейская девочка-рабыня, бывшая в услужении у Флавии Домициллы, и нет ничего невероятного в том, что со временем именно она познакомила с этим учением свою госпожу и способствовала принятию ею христианства. Вероятно, таков был один из основных путей проникновения новой религии в высшие слои римского общества⁹.

Если вернуться к сюжету настоящей работы, то становится очевидным, что единственное прямое указание на вероисповедание Домициллы принадлежит Евсевию, и, хотя есть

⁹ Особые отношения между кормилицами, выращенными ими детьми и родителями этих детей вовсе не были исключительным явлением в Риме. Достаточно вспомнить, что даже императора Домициана, которого, казалось, ненавидел весь мир, искренне любила его кормилица, гречанка Филлида (*Phyllis nutrix*). Она оказалась единственным человеком, кто позаботился о погребении убитого «тирана»: «Филлида, его кормилица, предала его сожжению в своей усадьбе по Латинской дороге, а останки его тайно принесла в храм рода Флавиев и смешала с останками Юлии, дочери Тита, которую тоже выкормила она» (*Гай Светоний Транквилл. Указ. соч. 17. 3*).

основания относиться к этому автору с известной осторожностью¹⁰, в данном случае драгоценна любая крупица традиции и отвергать его информацию сразу было бы слишком опрометчиво. Что же касается Флавия Клемента, то лишь у византийского автора конца VIII века Георгия Синкелла в его «Хронике» вдруг появляется фраза, что кузен императора отдал жизнь за Христа. Однако в науке относятся к столь безапелляционному утверждению достаточно критически¹¹.

За прошедшие со времени открытия де Росси полтора века новых сведений о Кlemente и Домицилле не появилось, поэтому исследователи вынуждены исходить из имеющихся данных. Нейтральным можно назвать мнение тех ученых, которые (как правило, в трудах общего характера) предпочитают просто излагать приведенные в источниках факты, предоставляя читателю право самому делать выводы¹². Понятна и позиция скептиков. Один из них, Т.Д. Барнс, не без иронии констатирует: «Искушение для более поздних христиан усматривать в Флавии Домицилле симпатию к христианству или принадлежность к нему

¹⁰ Указывают, что главной целью Евсевия была апология христианства и этим духом проникнута вся «Церковная история». «Кроме того, она засорена противоречиями, ошибками и упущениями, которые делают многое в ней сомнительной историей (doubtful history)» (*Humphries M. Early Christianity. L.; N.Y., 2006. P. 190*).

¹¹ «Но так как Синкелл полностью зависим от Евсевия, а у последнего об этом ничего нет, то мы вправе допустить, что Синкелл сделал это допущение под свою ответственность» (*Stein. Flavius Clemens // RE. 1909. Bd. 6. Sp. 2538*).

¹² *Bengtson H. Grundriss der römischen Geschichte: mit Quellenkunde; Republik und Kaiserzeit bis 284. n. Chr. – 3., durchges. u. erg. Aufl. München, 1982. S. 339; 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.* Впрочем, К. Крист отметил, что в имеющихся источниках «преобладают косвенные данные самого общего характера», а репрессии против ряда представителей римского высшего света, в том числе Клемента и Домициллы, «не объясняются исключительно их принадлежностью к христианству» (*Christ K. Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin. 4., durchges. u. aktualis. Aufl. München, 2002. S. 283*).

было непреодолимо; даже казенный консул Флавий Клемент в конечном счете стал христианином»¹³. И. Кнудсен категоричен: «Нет никаких причин утверждать, что он был христианином»¹⁴. Не менее жестко высказывается П. Саузерн: «Все эти рассказы (о репрессиях Домициана против христиан. – *Авт.*) должны быть отвергнуты как выдумки христианской мартирологии...»¹⁵. Б. Джоунс указывает, что какую бы версию в отношении Клемента ни предпочтешь, убедительных доказательств ни одной из них не существует¹⁶. В этой связи К. Уотерс приходит к пессимистическому выводу: «Вероятно, никогда не будет установлено, был ли Т. Флавий Клемент действительно обращен в христианство»¹⁷.

Признавая, что по крайней мере пока, до обнаружения новых источников, с этим приходится с прискорбием согласиться, имеет смысл все же попытаться оценить, какая точка зрения в настоящее время выглядит более аргументированной. Для этого необходимо вникнуть в доводы исследователей данной проблемы, благо специальных работ на эту тему в западной историографии, в отличие от отечественной, вполне достаточно.

Своими корнями дискуссия о Клементе и Домицилле уходит достаточно глубоко, во вторую половину XVI века, когда Католическая Церковь перешла в контр наступление на Реформацию и стремилась усилить свои позиции обращением к славным страницам истории христианства. Кардинал Цезарь Бароний, анализируя в своем сочинении «Церковные анналы» («*Annales Ecclesiastici*») (1588) сообщения языческих и христианских авторов, заключил, что

¹³ *Barnes T.D.* Legislation against the Christians // *JRS*. 1968. Vol. 58. Pts. 1–2. P. 36.

¹⁴ *Knudsen J.* The Lady and the Emperor... P. 28.

¹⁵ *Southern P.* Domitian. Tragic Tyrant. L., 1997. P. 115.

¹⁶ См.: *Jones B.W.* The Emperor Domitian. L.; N.Y., 1992. P. 48.

¹⁷ *Waters K.H.* The Character of Domitian // *Phoenix*. 1964. Vol. 18. No. 1. P. 74 f.

существовали две Флавии Домициллы, одна из которых, как указал Дион Кассий, была женой Флавия Клемента, а другая, согласно Евсевию, его племянницей-христианкой, ставшей жертвой гонения Домициана. Для католических авторов эта версия была предпочтительнее уже в силу того, что ореол девы-мученицы, как не без юмора отметила П. Саузерн, «нелегко отнести к первой Домицилле, которая была матерью как минимум семерых детей»¹⁸.

Находка надписи Бавкилиды дала новый импульс исследованиям в данной области. Наиболее видной фигурой среди специалистов того времени был епископ Англиканской Церкви Джозеф Барбер Лайтфут (1828–1889), которого считают крупнейшим исследователем патристики в XIX веке. И. Кнудсен отмечает, что ни Лайтфут, ни какой-либо другой участник дискуссии не отдают себе отчета в том, что вторая Домицилла (the second lady) впервые появляется только у Барония. Тем не менее, сопоставляя данные Диона Кассия и Евсевия, Лайтфут полагает, что Диону следует отдать предпочтение, так как он примерно на столетие ближе к описываемым событиям, а источник Евсевия, некий Бруттий (the undeterminable Bruttius), никакого доверия не внушает (at best a vague, second-hand source). Поэтому он приходит к выводу: «Существование этой младшей Домициллы зависит от одного Евсевия. Все более поздние авторы, как греческие, так и латинские, черпали свои сведения у него. Если он вдруг исчезнет, то последняя нить ее брэнной жизни оборвется. Таким образом, серьезные основания заставляют подозревать грубую ошибку»¹⁹.

¹⁸ *Southern P.* Loc. cit. В оправдание Барония можно указать, что данная деталь семейной жизни жены Клемента стала известна только после находки в XIX в. приведенной выше надписи Татии Бавкилиды, кормилицы этих детей. Впрочем, еще Э. Ренан указал, что версия, будто Домицилла была племянницей, а не женой Клемента, охотно принимается Католической Церковью, чтобы представить ее как девственницу (см.: *Renan E.* Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. P., 1879. P. 227).

¹⁹ Цит. по: *Knudsen J.* The Lady and the Emperor... P. 26.

Сам Кнудсен, солидаризируясь с Лайтфутом, заключает: «Мы, таким образом, можем подвести итог жизни второй Домициллы следующим образом: “Родилась в 1588 году в *Annales Ecclesiastici*. Умерла от руки епископа Лайтфута в 1885 году”»²⁰. Однако, несмотря на эту ироническую эпитафию, призрак «второй леди» продолжает периодически появляться на страницах научных изданий, хотя в большинстве случаев ей принято отказывать в существовании²¹.

Но ключевым вопросом продолжает оставаться другой: какую же религию исповедовали Флавий Клемент и его жена? Даже если не доверять прямому указанию Евсевия на то, что Домицилла была сослана «за исповедание Христа» (τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρία ἔνεκεν), остается христианское «кладбище Домициллы» в Риме и надпись кормилицы ее детей. Сложнее с Клементом: Евсевий, упомянув его в связи с «племянницей» здесь же, о его участии умалчивает, и это молчание достаточно красноречиво — будь Клемент христианским мучеником, церковная традиция просто не могла бы проигнорировать его судьбу. Следовательно, приходится предполагать что-то иное.

И здесь необходимо вновь обратить внимание на «презреннейшую лень» (*contemptissima inertia*), которая, по словам Светония, была присуща Флавию Клементу, и на сообщение Диона Кассия о том, что он, как и жена, был обвинен в «безбожии» (ἀθεότης), «по которому были осуждены и многие другие, склонившиеся к иудейским обычаям» (ὅφ τῆς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἦφη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ καταδικάσθησαν).

²⁰ Knudsen J. Loc. cit.

²¹ См.: Gsell S. Essai sur le règne de l'empereur Domitien / Thèse de doctorat. P., 1893. P. 298 suiv. («Мы полагаем, что нет необходимости допускать существование второй Флавии Домициллы, племянницы Флавия Клемента»); Stein. Flavia Domitilla // RE. 1909. Bd. 6. Sp. 2734; Weynand. Flavius (Domitianus) // RE. 1909. Bd. 6. Sp. 2579; Hanslik R. Flavius (F. Domitilla) // KP. 1964. Bd. 2. Sp. 574; Jones B.W. The Emperor Domitian. P. 117; Southern P. Domitian. P. 115 («фиктивная младшая Домицилла»).

По этому поводу Дональд Мак-Фейден рассуждает: «Христианство в течение первого столетия по форме оставалось просто разновидностью иудейского мессианизма. Его центральным принципом было ожидание непосредственного возвращения Иисуса для создания Своего мессианского Царства. Поэтому христиане имели мало интереса к мирским делам, которые они считали преходящими и мимолетными. Их гражданство было в Царстве, которое скоро сойдет с небес. Если Клемент имел склонность к христианству, тогда легко объяснить то, что Светоний называет *contemptissima inertia*. Обвинение в атеизме и иудейском образе жизни, которое, как говорит нам Дион, было выдвинуто против него и его жены, тогда легко объяснимо. Язычники, и не всегда некорректно, рассматривали христианство как иудейскую секту, и с их точки зрения как иудеи, так и христиане могли быть легко приняты за атеистов. Обе религии отвергали существование богов, которых признавал весь остальной мир, а отсутствие в обоих культах жертвоприношений и других привычных форм ритуала подтверждало случайному наблюдателю, что они отрицали богов вообще»²².

²² *McFayden D. The Occasion of the Domitianic Persecution // AJTh. 1920. Vol. 24. No. 1. P. 60.* Аналогичной точки зрения придерживается автор статьи о Домициане в энциклопедии Паули-Виссова, отмечающий, что сообщения Светония и Диона Кассия «не содержат никакого намека на всеобщее преследование иудеев или даже христиан; однако они оставляют открытой возможность того, что ἰουδαϊσμός Флавия Клемента и его жены был связан со склонностью к иудаизму, под которым опять-таки следует понимать христианство как иудейскую секту. ἰουδαϊσμός означало не более чем *impietas*, оскорбление величия в отношении императора-бога» (*Weynand. Op. cit. Sp. 2578*). С точки зрения Штайна, тот факт, что под «атеизмом» и «иудейским образом жизни» Клемента и Домициллы подразумевается «не собственно иудаизм, но скорее христианская религия, кажется почти несомненным (*scheint fast sicher*)... Предположение, что он был христианином, становится еще вероятнее в результате археологических раскопок, которые указывают на то, что, по крайней мере, Флавия Домицилла была христианкой. Наконец, и характеристика Ф. у Светония... трактуется многими исследователями как указание на его христианскую веру, так как в инертности и равнодушии ко всем общественным делам христиан постоянно упрекали языческие авторы» (*Stein. Flavius Clemens // RE. 1909. Bd. 6. Sp. 2538 f.*).

Мнение, что эта супружеская чета исповедовала христианство, до настоящего времени является в науке преобладающим²³. Но существует и альтернативная точка зрения, наиболее обстоятельно обоснованная П. Керестешем²⁴. Как он полагает, Клемент и его жена были не христианами, а поклонниками иудейского учения о Боге, относящимися к группе так называемых «богобоязненных» (οἱ σεβόμενοι, или metuentes), которых привлекала «простота и чистота» иудаизма. «Однако большинство этих поклонников не становилось полностью обращенным, отчасти из-за боязни репрессивных законов, но особенно ввиду устрашающего эффекта усложненных ритуальных предписаний, пищевых и социальных ограничений, налагаемых иудейской религией на своих адептов... Неприятие политеизма и идолопоклонства могло казаться почти что принятием иудаизма, и, когда это неприятие сопровождалось соблюдением субботы и определенным следованием иудейскому закону... все это могло выглядеть в глазах уважаемых кругов обращением в иудаизм»²⁵.

Чтобы представить Клемент и его жену не христианскими, а иудейскими мучениками, П. Керестешу было необходимо согласовать свою точку зрения с информацией Евсевия о том, что Домицилла пострадала за свои христианские убеждения. Для этого исследователю потребовалось вновь вызвать к жизни вторую Домициллу, племянницу Флавия Клемента, что он и делает на страницах своей статьи²⁶. Таким образом, «фантом второй

²³ См., например: *Ekeke E.C.* Persecution and Martyrdom of Christians in the Roman Empire from AD 54 to 100: a lesson for the 21st century Church // *ESJ*. 2012. Vol. 8. No. 16. P. 183 f.

²⁴ См.: *Kereszes P.* The Jews, the Christians, and Emperor Domitian // *VChr*. 1973. Vol. 27. No. 1. P. 1–28. См. также: *Williams M.H.* Domitian, the Jews and the «Judaizers»: A Simple Matter of Cupiditas and Maiestas? // *Historia*. 1990. Bd. 39. H. 2. P. 196–211; *Warden D.* Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation // *JETS*. 1991. Vol. 34. No. 2. P. 206.

²⁵ *Kereszes P.* *Op. cit.* P. 4.

²⁶ См.: *Kereszes P.* *Op. cit.* P. 15 ff.

Домициллы», порожденный Цезарем Баронием и уничтоженный Джозефом Лайтфутом, обрел новую жизнь.

Подводя итог, приходится констатировать, что, при современном состоянии источников, анализируемая проблема не поддается окончательному решению. В настоящее время имеющаяся (достаточно скудная) информация позволяет предполагать, что τὰ τῶν Ἰουδαίων ἦθη Клемента и Домициллы в действительности обозначает их христианские убеждения или по крайней мере склонность к таковым. Что же касается иудаизма, то, признаться, трудно представить себе причины возникновения тяги в высших кругах римского общества (и даже в императорском дворце) к религии недавно побежденного и достаточно ревниво охранявшего свою этническую и религиозную обособленность народа. С другой стороны, расправа Домициана с этой супружеской четой должна объясняться не только и, в случае с Клементом, не столько религиозными соображениями. Примечательно, что Домицилла, по Диону Кассию, была «только» (μόνον) сослана²⁷, тогда как ее супруг был казнен. Очевидно, основной причиной гибели Флавия Клемента были отнюдь не его религиозные убеждения.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ПЭ — Православная энциклопедия. Москва
AJTh — American Journal of Theology. Chicago
ChH — Church History. Cambridge
CIL — Corpus Inscriptionum Latinarum. Berolini, 1863–1943
ESJ — European Scientific Journal. University of the Azores, Portugal
ILS — Inscriptiones Latinae Selectae. Berolini, 1892–1916
JETS — Journal of the Evangelical Theological Society. Wheaton, Illinois

²⁷ Подразумевается, что, в отличие от других, без конфискации имущества (*Кассий Дион Коккейан*. Указ. соч. С. 80. Прим. 117).

JRS — Journal of Roman Studies. London

KP — Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Stuttgart, 1964

NTS — New Testament Studies. Cambridge

RE — *Paulys* Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa u. a. Stuttgart, 1893–1972

VChr — Vigiliae Christianae. Leiden

ПОДГОТОВКА К СОЗЫВУ ПОМЕСТНОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1917 ГОДУ

XX век для Русской Православной Церкви оказался насыщен переломными событиями. Для Церкви начало ушедшего уже теперь XX столетия ознаменовалось движением за реформы, в ходе которого она стремилась восстановить каноническую соборную структуру, поврежденную в результате вмешательства государственной власти, заявив о необходимости отказа от синодальной системы, от ставшей чрезмерно тяжелой опеки самодержавного государства.

Несчастливая для России война 1904–1905 годов, вызвавшая правительство на некоторые реформы в государстве, дала толчок и идее церковного обновления на началах соборности и широкой автономии.

Публикация «записки 32-х» и вскоре после этого «записок» митрополита Антония (Вадковского) и Витте спровоцировала широкие дискуссии в прессе и обществе. Весна 1905 года была наполнена размышлениями о церковной реформе, эта тема захватила всю читающую и мыслящую Россию.

По статистике, приводимой санкт-петербургским исследователем С. Л. Фирсовым, с 17 марта по 17 апреля 1905 года в прессе было опубликовано 417 статей на тему о церковной реформе, а до июня — еще 573. Дискуссии утихают лишь к середине 1907 года, проявляя себя впоследствии отдельными всплесками¹.

¹ См.: *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 322.

Организованный Победоносцевым опрос епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе показал, что представители Церкви не просто признали необходимость глубоких перемен, но во многом поддержали те идеи, которые уже были высказаны митрополитом Антонием (Вадковским), членами Синода и представителями церковной общественности.

Было созвано Предсоборное Присутствие, которое и выработало план церковных преобразований, а также новые основы правового положения Православной Церкви в Русском государстве.

Последовавшая затем политическая реакция не дала возможности провести в жизнь ни одной реформы в церковной области, и, в сущности, это совершенно понятно, если вспомнить, почему Православная Церковь в России попала в такое зависимое положение от государства и насколько оно было выгодно последнему.

Этим объясняется, почему предложения Предсоборного Присутствия 1906 года о желательности нового, более свободного и независимого правового положения Православной Церкви в России не получили осуществления. Время реакции с 1906 по 1917 год этому совершенно не благоприятствовало.

В начале 1907 года власти в основном подавили революцию и приступили к строительству новой политической модели управления, включавшей в себя народное представительство — Думу. Интерес общества переключился на государственные реформы. В условиях намечавшегося замирения Собор мог восприниматься не только в качестве высшего церковного органа, но и в качестве «политического раздражителя» совершенно различных общественных групп — от либеральных до крайне правых. Можно предположить, что именно с целью сохранения status quo светские власти и решили отложить тогда вопрос созыве Собора, оставив подготовительные материалы до лучших времен.

Обер-прокурор В. Н. Львов. Роспуск старого и созыв нового Святейшего Синода

Итак, 2 (15) марта 1917 года император Николай II отрекся от престола, власть перешла к Временному правительству, образованному Временным комитетом Государственной думы².

В момент прихода к власти Временного правительства настроение православного духовенства, особенно приходского, было весьма радикальным. Проходили многочисленные уездные и епархиальные съезды духовенства совместно с мирянами, которые приветствовали Февральскую революцию, свержение самодержавия и заявляли о своей поддержке Временного правительства.

Некоторые съезды приняли решение о выборности епископата духовенством и мирянами. Обсуждались и политические вопросы, в том числе и аграрный. Характерно, что большинство епархиальных съездов высказалось за передачу помещичьих земель крестьянам, за исключением церковных³.

В марте 1917 года по инициативе депутатов Государственной думы от духовенства совместно с представителями других фракций в Думе и видными общественными деятелями был образован Совет по делам Православной Церкви. Он просуществовал недолго, но успел провести ряд съездов епархиального духовенства, которые поддержали Временное правительство и высказались за немедленный созыв Поместного Собора. При этом большинство епархиальных съездов пошло дальше в своих решениях — выдвинуло требование о введении выборности епископата⁴.

² См.: *Бабкин М.А.* Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. М., 2006. С. 27.

³ См.: *Федоров В.А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. М., 2003. С. 267–268.

⁴ См.: Там же. С. 268–269.

Для Церкви, в сущности, исчезла юридическая база, соединявшая ее с государством. Все основные законы империи пали. Новая государственная власть имела уже иную природу, иное основание: не «Божьей милостью», а «волею народа» или, точнее, «волею исторического случая». С такой новой властью у Церкви не было никаких договорных связей о союзе. Сложился любопытный юридический момент. Церковь имела право сразу сама объявить о своем решительном разрыве с такой властью. Но она этого не сделала в силу инерции связи с государством, имущественной и финансовой зависимости от него, неизвестности ближайшего будущего и свойственной всем Православным Церквам Востока лояльности в отношении ко всем политическим режимам.

Остался прежний Синод, подобранный старыми обер-прокурорами Саблером, Самариным и Раевым и утвержденный царем, за которым Церковь признавала это право утверждения как за ею же миропомазанной священной особой. В этот-то еще царский Синод новая, внеконфессиональная, внерелигиозная, светская власть Временного правительства и послала своего министра с правами и именем прежнего «обер-прокурора».

Обер-прокурором Временного правительства оказался член Думы В. Н. Львов (родственник председателя Временного правительства Г. Е. Львова). Многолетний член думской комиссии по церковным делам, говоривавший: «Я боюсь равнодушия, а всякий бунт приветствую. Я исполняю волю народа, я гоню архиереев, ибо народ этого требует»⁵, он явился в заседание Синода 4 марта и от лица Временного правительства возвестил наступление для Церкви начала ее канонического освобождения от прежней зависимости от государства через Собор и учреждаемое Собором церковное самоуправление. А пока приказал временно принимать директивы новой

⁵ *Лескин Д.* На пути к Поместному Собору Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. // *Духовный собеседник.* 1997. № 3 (11). С. 151.

власти через него, ее обер-прокурора. И тут же приказал вынести из залы заседания стоявший у стены небольшой царский трон — символ прежней верховной власти.

В. Н. Львов предложил Святейшему Синоду написать и обнародовать воззвание, в котором с церковной кафедры верующим объявлялось бы о перемене политического строя и необходимости лояльности к временной власти и обычных церковных молитв о ней. Синод это сделал, Синод и епископат вообще проявили в этом перевороте лояльность, смирение и здравый смысл⁶.

Новый обер-прокурор начал выполнять свою «анти-распутинскую» программу с устранения всех епископов, занявших свои кафедры при протекции Распутина или вообще бывших его друзьями. Из них на самом видном посту был митрополит Петроградский Питирим (Окнов). Вторым по положению протезе Распутина был Московский митрополит Макарий (Невский).

В это время во многих городах нередко были случаи ареста архиереев, известных своей активной приверженностью к старому строю и особенно дружбой с Распутиным. Как и в Москве, в других епархиях происходили экстренные съезды духовенства, и нелюбимые архиереи объявлялись смещенными с кафедр, о чем посылались ходатайства Святейшему Синоду через нового обер-прокурора. Многие кафедры стали таким образом вакантными. Предложено было заместить их в новом, выборном порядке⁷.

Временное правительство стремилось в самые короткие сроки построить либерально-демократическое общество по западному образцу и ради этого старалось уничтожить все вероисповедные и национальные ограничения, имевшиеся в российских законах.

⁶ См.: *Карташев А.В.* Революция и Собор 1917–1918 гг. // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 99.

⁷ См.: Там же.

Так, 20 марта 1917 года было объявлено равенство всех религий перед законом⁸. А 25 марта было выпущено постановление «Об отмене ограничений в правах белого духовенства и монашествующих, добровольно, с разрешения духовных властей, слагающих с себя духовный сан, а также лишенных сана по суду»⁹. Вскоре министры рассмотрели вопрос о самопровозглашенной в первой половине марта автокефалии Грузинской Церкви. Временное правительство восприняло этот вопрос как государственный. Право выработки основных начал правового положения в государстве было предоставлено самой Грузинской Церкви, окончательное же их утверждение предоставлялось Учредительному собранию¹⁰.

Подобные права светских лиц не могли не вызвать опасения у Священноначалия Православной Церкви. Синод всячески препятствовал претворению в жизнь постановлений нового высшего органа гражданской власти, которые касались внутренней жизни Церкви. В конце концов упорный саботаж Святейшего Синода вынудил обер-прокурора на решительный акт, он поставил вопрос о роспуске Синода перед Временным правительством.

Ну а Временное правительство, хотя и называло себя либеральным, было вынуждено грубо вмешаться во внутрицерковную жизнь. Так, 14 апреля 1917 года указом правительства была прекращена зимняя сессия Синода и уволены следующие его члены: митрополит Киевский Владимир (Богоявленский), архиепископ Литовский Тихон (Беллавин), архиепископы Новгородский Арсений (Стадницкий), Гродненский Михаил (Ермаков), Нижегородский Иоаким

⁸ См.: Журнал заседаний Временного правительства. № 26. 20 марта 1917 г. С. 4–8 // <http://www.prlib.ru/Lib/pages/catalog.aspx?catid=1315>

⁹ Журнал заседаний Временного правительства. № 29. 25 марта 1917 г. С. 2 // Там же.

¹⁰ См.: Журнал заседаний Временного правительства. № 31. 27 марта 1917 г. С. 5–6 // Там же.

(Левицкий), Черниговский Василий (Богоявленский); протопресвитеры А. Дернов и Г. Шавельский, то есть все, кроме архиепископа Сергия (Страгородского). Основание: реакционность, приверженность старому строю, «несоответствие современному церковно-общественному течению мысли».

На летнюю сессию решением «освободителя Церкви» обер-прокурора В. Н. Львова вызывались более «либеральные» архиереи: экзарх Грузии Платон (Рождественский), ставший затем первоприсутствующим в Синоде, архиепископ Ярославский Агафангел (Преображенский), епископ Уфимский Андрей (Ухтомский), епископ Самарский Михаил (Богданов), протопресвитер Николай Любимов, настоятель Успенского собора, профессор протоиерей Александр Смирнов, протоиерей Феодор Филоненко, профессор протоиерей Александр Рождественский¹¹.

Священники А. Рождественский, А. Смирнов, Ф. Филоненко поддерживали отношения с обновленческой группировкой «Союз демократического духовенства и мирян»¹².

Столь «властное» участие обер-прокурора в смещении членов Синода и епископов, чему В. Н. Львов по своей истеричности придавал, без нужды и в противоречие с духом Временного правительства, резкую форму, вызвало обиженную критику со стороны церковных и политических консерваторов. Они спрашивали: «Почему нарушается свобода церковного управления, как при старом режиме?». Временное правительство им отвечало: «Потому, что нынешний Синод и епископат не являются органами, свободно избранными Церковью. Они назначены прежней государственной властью и суть ее слуги. Поэтому прямой долг Временного правительства в том, чтобы, сменив агентов старой власти, довести страну и Церковь до Учредительного собрания

¹¹ См.: Журнал заседаний Временного правительства. № 54. 14 апреля 1917 г. С. 15–16 // Там же.

¹² См.: *Лескин Д.* Указ. соч. С. 152.

и Собора, то есть до самоуправления, при котором обер-прокурорское вмешательство в церковные дела потеряет всякий смысл и станет незаконным. Сейчас же это не насилье, а помощь Церкви в переходе от режима зависимости к режиму канонической свободы»¹³.

Новый состав Синода сразу изменил неприятную атмосферу на верхах церковного управления. Сразу кончились трения между Синодом и обер-прокурором, кончился саботаж. Синод с увлечением стал готовиться к Собору и спешно утверждать необходимые предварительные изменения в церковной администрации.

Идея нового Синода была та, что как Временное правительство являлось только передаточным органом, доводящим страну до Учредительного собрания, так и этот Синод — только Временная комиссия, доводящая Церковь до Собора. Задачи аналогичны, и природа двух властей — временная.

Страна в это время бурлила. Бурлила и церковная среда. Недовольство подчиненных на свои начальства искало выхода. Кое-где прихожане восстали на своих священников; чаще всего — псаломщики и диаконы против священников, священники — против архиереев. Экстренные епархиальные съезды дезавуировали своих епископов и обращались к обер-прокурору, прося его о смещении епископа. В этих случаях В. Н. Львов вводил приносящих жалобы епархиальных делегатов, священников, псаломщиков и мирян в самые заседания обновленного Синода и заставлял Синод выслушивать эти часто грубые и революционно-бестактные филиппики бунтующих низов Церкви.

Брожение церковного общественного мнения искало своего выражения во множестве группировок и партий. Чтобы избежать беспорядочного восстания низших слоев в Церкви против высших, нужно было направить «револю-

¹³ Карташев А.В. Указ. соч. С. 100.

цию в Церкви» в цивилизованное русло, дать правильные законные формы для выражения общественного мнения. Нужно было ввести выборное и представительное начало, почти отсутствовавшее в церковной практике.

Решение о созыве Собора и учреждение Предсоборного Совета

29 апреля 1917 года Святейший Синод в новом составе обращается к архипастырям, пастырям и всем верным чадам Российской Православной Церкви с посланием «О мероприятиях высшей Церковной власти в связи с предстоящим созывом Всероссийского Поместного Собора и спешным проведением в жизнь некоторых изменений в области Церковного управления». Это послание должно было читаться во всех церквях России в первый воскресный день после Божественной литургии¹⁴.

Прежде всего, Синод констатировал, что заветная мечта о созыве Всероссийского Поместного Собора, давно живущая в умах православных русских людей, теперь наконец стала осуществляться и созыв Собора в «возможно ближайшее время сделался настоятельно необходимым». «Произошедший у нас государственный переворот, — говорилось в обращении Синода, — в корне изменивший нашу общественную и государственную жизнь, обеспечил и Церкви возможность и право свободного устройства».

Синод видит «неотложную нужду» теперь же, в преддверии Собора, «провести некоторые изменения во всех сферах Церковной жизни, возвращающих Церковь к заповедям Христа Спасителя и непреложным основам Церковных правил и Предания», которые бы дали возможность создать самый Собор не из лиц, свыше назначенных, а выбранных,

¹⁴ См.: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994. [Репринт с изд.: М., 1918]. Кн. 1. Вып. 1. С. 3.

для чего и нужно внести сначала выборное начало в систему церковного управления. «Издревле действующее в Православной Церкви, выборное начало должно стать основой Церковного устройства в настоящее время». Необходимы также соответствующие изменения в духовной школе и церковном суде.

Синод подчеркивал «спешность» проведения этих мероприятий в жизнь и возможный временный, предсоборный их характер.

Обращаясь к архиереям, Синод призывал их «предоставить широкую свободу собираться духовенству и мирянам на съезды, собрания и образовывать союзы».

Священнослужителям Синод говорит, что теперь им «дарована свобода решать вопросы Церковного устройства по собственному разумению».

Ко всем чадам Церкви Синод взывал: «...забудем прошлое и устремимся к светлому будущему, общими силами и общею любовью устрояя нашу Церковную жизнь и наше вечное спасение. Возлюбим друг друга, да в единомыслии исповемы Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную»¹⁵.

В помощь себе в этом деле Синод определил созвать Предсоборный Совет. «О сроке же созыва сего Совета, а также о составе оного иметь суждение особо»¹⁶.

Бюрократическая система государственности со времени Петра Великого упразднила элементарную самоуправляющуюся единицу церковного союза, то есть приход. Правильного статута прихода ждали от Собора. Но новый временный Синод, как и Временное правительство, должен был торопиться издавать декреты — законы, открывающие путь к реформам Собора. Поэтому-то Синод и опубликовал ряд «Временных положений»: о приходе, о епархиальном управ-

¹⁵ Деяния Священного Собора... С. 5.

¹⁶ Там же... С. 5.

лении, выборах духовенства и епископов. На основе этих «Положений» вся жизнь епархий перестраивалась снизу доверху в духе самоуправления. Самоуправляющийся приход, самоуправляющаяся епархия. Начались генеральные выборы всех епископов. В большинстве епархий были выбраны уже сидевшие на этих кафедрах епископы. Таким образом, более или менее водворился мир церковный.

Между тем 8 мая 1917 года Синод определил время и состав Предсоборного Совета, который открыл свои заседания 11 июня в Петрограде. В Совете было учреждено 10 отделов:

1. О производстве выборов на Поместный Собор и его организации (председатель — экзарх Грузии архиепископ Платон).

2. О преобразовании высшего Церковного управления (архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский)).

3. О епархиальном управлении (архиепископ Ярославский Агафангел).

4. О церковном суде (архиепископ Литовский Тихон).

5. О благоустройении прихода (епископ Уфимский Андрей).

6. По делам веры и богослужения, о единоверии и старобрядчестве (архиепископ Волынский Евлогий (Георгиевский)).

7. О церковном хозяйстве (архиепископ Тамбовский Кирилл (Смирнов)).

8. О правовом положении Российской Православной Церкви в государстве (архиепископ Новгородский Арсений).

9. О монастырях и монашестве (епископ Минский Георгий (Ярошевский)).

10. О духовно-учебных заведениях (епископ Самарский Михаил)¹⁷.

¹⁷ См.: Деяния Священного Собора... С. 5–9.

Надо сказать, что церковно-общественная жизнь в предсоборный период летом 1917 года была весьма интенсивной. Появлялись все новые союзы и организации духовенства и мирян, которые наряду с уже существовавшими устраивали съезды и собрания как епархиальные, так и всероссийские. Все эти мероприятия привлекали к себе широкие круги русского духовенства и мирян. Наиболее значительным из них был Всероссийский съезд духовенства и мирян в Москве, на который собралось до 1200 делегатов.

За 10 дней работы Съезд разработал и сформулировал свои пожелания по всем основным пунктам церковной реформы. И это было поддержкой и побуждением для официального Предсоборного Совета смело готовить проекты реформ для Собора. Но на нем выявились и консервативные опасения духовенства. Съезд отверг идею отделения Церкви от государства. Он высказал пожелание, чтобы Православная Церковь осталась на положении «первенствующей», чтобы церкви получали от государства правовую и материальную поддержку, чтобы Закон Божий был обязателен в школах и чтобы в руках Православной Церкви остались руководимые ею народные школы¹⁸. Таким образом, Съезд, в качестве репетиции к Собору, на опыте показал, что в массе духовенство, при всей левизне, в общей ревности об интересах пастырского служения не разойдется с епископатом. Так оно и оказалось в действительности на Соборе.

Предсоборный Совет. Его работа и постановления

Тем временем 11 июня начал свою работу Предсоборный Совет. При обсуждении программы предстоящего Собора члены Предсоборного Совета обратились прежде всего к материалам Предсоборного Присутствия 1905–1906 годов и Предсоборного Сопещения 1912–1914 годов.

¹⁸ См.: *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 104.

Все 10 отделов вели бурные дискуссии о грядущих формах церковного бытия. Камнем преткновения стал вопрос о высшем Церковном управлении и предложение о восстановлении патриаршества. Необходимо отметить, что в предсоборный период широко популяризировалось мнение о «несвоевременности» и «опасности» восстановления патриаршества в России, о чем высказывались А. Д. Самарин, А. И. Бриллиантов, Е. Е. Голубинский, В. В. Верховский. Мысль о патриаршестве обсуждалась во многих публикациях того периода¹⁹. Все были единодушны в том, что законодательная, руководящая, судебная и ревизионная власть должна принадлежать периодически созываемому Поместному Собору, а исполнительная власть — представительному Священному Синоду, Собором избираемому и ему подотчетному. Достаточно дискуссионным оказался пункт о председательстве на Соборе и в Синоде, иными словами, о предстоятельстве в Русской Церкви и его характере. Будет ли Первоиерарх Русской Церкви лишь только председателем Собора и Синода или же ему будут усвоены также некоторые особые права? Наличие таких прав, по воззрению многих, связывалось с патриаршеством как с исторически сложившейся формой предстоятельства в Восточных Православных Церквях.

Вспоминая обсуждение на Предсоборном Совете вопроса о восстановлении патриаршества, его участник митрополит Евлогий (Георгиевский) писал, что против этой идеи выступали либеральные профессора, стоявшие «за синодальное, коллегиальное начало», усматривая в патриаршестве «принцип единодержавия, не отвечающий якобы требованиям данного исторического момента»²⁰.

¹⁹ См.: Лескин Д. Указ. соч. С. 155.

²⁰ Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни // Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 268.

Поскольку и в Предсоборном Совете господствовало либеральное настроение и еще не улеглась эйфория, вызванная «демократическими» переменами в России, положение о восстановлении патриаршества было отвергнуто.

Очень бурно обсуждался и вопрос об участии мирян в ведении церковных дел, о предоставлении приходам и мирянам самых широких прав и полномочий решать общецерковные проблемы.

И кто должен принимать участие в работе Собора? Часть церковной общественности считала, что в работе Собора должны принимать участие только архиереи, но большая часть церковного общества ратовала за более широкое представительство. Спорный вопрос о составе Собора решен был в самом широком смысле.

Так в дебатах постепенно рождалось Положение о созыве Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви.

5 июля 1917 года Синод принимает решение открыть Собор в день празднования Успения Божией Матери в Москве²¹. Уже первый пункт Положения о созыве Собора гласил: «Собор состоит из епископов, клириков и мирян». Составители хотели сделать Собор самым представительным форумом за всю русскую церковную историю, и эта задача была с успехом решена. Согласно Положению, выборы проходили в три этапа:

1) В воскресенье 23 июля 1917 года после молебна под предводительством настоятеля церкви должны были состояться выборы в приходских избирательных собраниях²². Перед началом выборов зачитывалось послание Святейшего Синода, содержащее следующие слова: «Изволением Божественного Промысла, 15 августа месяца сего 1917 года, в богахранимом древнем граде Москве, предстоит открытие Поместного Собора Всероссийской Православной Церкви (...).

²¹ См.: Деяния Священного Собора... С. 11.

²² См.: Там же. С. 13–14.

Приготовьтесь подобающим образом к желаемому и ожидаемому Церковью Собору и его многотрудному, но святому и великому в своей священной важности делу (...). Охраняя благочестие церковное, изберите на Собор людей благочестивых, мужей благоговейных, прекраснейших членов церковного братства нашего. Бескорыстнейших и ревностных защитников дела Церкви, знающих и понимающих нужды церковные, имеющих христианскую *добрую совесть* (Евр. 13, 18) (...)»²³. Избранными считались лица, получившие простое большинство голосов.

2) 30 июля после полудня должно было проходить Благочинническое собрание под председательством благочинного. Сначала письменно намечались кандидаты в количестве двух клириков (один из которых был в сане пресвитера) и трех мирян, выяснялось их согласие быть избранными, затем закрытым путем проходило само голосование²⁴.

3) Выборы в Епархиальном избирательном собрании должны были состояться во вторник 8 августа после торжественного богослужения под председательством правящего архиерея. В состав собрания входили все имеющие постоянное пребывание в епархиях епископы, избранники Благочиннических собраний, представители духовных учебных заведений. Собрание избирало 5 членов Собора: двух клириков и трех мирян. Голосование проходило тем же путем, что и на Благочинническом собрании²⁵.

К особым правилам относилось избрание 10 членов Собора от единоверцев, проводивших съезд в Нижнем Новгороде, 10 представителей от клира армии и 15 — от действующей армии. Духовные Академии избирали по 3 члена Собора, кроме членов Предсоборного Совета (которые входили

²³ Деяния Священного Собора... С. 19–20.

²⁴ См.: Там же. С.14–15.

²⁵ См.: Там же. С. 16–17.

в состав Собора автоматически согласно утвержденному Святейшим Синодом поименному списку²⁶). Академия наук и 11 российских университетов на собраниях своих православных членов и преподавателей избирают по 1 члену Собора, то есть 12 лиц. Православным членам Думы и Государственного Совета предоставляется в Соборе 15 мест. А кроме того, представители восточных Патриархов и Автокефальных Православных Церквей могли участвовать в Соборе на правах его членов²⁷.

Устав будущего Собора, его структура и состав

В связи с большевистским восстанием 3–4 июля 1917 года произошла личная и партийная перестройка Временного правительства. В. Н. Львов лишился должности обер-прокурора, а вскоре и сама эта должность была упразднена и в соответствии с законом о свободе совести было учреждено Министерство исповеданий, министром которого стал А. В. Карташев, доцент ПДА.

А. В. Карташев, пробыв всего 10 дней в должности обер-прокурора Святейшего Синода, с 5 августа 1917 года превратился в «министра исповеданий», то есть управляющего всеми культами, включая и Православную Церковь, лишь временно, до Учредительного собрания, в объеме прежних прав обер-прокурора²⁸.

А. В. Карташев заявил в день превращения его в министра, что отныне *de facto* он уже объявляет работу Синода совершенно автономной, что Временное правительство с нетерпением ждет Собора, чтобы снять со своего министра остаток его прокурорских полномочий. Эту мысль Временное правительство выразило в особом «постановлении о правах Собора» 11 августа, объявляя законодательную ра-

²⁶ См.: Деяния Священного Собора... С. 29–30.

²⁷ См.: Там же. С. 18.

²⁸ См.: Там же. С. 52.

боту предстоящего Собора имеющей государственное значение²⁹.

В конце июля 1917 года Святейший Синод своим определением за № 4652 постановил, ввиду предстоящего 15 августа открытия Поместного Собора, перенести свои заседания из Петрограда в Москву. Работу Святейшего Синода в Северной столице планировалось завершить 2 августа, а 9 августа открыть уже в первопрестольной. На время пребывания в Москве Святейшего Синода в Петрограде должна была работать Синодальная контора в составе первоприсутствующего архиепископа Вениамина (Казанского), а также Нарвского и Лужского vikариев столицы, настоятеля Казанского собора протоиерея Философа Орнатского и помощника протопресвитера военного и морского духовенства протоиерея Иоанна Морева³⁰. Можно сказать, что переезд Святейшего Синода являл собой последние приготовления к Собору: спешная работа, которую организаторы Предсоборного Совета планировали завершить к 1 августа, была в основном осуществлена.

Москва в то время постепенно становилась центром политической жизни России. Именно там накануне открытия Собора, 12 августа, Святейший Синод, просмотрев все работы Предсоборного Совета и дав им свою редакцию, подписал доклад «Представление Поместному Собору Православной Всероссийской Церкви». В нем был предложен «Устав Собора» и длинный список законченных и незаконченных формулировок реформ по всем сторонам жизни Церкви. Это 12 положений, выработанных 10 отделами Предсоборного Совета³¹.

Важно отметить, что в Положении о высшем церковном управлении говорится о периодически избираемом Поместном

²⁹ См.: Там же. С. 53.

³⁰ См.: *Фирсов С.Л.* Указ. соч. С. 531.

³¹ См.: Деяния Священного Собора... С. 33–37.

Соборе и о двух постоянных исполнительных коллегиальных органах: Святейшем Синоде и Высшем Церковном Совете. О патриаршестве не упоминается ни слова.

В том числе на рассмотрение Собора были предложены девять положений, не поступивших за краткостью времени на рассмотрение общего собрания Предсоборного Совета. Среди них:

1. Положение о созыве Поместного Собора.
2. Проект епархиального управления.

Устав Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви, разработанный 1-м отделом Предсоборного Совета и отредактированный общим собранием Совета и Святейшим Синодом, состоял из 13 разделов³². «Поместный Собор Православной Всероссийской Церкви обладает всей полнотой церковной власти для устройства Русской церковной жизни на основе Слова Божия, догматов, канонов и Предания Церкви», — говорилось в нем.

Все члены Собора обладали правом решающего голоса по всем вопросам, включая догматические. Таким образом, Устав идет еще дальше в вопросе наделения мирян полномочиями, чем непосредственный участник Предсоборного Совета архиепископ Сергей (Страгородский).

Существенным в Уставе Собора было и то, что он, выражаясь языком конституции, был разделен на две палаты: на «Общие Собрания» и «Совещание Епископов», которому вменялось в обязанность иметь суждение о каждом принятом на Соборе решении с точки зрения его соответствия установлениям Церкви Божией. Здесь, в рамках широкой соборности, было выявлено особенное значение епископата, «имевшего особую ответственность за сохранение в Церкви чистоты вероучения, мира и порядка»³³.

³² См.: Деяния Священного Собора... С. 38–51.

³³ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 10.

Обращаясь к членам Поместного Собора, Святейший Синод указывал на великое значение и беспрецедентную роль этого общецерковного собрания, подчеркивая то тяжелое положение, в котором находились Россия и Церковь: «...тяжкие обстоятельства, переживаемые нашим Отечеством, не могут не вызвать в отношении к себе отзвука в Священном Соборе. Отовсюду раздаются голоса, что Родина гибнет, что какое-то наваждение овладело умами многих людей, забывающих законы Божеские и человеческие. Народ резко разделился на партии, утратив единство. Никакой партийный голос благоразумия не может вызвать ныне к себе должного внимания в народе. Только голос Матери-Церкви мог бы образумить многих. Только голос Христовой всепобеждающей любви мог бы угасить разгоревшуюся вражду и злобу. Только свет Божественного дня мог бы рассеять помрачение, обуявшее умы. Только вера, основанная на началах самоотверженного служения Богу и ближним, могла бы прекратить проявление грубых инстинктов всепоглощающего захвата и необузданного разрушения. Дело оздоровления русской земли, в настоящее время столь необходимое, возможно только на религиозной почве. От Собора ожидается мощный призыв к народу обратиться к Богу...»³⁴.

К назначенному дню со всех сторон раздираемой противоречиями России в Москву начали съезжаться избранники русского православного мира. Их было 564 человека: 10 митрополитов, 17 архиепископов, 53 епископа, 2 протопресвитера, 15 архимандритов, 2 игумена, 3 иеромонаха, 72 протоиерея (из них 5 митрофорных), 55 священников, 2 протодиакона, 8 диаконов, 26 псаломщиков (всего 265 духовных лиц) и 299 мирян³⁵.

Участникам первого за истекшие 200 лет Поместного Собора Русской Православной Церкви, а вместе с ними и всей

³⁴ Деяния Священного Собора... С. 36–37.

³⁵ См.: Там же. С. 119–133.

православной России, суждено было стать свидетелями реального чуда: представительное собрание, включившее в себя «духовное благочестие, христианскую добродетель и высокую ученость» многих лучших людей России, исполненное, однако, разномыслия и несогласия, превратилось в истинный Собор, члены которого подлинно могли воспеть: «Днесь благодать Святаго Духа нас собра».

Подводя итог всего предсоборного периода, можно с уверенностью сказать, что именно эпоха Временного правительства знаменовала собой выход Русской Православной Церкви из «подневольно-государственного положения к свободному выборному строю». Но Временное правительство, предоставив значительные свободы как Православной Церкви, так и другим вероисповеданиям, не ставило вопроса об отделении Церкви от государства, сохраняя в этом плане статус конфессионального государства. Оно рассматривало Собор как своего рода учредительное церковное собрание, выработанные законопроекты которого относительно церковных преобразований должны быть представлены правительству и им одобрены³⁶. Таким образом, новая светская власть в лице уже Временного правительства не оставляла своих притязаний на «попечительство» над Православной Церковью.

Формально в момент прихода к власти Временного правительства русская церковная иерархия получила возможность самостоятельно решать, когда и как созывать Поместный Собор. Но на самом деле все было не так просто: «благоприятное» время ознаменовалось небывалым ранее ростом революционной активности улицы, аграрными беспорядками, растерянностью властей, столкнувшихся с организованным противодействием собственного народа, ростом политического сознания и одновременно усилением хули-

³⁶ См.: Деяния Священного Собора... С. 53.

ганских проявлений. На таком фоне от Церкви требовалось проявить самостоятельность и поддержать светскую власть, что она и делала.

В качестве доброго жеста Церкви в отношении этой власти, полагаю, можно рассматривать ее воззвания к народу от 9 марта и 1–2 июля 1917 года³⁷. И в дальнейшем Поместный Собор неоднократно выступал с воззваниями («посланиями»): «К народу русскому», «К армии и флоту», «Ко всем чадам Православной Церкви ввиду выборов в Учредительное собрание», «Против грабежей», а также, в предвидении развязывания гражданской войны, с предупреждением «По поводу угрожающей родине братоубийственной войны».

Один из выводов, который следует из всего вышесказанного, можно сформулировать так: Русская Церковь, лояльный спутник Русского государства, естественно, была потрясена катастрофой русской революции 1917 года. Но, как это ни парадоксально, она оказалась сравнительно более подготовленной к этой катастрофе, чем само государство. Повелительным толчком к этой подготовке была первая, предупреждающая революция 1905 года. Но вот психологически Православная Церковь оказалась неготовой к самостоятельному бытию, не смогла сразу же отказаться от государственной поддержки, хотя эта поддержка и должна была уменьшаться прямо пропорционально поступательному продвижению политических реформ, что видно из анализа представленных материалов.

А кроме того, рассматривая деятельность Святейшего Синода и Предсоборного Совета весной и летом 1917 года, мы видим, что Русская Православная Церковь находилась в этот период на подъеме в области церковной науки, образования,

³⁷ См.: *Бабкин М.А.* Указ. соч. С. 32–33; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Указ. соч. С. 268.

а также в духовном смысле. Ей понадобилось очень мало времени, чтобы качественно преобразоваться. Ее потенциальные возможности оказались очень велики. Сразу после Февральской революции началась бурная активизация церковной жизни, что ярко проявилось в проведении многочисленных епархиальных съездов³⁸, а также всероссийских форумов. Все они в ходе обсуждения своих собственных проблем признавали, что церковно-государственные отношения более не могут оставаться в прежнем виде, что необходимы перемены; приветствовали скорейший созыв Собора и выказывали готовность представить на него делегатов, избранных из своей среды³⁹.

Таким образом, все признавали, что при изменившемся государственном строе Русская Православная Церковь не может больше оставаться в прежних отношениях с государством, которые отжили свое время.

Изменение этих отношений и должно было стать главной задачей Поместного Собора, подготовка которого оказывалась в тот момент в глазах многих не только церковно, но и политически востребованной.

* * *

В заключение необходимо сказать несколько слов и о самом Соборе. История Российской Православной Церкви уже ушедшего от нас столетия показала, что состоявшийся в 1917–1918 годах в Москве Поместный Собор явился важнейшим событием церковной жизни XX века. Вот почему с полным основанием можем называть его Великим Московским Собором.

В революционное время, когда рушились основы государственного и общественного строя, Собор подвел черту весьма непростого Синодального периода, когда Церковь числилась «ведомством православного исповедания», была

³⁸ См.: *Бабкин М.А.* Указ. соч. С. 147.

³⁹ См.: Деяния Священного Собора... С. 22, 26, 27.

уподоблена одному из министерств Российской империи. Собор, на который съехались представители всех епархий огромной страны, был одним из самых многочисленных, продолжительных и плодотворных за всю историю Русской Церкви. В ходе Собора были приняты решения по многим ключевым вопросам церковной жизни. Это был первый церковный Собор после 1667 года. Речь на Соборе шла о реформе церковного управления, о миссионерстве, проповеди, Литургии, о проблемах монашеской и приходской жизни. Многие из рассмотренных на Соборе тем актуальны и по сей день. Некоторые из соборных решений позволили Церкви выжить в трудные годы гонений и заложили основы ее нынешнего расцвета. Судьбоносным для Русской Церкви стало решение Собора о восстановлении патриаршества, упраздненного в ходе петровских реформ начала XVIII века.

В деле окончательной подготовки Поместного Собора 1917–1918 годов были использованы отзывы епархиальных архиереев 1905 года, материалы Предсоборного Присутствия 1906 года и Предсоборного Сопевания 1912–1914 годов. Таким образом, для подготовки решений Собора 1917–1918 годов понадобилось более 12 лет. Но важно не только это. Русское церковное общество в течение 1905–1917 годов постепенно приучалось к мысли не только о неизбежности, но и о необходимости созыва Собора, психологически воспринимая проведение церковной реформы лишь каноническим, то есть соборным путем, ибо устройство Церкви есть дело не одного Синода, не одних даже пастырей и архипастырей, а всего верующего народа.

К сожалению, большинство его решений не могли быть реализованы по причине трагических событий в государстве и последовавших жестоких гонений на Церковь со стороны новой власти.

Многие из членов Поместного Собора 1917–1918 годов претерпели страдания за веру Христову и были прославлены в Соборе новомучеников и исповедников Русской Церкви. Являясь наследниками наших святых предшественников, мы не должны забывать их жизненный подвиг, мысли и труды, которые представляют для нас особую духовную и интеллектуальную ценность. Ведь от того, какое представление получают новые поколения о деяниях своих предков, и будет зависеть их выбор завтрашнего дня России.



Раздел V
Литургика

КАШКИН А.С.,
кандидат богословия, доцент, преподаватель СПДС

СЛУЖБА ЧЕТВЕРГА 5-Й СЕДМИЦЫ ВЕЛИКОГО ПОСТА: ГЕНЕЗИС И ОСОБЕННОСТИ

Четверг 5-й седмицы занимает исключительное место в ряду седмичных дней Великого поста, и его богослужение имеет наиболее существенные отличия от стандартного великопостного чина. Кульминация богослужения данного дня, да и всей 5-й седмицы в целом, — чтение на утрене четверга Великого канона преподобного Андрея Критского. С Великим канонам прямо или косвенно связаны все богослужебные особенности четверга, также ради чтения этого канона меняется расписание кафисм на всей 5-й седмице поста¹.

Происхождение Великого канона

Автором Великого канона является преподобный Андрей, епископ Критский (660–740). Перу преподобного Андрея принадлежит множество песнопений, однако Великий канон — самое известное (и, наверное, самое любимое) среди них.

Сразу скажем, что о происхождении Великого канона говорится в синаксаре четверга 5-й седмицы: «Сочинил его преподобный Андрей тогда же, когда и святой Софроний, патриарх Иерусалимский, записал житие Ма-

¹ Подробно особенности чтения кафисм на 5-й седмице также рассмотрены в нашей книге: *Кашкин А.С. Устав православного богослужения: Учеб. пособие по Литургике*. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. С. 169.

рии Египетской. <...> Сей исключительный изрядный и Великий канон и слово о преподобной Марии тот же отец наш Андрей впервые принес в Константинополь, когда был послан патриархом Иерусалимским Феодором в помощь на Шестой Собор»². Из всего сказанного единственно вероятным является сообщение о том, что святой Андрей мог принести на VI Вселенский Собор текст жития преподобной Марии; что же касается сведений о том, что он написал свой канон еще при жизни патриарха Софрония, то наилучшее опровержение этой информации дает И. А. Карабинов: «Святой Андрей, вероятно, родился тогда, когда святой Софроний уже умер»³. Так что и в этом вопросе сведения, предоставляемые автором синаксаря, оказываются явно недостоверными.

Пожалуй, единственным более или менее надежным основанием для датировки Великого канона является тезис о том, что Великий канон был одним из последних произведений преподобного Андрея. В подтверждение этого многие исследователи находят в тексте самого канона признаки того, что он мог быть написан в старости: «Повержена мя Спасе, пред враты Твоими, поне на старость не отрини мене во ад тца» (1-я песнь, 13-й тропарь), «От юности Христе, заповеди Твоя преступих... унынием преидох житие» (1-я песнь, 20-й тропарь), «Исчезоша днии мои, яко соние встающаго:/темже яко Езекия слезю на ложи моем,/приложитися мне летом живота» (7-я песнь, 20-й тропарь). Дополнительным, хотя и косвенным аргументом в пользу этого можно считать надписание канона в Синайской Триоди, где он назван «завещанием преподобного Андрея Критского» (η διαθήκη του μακαρίου Ανδρέου Κρήτης)⁴.

² Синаксарь в четверток пятой седмицы Великого поста. «Стояние Марии Египетской» // <http://www.pravoslavie.ru/put/1671.htm>

³ Карабинов И.А. Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 103.

⁴ Там же. С. 104.

И. А. Карабинов называет Великий канон «покаянной автобиографией» преподобного Андрея⁵. Однако к такой характеристике нужно относиться весьма осторожно. Не следует нечестиво и слишком буквально думать, что святой Андрей в тексте канона перечисляет собственные грехи; «покаянной автобиографией» Великий канон может быть назван лишь в том смысле, что преподобный Андрей при его составлении опирался на свой богатый пастырский опыт и знание человеческой души. Впрочем, частичная справедливость в таком наименовании остается, ибо одним из мотивов к составлению канона, как полагают, мог стать эпизод из биографии святого. Византийский император Филиппик Вардан (711–713) был убежденным монофелитом и в 712 году заставил некоторых епископов, в том числе и преподобного Андрея, подписать осуждение VI Вселенского Собора. Вскоре нечестивый император был свергнут, Православие восстановлено, но преподобный Андрей не мог не переживать по поводу своего малодушия и свое раскаяние выразил в тексте Великого канона⁶.

Таким образом, принимая мнения о том, что святой Андрей составил свой канон в преклонном возрасте и что события 712 года могли стать дополнительным стимулом к написанию Великого канона, можно для самого произведения предложить расширенную датировку: 720–730-е годы.

Каков был первоначальный объем канона, составленного преподобным Андреем? С одной стороны, в том, что покаянные тропари являются авторскими, никто не сомневается. С другой стороны, однозначно можно сказать,

⁵ *Карабинов И.А.* Указ. соч. С. 104.

⁶ См.: *Погребняк Н., прот.* Великий канон: история и иконографические параллели // Московские епархиальные ведомости. 2005. № 1–2 (http://vedomosti.meparh.ru/2005_1_2/11.htm).

что тропари в честь преподобной Марии и преподобного Андрея к канону в его оригинальном виде не имеют отношения. Однако в вопросе о происхождении ирмосов, Троичных и Богородичных исследователи расходятся. Архиепископ Филарет (Гумилевский) полагает, что ирмосы не принадлежат святому Андрею, а их позже добавил к канону преподобный Иоанн Дамаскин⁷. И. А. Карабинов считает, что ирмосы составлены самим преподобным Андреем, но в отношении его канонов в целом говорит: «Троичны и большая часть Богородичнов в канонах св. Андрея едва ли принадлежит ему, ибо встречаются такие рукописи, где Троичных нет, а Богородичны поставлены другие. Быть может, и Троичны, и часть Богородичнов принадлежат перу св. Феодора Студита»⁸. Наконец, наш современник диакон В. Василик говорит: «Великий канон — изначально целостное произведение, поздними являются только тропари, посвященные самому Андрею Критскому и Марии Египетской <...>, все остальное принадлежит святому Андрею»⁹. Последняя точка зрения является наиболее вероятной.

Нельзя не упомянуть и о мнении И. А. Карабинова, что Великий канон в своей первоначальной версии был, скорее всего, несколько пространнее того, что мы имеем сейчас. Так как многие каноны, составленные святым Андреем, в последующие века сокращались редакторами богослужебных книг, то и Великий канон вряд ли избежал сокращений. В частности, древние славянские рукописи в 9-й песни сохранили несколько тропарей, отсутствующих в современной версии печатной Троиды¹⁰.

⁷ См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. СПб., 1902. С. 199.

⁸ *Карабинов И.А.* Указ. соч. С. 101.

⁹ *Василик В., диак.* О Великом каноне святителя Андрея Критского // <http://www.pravoslavie.ru/put/45079.htm>

¹⁰ См.: *Карабинов И.А.* Указ. соч. С. 99, 105.

В заключение отметим, что и другие два комплекса песнопений в службе четверга 5-й седмицы — 14 тропарей «Блаженн» и 24 стихиры «по алфавиту» — тоже приписываются святому Андрею. «Блаженны», по всей видимости, были составлены преподобным Андреем одновременно с канонам и в тесной связи с ним. Скорее всего, «Блаженны» в Иерусалиме пелись на утрене перед Евангелием, а само Евангелие тогда читали как раз по 6-й песни канона¹¹. Именно поэтому и святой Андрей поместил их между 6-й и 7-й песнью канона. Но особенно хорошо заметна идейная связь между «Блаженными» и канонам: в них не только выдерживается тот же стиль, что и в тропарях канона, но и обнаруживается четкая тематическая последовательность: в 6-й песни ряд ветхозаветных образов завершается на личности Иисуса Навина, в тексте тропарей «Блаженн» воспоминаются деятели эпохи Судей, а в 7-й песни канона уже называются представители раннемонархического периода.

24 стихиры уже не имеют столь тесной связи с канонам, их роднит только общая покаянная направленность. Да и их принадлежность преподобному Андрею не является бесспорной: в отдельных памятниках они приписываются преподобным Иоанну Дамаскину или Симеону Метафрасту¹², хотя современные литургисты все же их автором считают святого Андрея. Сам по себе комплекс стихир представляет собой древний кондак: его строфы последовательно начинаются с букв греческого алфавита (как у акафиста), все они имеют одинаковое количество мелодических строк и общий рефрен «Господи, прежде даже до конца не погибну, спаси мя».

¹¹ См.: *Карабинов И.А.* Указ. соч. С. 106.

¹² См.: Там же. С. 198.

История богослужения четверга 5-й седмицы Великого поста

Великий канон, по мнению И. А. Карабинова, изначально не был предназначен ни для богослужебного употребления вообще, ни для пения в период поста в частности. Правда, ряд исследователей видят в каноне идейную связь с периодом Четырдесятницы на том основании, что «этот канон совершенно соответствует сему времени своим содержанием, своим духом и направлением, по которому он справедливо называется иначе каноном **покаянным** или **умилительным** (здесь и далее выделено мной.— *Авт.*)»¹³. Однако эта связь имеет абстрактный характер: основная тема канона — покаяние человека, и Великий пост является периодом сугубого покаяния (если твердо следовать такой логике, то любое значимое покаянное песнопение нужно объявлять великопостным). Потому тезис Карабинова о том, что сам преподобный Андрей не предназначал свой канон непосредственно для богослужебного употребления, можно считать верным.

Почему же в таком случае мы читаем канон в четверг 5-й седмицы? Никифор Каллист, составитель синаксарей, видит в этом духовную причину: «Поскольку святая Четырдесятница уже приближается к концу, то чтобы люди, бывшие ленивыми к духовным подвигам, не забылись беспечно и не прекратили вдруг воздержание. Великий же Андрей, как некий наставник, повествованиями Великого канона показывая добродетели великих мужей и их удаление от зла, воодушевляет подвизающихся к большему мужеству, дабы они смело устремлялись вперед»¹⁴. Хотя мысль в целом верная, все же такой ответ не является удовлетворительным,

¹³ *Ловягин Е.И.* Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб., 1875. С. 193.

¹⁴ Синаксарь в четверток пятой седмицы Великого поста. «Стояние Марии Египетской».

ибо все равно непонятно, почему выбран именно четверг и именно 5-й седмицы, а не какой-либо другой близкий к нему день.

С точки зрения исторической Литургики ответить на поставленный вопрос можно лишь гипотетически. И. А. Карабинов считает, что в Византии в этот день богослужение было посвящено воспоминанию некоего землетрясения. Подтверждение этому тезису он находит в некоторых молитвословиях дня: во-первых, на вечерне четверга в качестве паремии выбран фрагмент о гибели Содома. Во-вторых, тропарь пророчества 6-го часа («Благоутробне, Долготерпеливе Вседержителю Господи, низпосли милость Твою на люди Твоя») явно намекает на какое-то стихийное бедствие. В-третьих (и это, наверное, самый сильный аргумент), в Синайской Триоди № 733 (XI в.) записан на этот день следующий самогласный седален: «Божие прещение движется на нас, куда побежим, кого будем умолять? Мы захвачены нашими бедствиями. Призри на нас, Блаже, пред Которым ужаснулись и содрогнулись горы, море увидело и побежало и вся тварь потряслась...». Очевидно, что в этом седаленне речь идет о землетрясении¹⁵.

Однако даже если это так и четверг 5-й седмицы действительно на каком-то этапе истории был посвящен воспоминанию землетрясения, все равно остается вопрос: какова связь между памятью о землетрясении и чтением Великого канона? На этот вопрос возможный ответ предлагает наш современник протоиерей С. Правдолюбов, автор фундаментального исследования, посвященного Великому канону. «В 790 году Константинополь пережил бедствие — случилось страшное землетрясение. <...> Именно в те дни, во время константинопольского землетрясения, Великий канон Андрея Критского стал

¹⁵ См.: *Карабинов И.А.* Указ. соч. С. 34–35.

употребляться, причем не как покаянный, а как богослужение бедствия, спасения, молитвы. Рукопись канона хранилась у монахинь монастыря Святого Патапия (святой VII века, память 8 декабря) в Константинополе. Они вышли на площадь, боясь быть погребенными под обломками, и стали читать этот покаянный канон. <...> Этот текст очень понравился всем, и уже потом его стали употреблять в церковном богослужении»¹⁶.

Получается, что сначала Великий канон был прочитан случайно во время землетрясения, впоследствии стал ассоциироваться с памятью о землетрясении и потому его церковное употребление в первую очередь было соотнесено с тем днем, когда имело место богослуженное воспоминание землетрясения. Уже со 2-й половины IX века мы имеем надежное свидетельство (относящуюся к этому времени Триодь Р. А. И. К. 109, хранящуюся в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге), что в это время канон вошел в употребление именно в четверг 5-й седмицы¹⁷. Нельзя не отметить и тот факт, что в IX веке канон был хорошо известен в Церкви: в частности, преподобный Феодор Студит заимствовал из Великого канона ирмосы для своего канона на Неделю мясопустную.

Правда, какое-то время положение канона в годичном круге было неустойчивым: отдельные памятники XI века содержат указания о чтении канона в неделю 5-ю поста или по частям на протяжении 5-й седмицы¹⁸. Вероятно, только в XII–XIII веках повсеместно утверждается традиция его пения именно в четверг 5-й седмицы; в частности, в Типиконе Евергетидского монастыря (XII в.) ясно

¹⁶ Правдолюбов С., прот. Космос Великого канона // <http://pstgu.ru/news/smi/2014/04/02/52207/>

¹⁷ См.: *Василик В., диак.* Указ. соч.

¹⁸ См.: *Карабинов И.А.* Указ. соч. С. 34. Возможно, наше чтение Великого канона по частям на 1-й седмице восходит к этой традиции.

сказано о пении канона, а также 24 стихир и «Блаженн» именно в четверг 5-й седмицы¹⁹.

Интересно также, что древние Уставы предписывали петь Великий канон со стихами библейских песней; в тех песнях, где стихов оказывалось недостаточно, следовало повторять библейские стихи. Встречаются и сокращенные («приходские») варианты Великого канона: в русской рукописи 1-й половины XIV века для каждой песни приводится только 1 ирмос (соответственно, вторые ирмосы 2-й и 3-й песни опускаются) и 10 тропарей (8 покаянных и Троичен с Богородичным)²⁰.

Теперь скажем кратко об истории других песнопений службы четверга 5-й седмицы. «Блаженны», скорее всего, появились в службе одновременно с Великим каноном. «Алфавитные» стихиры, вероятно, также были внесены в службу на начальном этапе ее развития, однако свое нынешнее место заняли далеко не сразу: Типикон Евергетидского монастыря лишь 8 стихир предписывает петь на вечерне, тогда как остальные — на утрени сразу после канона, то есть на «Хвалите...»²¹.

Кондак «Душе моя...» исторически не связан с Великим каноном и является древнейшим из изменяемых песнопений данной службы, ибо его автором был преподобный Роман Сладкопевец (VI в.). В своем полном виде (т. е. со всеми 24 икосами) текст кондака представлен только в одной рукописи²²; в современной же службе он употребляется вместе с 1-м икосом. Кондак «Душе моя...» уже на позднем этапе вошел в службу канона; в некото-

¹⁹ См.: *Дмитриевский А.А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. I: Тулка́. Киев, 1895. С. 535–536.

²⁰ См.: *Погребняк Н., прот.* Указ. соч.

²¹ См.: *Дмитриевский А.А.* Указ. соч. С. 535–536.

²² См.: *Лукашевич А.А.* Великий канон // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 454.

рых древних рукописях для четверга 5-й седмицы назначаются другие кондаки.

Начиная с XI века в службу четверга 5-й седмицы стали добавлять житие и тропари в честь преподобной Марии. При этом первичным было добавление жития, которое связано с канонам идейно: преподобная Мария в своей жизни явила тот идеал подлинного и глубокого покаяния, который предначертан святым Андреем в его каноне. Вслед за житием стали присоединять и тропари канона. Интересно, что эти тропари — особый комплекс молитвословий; они имеют свой акростих и отличаются от тропарей других двух дней, когда совершается память преподобной Марии: минейного канона 1 апреля и канона Недели 5-й Великого поста. При этом свое нынешнее место тропари преподобной Марии заняли далеко не сразу: Типикон Евергетидского монастыря предписывает читать канон Марии не вместе с Великим канонам, а на паннихисе²³ (причем назначается даже другой канон — 6-го гласа, составленный преподобным Симеоном Метафрастом)²⁴. Более того, даже в некоторых рукописях XIV века эти тропари отсутствуют, а в старопечатных Триодях тропарей преподобной нет во 2-й песни канона.

Наконец, тропари в честь преподобного Андрея, автора канона, — самые поздние в нынешней службе четверга 5-й седмицы. В старопечатных Триодях присутствует только один тропарь на 9-й песни (как у нас на 1-й седмице); также Никифор Каллист, насчитавший 250 тропарей во всем каноне, возможно, имел перед собой

²³ Паннихис (*παννυχίς*) — особая служба, которой нет аналогов в современном Уставе и которая в греческих средневековых монастырях совершалась ночью; в суточном круге эта служба занимает место между повечерием и утреней.

²⁴ См.: *Дмитриевский А.А.* Указ. соч. С. 535–536.

текст, не содержащий тропарей в честь автора (впрочем, не исключено, что Никифор намеренно мог их не учитывать при подсчете). Интересно также, что и эти тропари — индивидуальные, составленные специально для четверга 5-й седмицы, ибо в службе 4 июля в Минее они не встречаются.

Структура Великого канона

Любому человеку, даже поверхностно знакомому с церковными песнопениями, сразу бросается в глаза главное внешнее отличие Великого канона от других — наличие большого количества тропарей. Составитель синаксаря насчитывает около 250 тропарей и так говорит о превосходстве Великого канона над всеми остальными: «Тогда как в других канонах по тридцать с небольшим тропарей, в этом — 250, и поэтому он доходит до каждого, проникает и трогает его, источая невыразимую сладость»²⁵. Если же говорить точно, то в современной Триоди сам Великий канон имеет 213 покаянных тропарей. Если к этому числу добавить 11 ирмосов, 18 тропарей в честь преподобной Марии, 9 тропарей в честь автора канона, 10 Троичных и 11 Богородичных, то получим всего 272 песнопения во всем каноне в том его виде, который употребляется в службе четверга 5-й седмицы.

С литературной точки зрения ирмосы и тропари канона написаны прозой, но архиепископ Филарет (Гумилевский) считает их поэтическими по содержанию: «Они — самое высокое произведение поэзии: так много в них чувства живого, глубокого, святого, так много образов, и образов не мечтанием созерцаемых, а мыслию верною!»²⁶.

²⁵ Синаксарь в четверток пятой седмицы Великого поста. «Стояние Марии Египетской».

²⁶ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. III. СПб., 1859. С. 242.

Ирмосы Великого канона отличаются своей текстуральной близостью к стихам библейских песней: некоторые ирмосы (1-й и 7-й) представляют собой просто совокупность двух фрагментов (стихов) библейской песни, в ирмосе 6-й песни соединены две фразы, но в измененной форме²⁷. Напротив, ирмосы 8-й и 9-й песней — почти полностью авторские, в обоих из текста библейской песни заимствована только заключительная фраза. Наконец, ирмосы других песней в этом смысле представляют собой «золотую середину»: здесь есть и цитаты из библейской песни, и авторские предложения.

Великий канон имеет уникальную особенность: его 2-я и 3-я песнь имеют по две части, каждая из которых начинается своим ирмосом. Это отличительная черта творчества святого Андрея; литургисты указывают, что в его канонах нередко встречается несколько ирмосов в одной песни. Так, в каноне на Сретение Господне, который в нашем богослужении не употребляется, но сохранился в рукописях, есть песни, имеющие 4 ирмоса²⁸.

Тропари Великого канона по своему размеру, количеству строк и постановке ударения полностью соответствуют ирмосам. Например, 1-я часть 2-й песни и обе части 3-й песни имеют краткие ирмосы, и в этих же песнях все тропари имеют тот же размер. Напротив, в 7-й песни и ирмос, и все тропари достаточно пространные. Таким образом, преподобный Андрей, будучи первым грекоязычным

²⁷ Вот текст ирмоса: «Возопих всем сердцем моим к щедрому Богу, и услыша мя от ада преисподняго, и возведе от тли живот мой», а вот стихи песни, послужившие основой: «Возопих в скорби моей ко Господу Богу моему, и услыша мя, из чрева ада во плъ мой услышал еси <...> И да въздет из истления живот мой к Тебе, Господи, Боже мой».

²⁸ См.: Правдолюбов С., *прот.* Выражение монашеского мирозозерца-ния. Беседы о Великом покаянном каноне // <http://www.pravoslavie.ru/put/60894.htm>

составителем полных канонов²⁹ и одним из церковных песнописцев, которых можно считать основателями этого жанра, уже реализовал главный принцип построения канона — соразмерность ирмоса и всех тропарей внутри песни.

Сами тропари, что сразу бросается в глаза, изобилуют ссылками на ветхозаветные образы. Подавляющее большинство тропарей 1–8 песней повествуют о событиях Ветхого Завета, тогда как новозаветная тематика присутствует лишь полностью в 9-й песни и в заключительной части некоторых песней с 1-й по 8-ю. При этом есть песни, где аллюзии на Новый Завет вообще отсутствуют (7-я песнь) или едва заметны (3-я песнь³⁰). В 8-й песни есть четкая граница между «ветхозаветными» и «новозаветными» тропарями: тропарь «Ветхаго Завета вся приведох ти душе, к подобию...» как бы подводит черту ветхозаветной тематике. Скорее всего, такое тематическое разграничение между песнями с 1-й по 8-ю с одной стороны и 9-й с другой стороны связано с тем, что сами библейские песни с 1-й по 8-ю — это песни из Ветхого Завета, тогда как 9-я песнь — новозаветная, и потому в ней присутствуют только новозаветные по содержанию тропари.

Интересно, что в «ветхозаветной» части канона иногда упоминаются лица малоизвестные; кажется, что

²⁹ Святой Андрей не был первым, кто «стал писать полные каноны (есть более ранние каноны VI–VII веков, дошедшие до нас в переводе на грузинский язык в сборнике «Иадгари»), однако он является первым известным автором полных канонов, дошедших до нас на греческом языке» (*Василик В., диак.* Указ. соч.).

³⁰ Лишь в двух тропарях 3-й песни можно увидеть косвенные ссылки на текст Нового Завета: в 6-м тропаре 1-й части «Ты еси Пастырь добрый...» содержится, возможно, указание на слова Христа о Себе как о Добром Пастыре (см.: Ин. 10), а в предпоследнем покаянном тропаре 2-й части в словах «егда приидеши со ангелы Твоими, воздати всем по достоянию деяний» — ссылка на притчу о Страшном Суде.

некоторые из них в нашем богослужении и упоминаются исключительно в тексте Великого канона и кроме этого грандиозного песнопения больше в году нигде и никогда не называются (царь Саул, сын Давида Авессалом, иудейские цари Ровоам и Озия, судьбы Девора, Варак и Иеффай, сыновья первосвященника Илия Офни и Финеес и др.).

В «ветхозаветной» части в целом соблюдается библейская хронология: в начальных тропарях 1-й песни содержится нравственное осмысление греха прародителей, далее святой Андрей упоминает события и лица, о которых повествует Пятикнижие, затем с конца 6-й песни автор переходит к личностям и событиям, описываемым в исторических и пророческих книгах. Завершается «ветхозаветная» часть упоминанием Даниила и трех отроков, хронологически относящихся к эпохе вавилонского плена. Однако иногда автор отходит от строгого следования принципу библейской хронологии и может упомянуть более раннее по времени событие или же вспомнить более позднее. Так, в 10-м тропаре 1-й песни после истории Каина и Авеля автор возвращается к теме сотворения человека. Пример другого рода: в тропарях 2-й песни автор вплотную подходит к истории потопа, но вдруг в конце 2-й песни и в 1-й части 3-й песни возникает тема гибели Содома и Гоморры, тогда как во 2-й части 3-й песни продолжается прерванная ранее тема и упоминаются Ной и его дети.

У Великого канона есть единый план. Начальный тропарь «Откуда начну плакати окаяннаго моего жития деяний? Кое ли положу начало, Христе, нынешнему рыданию?..» является ясно выраженным вступлением. Далее с привлечением многочисленных библейских образов развивается тема покаяния, в раскрытии которой «события Священной истории явлены как события **моей** жизни, дела Божии в прошлом как дела, касающиеся **меня** и **моего**

спасения, трагедия греха и измены как **моя** личная трагедия. Моя жизнь показана мне как часть той великой, всеобъемлющей борьбы между Богом и силами тьмы, которые восстают на Него»³¹. Кульминации выражение покаянного чувства достигает в тропарях 7-й песни, в частности в начальном тропаре: «Согреших, беззаконновах, и отвергох заповедь Твою, яко во гресех произведохся и приложих язвам струпы себе: но Сам мя помилуй, яко Благоутробен, отец Боже». В конце же канона уже звучат слова, исходящие из умиротворенного человеческого сердца, имеющего твердую надежду на милость Божию, на то, что плоды принесенного покаяния будут приняты Богом как приятная жертва и Господь пощадит раскаявшегося на Страшном Суде: «Достойных покаяния плодов не истяжи от мене, ибо крепость моя во мне оскуде, сердце мне даруй присно сокрушенное, нищету же духовную, да сия Тебе принесу, яко приятную жертву, едине Спасе»; «Судие мой, и ведче мой, хотяй паки приити со ангелы, судити миру всему, милостивным Твоим оком тогда видев мя, пощади и ущедри мя Иисусе, паче всякаго естества человека согрешивша»³².

Особенности богослужения в четверг 5-й седмицы Великого поста

В этот день богослужение совершается только по Триоди; канон рядового святого Минеи переносится на одно из повечерий по усмотрению настоятеля. Сразу отметим, что служба Великого канона не совмещается ни с каким-либо праздником, ни даже с предпразднством или отданием Благовещения. Более того, даже в среду

³¹ Шмеман А., прот. Великий пост. М.: Московский рабочий, 1993. С. 60.

³² См.: *Игнатия, мон.* Церковные песнотворцы. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 130–131.

5-й седмицы, то есть накануне службы Великого канона, совершение праздничной службы невозможно. В противном случае на Литургии в среду пришлось бы вместе со стихирами праздника петь 24 стихиры Великого канона, а это не только неудобно с точки зрения Устава, но несовместимо в смысле идейного содержания. Поэтому полезно запомнить следующие правила:

— если в среду или четверг случится праздник полиелейный, то служба святого переносится на вторник;

— если в среду или четверг случится Благовещение Пресвятой Богородицы или храмовый праздник, то на вторник переносится служба Великого канона (стихиры Великого канона в таком случае поются на вечерне в понедельник);

— если в четверг случится предпразднство Благовещения Пресвятой Богородицы (соответственно, сам праздник — в пятницу), то служба канона остается на месте, а служба предпразднства переносится на среду.

В целом в день Великого канона службы совершаются по великопостному чину, но имеют немало индивидуальных особенностей. Как уже было отмечено, служба четверга 5-й седмицы является уникальной среди служб седмичных дней поста.

Литургия Преждеосвященных Даров (в среду)

Все особенности службы ограничиваются только пением стихир на «Господи, воззвах...», в остальном — обычное последование Литургии Преждеосвященных Даров.

На «Господи, воззвах...» всего поется **30 стихир** (с учетом стихир на «И ныне» — 31 стихира): дневные стихиры Триоди на 6 (самогласен — 2 раза, мученичен и подобны — по разу) и 24 стихиры Великого канона, называемые также стихиры «по алфавиту». «Слава» — последняя стихира

«по алфавиту»; «И ныне» — еще одна стихира, не входящая в число 24 стихир, но имеющая ту же заключительную фразу «Господи, прежде даже до конца...». Припевы для стихир указаны в самой Триоди: они берутся преимущественно из «Господи, воззвах...» от стиха «Падут во мрежу свою...» и до конца; когда же закончатся стихи «Господи, воззвах...», берутся два стиха из стиховны, а для оставшихся — припев «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе»³³.

Малое повечерие и полунощница по Уставу совершаются в кельях, а в приходской практике не совершаются вовсе.

Утренняя

Именно утренняя содержит подавляющее большинство особенностей данного дня, и именно на утрене совершается центральное действие — чтение Великого канона. На практике зачастую утренняя совершается вечером, причем вечернее богослужение состоит только из утрени и присоединяемого к ней 1-го часа.

Начало утрени по полному чину (с чтением «Царю Небесный...»).

После «Аллилуиа» читаются/поются Троичны гласа (как обычно).

Кафисма одна (8-я); седальны после кафисмы читаются из Октоиха с добавлением мученична (разумеется, малой ектении нет).

³³ Так как пение 31 стихир подряд на практике трудноосуществимо (хотя и возможно), в приходских храмах часто стихир совершают следующим образом. Хор поет 6 рядовых (начальных) стихир, затем 24 стихир «по алфавиту» читаются (оптимальный вариант — если есть два чтеца, один из них читает только стихи, другой — стихир), но в конце каждой стихир хор особым распевом поет рефрен «Господи, прежде даже до конца не погибну, спаси мя». Стихира на «Слава» может быть прочитана или же пропета (по усмотрению), после чего обязательно поется стихира на «И ныне», во время которой совершается вход.

Сразу после седальнов читается 1-я половина **жития**³⁴ **преподобной Марии Египетской**. Как правило, житие читает священник.

50-й псалом (как обычно, хор перед псалмом поет «Господи, помилуй» 3 раза, «Слава», чтец — «И ныне» и читает текст псалма). Сразу после псалма поется канон (молитва «Спаси, Боже, люди Твоя...» не произносится).

КАНОН. Хор поет ирмосы по дважды. Тропари (столько, сколько есть в Триоди) читает духовенство в центре храма (для этого священники в начале пения ирмоса исходят из алтаря боковыми дверьми), а хор перед каждым тропарем поет припев. Библейские песни не поются; ко всем покаянным тропарям хор поет «**Помилуй мя, Боже, помилуй мя**». В конце каждой песни есть два тропаря, посвященные преподобной Марии, и один тропарь в честь автора канона. Перед ними поются припевы «**Преподобная мати Марие, моли Бога о нас**» и «**Преподобне отче Андрее, моли Бога о нас**». В конце песни перед Троичным всегда поется «**Слава**», перед Богородичным — «**И ныне**».

2-я и 3-я песни Великого канона имеют две части, каждая из которых имеет собственный ирмос. На 2-й песни в конце 1-й части перед Богородичным хор

³⁴ В наше время существует несколько редакций жития преподобной Марии (так, в сборнике «Великий покаянный канон...» предлагается на выбор пять вариантов жития). Оптимальной по содержанию и длительности является, как нам кажется, та версия, которая была напечатана в «Богослужбных указаниях» за 1999 год (см.: Богослужбные указания на 1999 год. М., 1998. С. 193–204). Именно эту версию мы горячо всем рекомендуем. Единственный ее недочет — заключительная фраза: «Кончина преподобной Марии Египетской <...> последовала 1 апреля 522 года, в царствование императора Византии Иустина Старшего, преемника святого Иустиниана...» (Там же. С. 204). Известно, что Юстиниан стал императором в 527 г. после смерти своего дяди Юстина, потому при чтении жития нужно слово «преемника» заменить словом «предшественника» (или закончить чтение жития словами «Иустина Старшего», опустив пояснение о его отношении к Юстиниану).

поет припев «Пресвятая Богородице, спаси нас», дальше поет другой ирмос и читаются тропари 2-й части. На 3-й песни в конце 1-й части есть еще Троицен, перед которым поется «Пресвятая Троице, Боже наш, слава Тебе» (перед Богородичным — «Пресвятая Богородице, спаси нас»).

Катавасия только по 3-й, 6-й, 8-й и 9-й песни, тот же ирмос (по 3-й песни — 2-й ирмос).

По 3-й песни седальны Троиоди.

Сразу после седальнов 2-я половина жития преподобной Марии Египетской.

На 4-й, 8-й и 9-й песни добавляются трипеснцы. Они читаются перед песнью Великого канона. Ирмосы трипеснцев опускаются, сразу читаются тропари со стихом «Святии апостоли, молити Бога о нас». Перед Богородичными читаем стих «Пресвятая Богородице, спаси нас», перед Троичным 2-го трипеснца — «Пресвятая Троице, Боже наш, слава Тебе» (согласно замечанию Типикона, у трипеснцев «Слава, и ныне» не глаголем).

По 6-й песни кондак «Душе моя...» (обычно поется, и в храме народ преклоняет колени) и икос. Сразу после икоса поются «Блаженны» с тропарями³⁵.

Наличие «Блаженн» — весьма знаменательная особенность утрени четверга 5-й седмицы, ибо «Блаженны» на утрени поются только два раза в году: в этот день и в Великую Пятницу.

На 9-й песни поется «Честнейшую».

По 9-й песни «Достойно есть» на практике не поется (хотя Устав прямых указаний насчет этого не содержит).

Светильны великопостные гласа.

Окончание утрени по великопостному чину.

³⁵ На практике чаще хор поет только стихи «Блаженн», а чтец читает тропари (а в некоторых приходах два чтеца все читают без участия хора: один читает только стихи, другой — тропари).

Молитва преподобного Ефрема Сирина произносится с 3 поклонами.

Вопрос о количестве поклонов с молитвой преподобного Ефрема Сирина в службе Великого канона является спорным. Конечно, вариант полной отмены поклонов не стоит рассматривать всерьез (хотя некоторые литургисты, в том числе В. Розанов³⁶, высказывали такое мнение)³⁷, потому остается два варианта: или все 16 поклонов по полному чину, или 3 поклона. В пользу 16 поклонов говорит отсутствие прямых указаний в Уставе о сокращении количества поклонов; именно этот аргумент приводит протоиерей К. Никольский³⁸. Эта практика отражена в современном пособии «Великий покаянный канон»³⁹; также вариант с 16 поклонами поддерживали составители «Богослужбных указаний» 1949–1957 годов. Основным же доводом в пользу сокращения количества поклонов до 3 (эта практика отражена в современных «Богослужбных указаниях» и «Настольной книге священнослужителя»⁴⁰) является расширительное толкование краткого предписания Типикона: «Всю службу поем поскоро, труда ради бденнаго». Хотя понятие «поскоро» весьма абстрактно, его сопоставляют с аналогичным замечанием, касающимся

³⁶ См.: *Розанов В.* Богослужбный Устав Православной Церкви. Опыт изъяснительного изложения порядка богослужения Православной Церкви. М., 2000. С. 546.

³⁷ Об отмене поклонов не может быть и речи хотя бы потому, что даже на праздник Благовещения совершается по 3 поклона; в еще большей степени уместны поклоны в тот день, когда совершается покаянное по характеру богослужение.

³⁸ См.: *Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 594.

³⁹ Великий покаянный канон преподобного Андрея Критского в первую и пятую седмицы Великого поста. Житие преподобной Марии Египетской. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2012. С. 38.

⁴⁰ Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М., 2001. С. 544.

чтения «Блаженн» на изобразительных в случае Благовещения или полиелейного праздника в седмичный день поста. Но и в том и в другом случае термин «поскоро» сочетается с ясными предписаниями совершать по 3 поклона и заменять на часах и изобразительных пение чтением. Поэтому и в службе Великого канона характеристика «поскоро» может подразумевать следующие особенности: 1) в конце каждой службы совершаются 3 поклона с молитвой преподобного Ефрема Сирина; 2) те молитвословия, которые обычно поются, на этой службе читаются и поклоны, если они полагаются во время их пения, при прочтении отменяются (тропари часа, «Блаженны»).

Из двух представленных вариантов автору лично более привычна практика совершения 3 поклонов, хотя это — субъективный опыт, потому если кто считает предпочтительным вариант совершения всех 16 поклонов, может следовать ему без тени сомнения.

Добавим также, что в тех храмах, где будет выбран вариант совершения 3 поклонов в конце утрени и каждого часа, допустимо и однократное чтение «Благо есть...», хотя при этом возникает вопрос: может ли выражение «Всю службу поем поскоро», в буквальном смысле относящееся к служению часов и изобразительных, распространяться на количество чтений молитвы «Благо есть...» на утрени? И однозначный ответ на этот вопрос вряд ли возможен.

На часах

Кафисмы на 1-м часе нет (!), на остальных часах кафисмы читаются без пения (т. е. «Славы» между кафисмами не поются, а читаются).

Тропари великопостные читаются без пения и без поклонов.

По «Отче наш» кондак Великого канона «Душе моя...».

Молитва преподобного Ефрема Сирина с 3 поклонами (на 1-м часе конечное **Трисвятое** и «Господи, помилуй» 12 раз опускаются, сразу после поклонов читается молитва «Христе, Свете истинный...»).

Изобразительны

«**Блаженны**» читаются без пения, «Слава, и ныне»: «Помяни нас, Господи...» (читается без поклонов).

По «Отче наш» кондак Великого канона «Душе моя...».

После «Боже, ущедрни ны...» священник говорит молитву преподобного Ефрема Сирина с 3 поклонами, затем чтец: «Аминь», «Всесвятая Троице...».

Отпуст вседневный.

Последней особенностью данного дня является обязательное совершение ради Великого канона *Литургии Преждеосвященных Даров* (которая сама по себе особенностей не имеет).

Особенности в службе Великого канона в случае переноса его на вторник 5-й седмицы Великого поста

Как уже было отмечено, если в среду или четверг 5-й седмицы Великого поста случится Благовещение Пресвятой Богородицы или храмовый праздник, то служба Великого канона переносится на вторник. Несмотря на то что подобный вариант случается достаточно редко⁴¹, стоит уделить ему внимание, тем более что Типикон подробно не рассматривает особенности такой

⁴¹ В тех храмах, где престольный праздник не может попасть на 5-ю седмицу поста, перенос канона возможен только в связи с Благовещением. Последний раз такой случай был в 2011 г., а далее в текущем XXI в. Благовещение попадет на среду или четверг 5-й седмицы всего 6 раз: в 2022, 2033, 2038, 2044, 2049 и 2060 гг.

службы, ограничиваясь краткими замечаниями общего характера. Приведем по одному такому примечанию для каждого из двух праздников: «предлагается великий канон с четвертка на вторник той же недели, и поем великий канон с трипеснцем вторничным, праздника ради Пресвятыя Богородицы» (25 марта, 6-я Маркова глава); «стихиры же великаго канона поем в понедельник, на вечерни, по чину его. Канон же великий поем во вторник, на утрени с трипеснцем вторничным» (40-я храмовая глава).

На основании вышеприведенных схематических указаний можно сделать вывод, что вместе с самим Великим каноном на вторник переносятся и связанные с ним песнопения: стихиры «по алфавиту», «Блаженны» и кондак «Душе моя...». Также вполне логично перенести на вторник и чтение жития преподобной Марии, хотя как раз о переносе жития Типикон не говорит ни слова. Напротив, дневные песнопения четверга — начальные 5 стихир на «Господи, возвах...», седальны Триоди (расположенные по 3-й песни канона), трипеснцы и стихиры на стиховне утрени — остаются «на месте» и поются/читаются в четверг вместе с молитвословиями праздника.

Итак, в случае переноса канона на вторник его песнопения соединяются с дневными песнопениями вторника 5-й седмицы. В целом схема службы та же, что и в четверг, потому отметим только некоторые детали.

— Вечерня в понедельник совершается обычным великопостным чином без соединения с Литургией Преподобных Даров. На вечерне на «Господи, возвах...» поются **27 стихир**: 3 рядовых подобна из Триоди и 24 стихиры Великого канона. Стихи удобнее начинать от «Внегда исчезати от мене...», чтобы стихиры Великого канона петь с теми стихами, которые написаны в Триоди. Вход, в отличие от среды вечера, не совершается, хо-

тя на «И ныне» поется та же стихира «О неизреченного снисхождения...». На стиховне вечерни поются дневные стихиры без изменений.

— Точно так же вместо великого совершается малое повечерие «в кельях»; на практике оно опускается.

— На утрени так же читается одна рядовая кафисма (об изменениях в расписании кафисм см. ниже), после которой — седальны из Октоиха с мученичным.

— Трипеснец добавляется в начале 2-й, 8-й и 9-й песней, причем к тропарям трипеснца следует говорить стих «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе» (этот припев всегда указан для 2-й песни, а на 8-ю и 9-ю мы его распространяем для единообразия).

— По 3-й песни канона по аналогии со службой четверга читаются седальны, которые в самой Триоди находятся по 2-м и 3-м стихословии. Схема их чтения такова: седален «Теплотою веры...», «Слава»: «Препрославленная благодать...», «И ныне»: «Необоримую молитву...».

— На 1-м часе кафисмы нет.

— Во вторник ради канона совершается Литургия Преждеосвященных Даров; на «Господи, воззвах...», как полагается на такой службе, стихиры поются на 10: Триоди 6 и Минеи 4. При этом из Триоди сначала поются стихиры со стиховны, затем — подобны из «Господи, воззвах...».

Изменения в расписании кафисм на 5-й седмице в случае переноса Великого канона на вторник. Отметим, что в идеале нам необходимы три варианта расписания, по одному для каждого из трех случаев: 1) Благовещение в четверг 5-й седмицы; 2) Благовещение в среду 5-й седмицы; 3) храмовый праздник в среду или четверг 5-й седмицы. Типикон в 17-й главе содержит расписание только для первого случая; для двух других случаев предложим расписание самостоятельно, руководствуясь

теми принципами, которые обнаруживаются при составлении первого варианта расписания.

Благовещение Пресвятой Богородицы в четверг 5-й седмицы. Для этого случая Типикон предлагает следующее расписание кафисм.

	утреня	1-й час	3-й час	6-й час	9-й час	вечерня
суббота		–	–	–	–	1
воскресенье	2, 3	–	–	–	–	–
понедельник	4, 5, 6	7	8	9	10	11
вторник	12	–	13	14	15	16
среда	19, 20, 1	2	3	4	5	–
четверг	6, 7, 8	9	10	11	12	–
пятница	13, 14, 15	–	19	20	–	18
суббота	16, 17	–	–	–	–	

Мы видим, что в схеме чтения кафисм реализуются следующие принципы:

– кафисмы идут по порядку (кроме привычных исключений: 17-я кафисма пропускается, меняется порядок чтения кафисм в пятницу и субботу), в том числе и на вечерне читается рядовая кафисма;

– в день службы Великого канона на утрене должна быть только одна кафисма, на 1-м часе кафисмы нет;

– на вечерне накануне и в сам праздник Благовещения кафисмы нет;

– для компенсации отмены кафисм на вечерне в праздник Благовещения добавляется чтение кафисмы в понедельник на 1-м часе (единственный случай в Уставе, когда в понедельник на 1-м часе есть кафисма). Кроме того, 18-я кафисма читается только раз за седмицу (так как в другие седмицы она читается чаще других, то именно ее однократное прочтение на 5-й седмице в качестве исключения является вполне понятным).

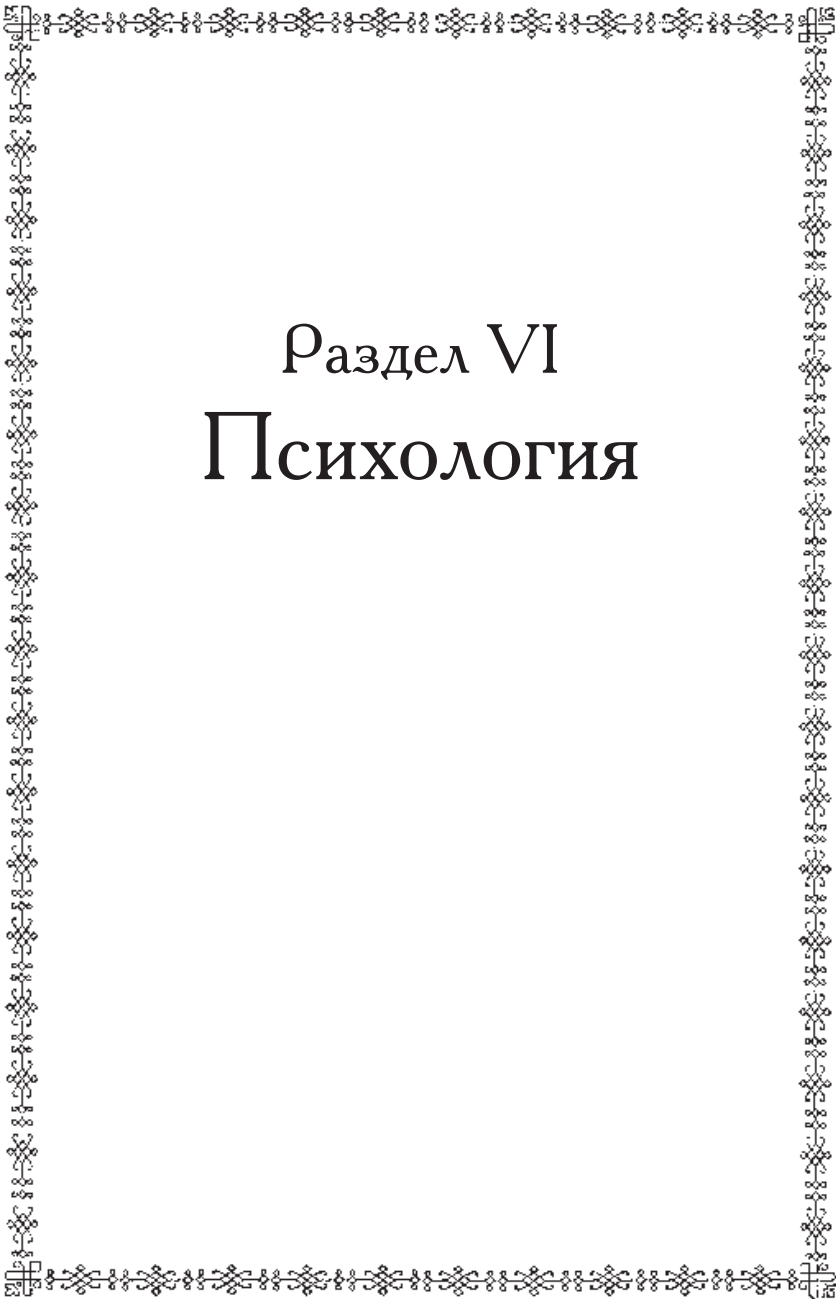
Благовещение Пресвятой Богородицы в среду 5-й седмицы. Этого варианта в Типиконе нет, но его можно составить на основании предыдущего расписания. Так как здесь праздник выпадает на среду, то следует отменить кафисмы на вечерне вторника и среды; напротив, кафисму в четверг вечером нужно прочитать. Точно так же кафисма на 1-м часе в понедельник сохраняется и 18-я кафисма будет прочитана 1 раз. В итоге этот вариант расписания будет отличаться от предыдущего только в период от вечерни вторника до вечерни четверга.

	утреня	1-й час	3-й час	6-й час	9-й час	вечерня
суббота		–	–	–	–	1
воскресенье	2, 3	–	–	–	–	–
понедельник	4, 5, 6	7	8	9	10	11
вторник	12	–	13	14	15	–
среда	16, 19, 20	1	2	3	4	–
четверг	5, 6, 7	8	9	10	11	12
пятница	13, 14, 15	–	19	20	–	18
суббота	16, 17	–	–	–	–	

Храмовый праздник в среду или четверг 5-й седмицы. Особенности этого варианта связаны с тем, что в храмовый праздник кафисмы на вечернях не отменяются (см. 34-ю и 35-ю храмовые главы). Потому здесь можно, опираясь на обычное расписание для 5-й седмицы, просто «сдвинуть» его с учетом сокращения кафисм во вторник. При этом кафисма на 1-м часе в понедельник отменяется (необходимости в ее компенсационном добавлении нет), а 18-я кафисма будет прочитана 2 раза. В итоге от стандартного расписания для 5-й седмицы данный вариант будет иметь отличия в интервале от утрени вторника до 1-го часа в четверг.

	утреня	1-й час	3-й час	6-й час	9-й час	вечерня
суббота		–	–	–	–	1
воскресенье	2, 3	–	–	–	–	–
понедельник	4, 5, 6	–	7	8	9	10
вторник	11	–	12	13	14	15
среда	16, 18, 19	20	1	2	3	4
четверг	5, 6, 7	8	9	10	11	12
пятница	13, 14, 15	–	19	20	–	18
суббота	16, 17	–	–	–	–	

В заключение обратим особое внимание, что первый и второй варианты расписания кафисм являются универсальными, актуальными для всех приходов (ибо Благовещение празднуют везде), тогда как третий вариант будет индивидуальным для того храма, в котором совершают престольный праздник; в других храмах (т. е. в подавляющем большинстве приходов) будут руководствоваться обычной схемой чтения кафисм для 5-й седмицы Великого поста.



Раздел VI
Психология

ХРИСТИАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЭМОЦИИ

В святоотеческой литературе эмоциональным явлениям уделяется большое внимание. Хотя сам этот термин здесь не употребляется, однако нетрудно заметить, что эквивалентом эмоциональных явлений выступает раздражительная часть души, средоточием которой является сердце. Характеристика раздражительной части души, даваемая в святоотеческой литературе, во многом совпадает с характеристикой эмоциональных явлений, даваемой светской психологией, но есть и важные различия, анализ которых имеет существенное значение для понимания механизмов регуляции эмоций.

Рассмотрим характеристику эмоциональной сферы человека, содержащуюся в трудах святителя Феофана Затворника, который опирался на опыт своих предшественников и во многом развил его.

Первое принципиальное отличие святоотеческой психологии от психологии светской состоит в том, что анализ сущностных сил человека, его способностей — умственных, чувствующих (раздражительных) и действующих (вождевательных) — опирается на представления о природе человека, с одной стороны, и на то состояние, в котором находится человек: под грехом или под благодатью. Святитель Феофан выделяет в человеке три уровня: телесный, душевный и духовный. Согласно этой иерархии святитель выделяет и три стороны человеческой жизни: телесную, душевную и духовную¹. Эти стороны он характеризует следующим образом.

¹ См.: *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 2008. С. 57.

Основной потребностью тела является удовлетворение низших, или свойственных природе человека, желаний. К ним относятся: прием пищи, утоление жажды, дыхание, покой или движение. Душевные потребности человеческой личности имеют тройственное проявление. Первое — потребность мыслить, главным центром этого действия выступает рассудок человека. Второе — желание или нежелание чего-либо. За данный акт отвечает воля человека. Третий аспект — это чувства. Местом сосредоточения всех чувств в человеке является сердце, именно от него мы получаем информацию о симпатии или антипатии к кому-либо или чему-либо. Основной потребностью духа является познание Бога, стремление к Нему. В человеке это проявляется как жажда Бога, страх Божий, голос Бога в каждом человеке — совесть².

Но не стоит думать, что все эти три категории действуют в человеке каждая сама по себе. Нет! Они очень тесно связаны между собой, и эта связь делает человека личностью. Только необходимо определиться, что и чему подчинено в этой цепочке. Святитель Феофан дает четкую формулу этой иерархии: норма и достоинство человеческого существования состоит в доминировании духовного уровня, подчинении ему душевного и телесного уровня: «...в составе существа человеческого три части: дух, душа и тело, из коих характер первого — отрешение от чувственного, последнего — погружение в нем, средней же — совместность того и другого. Цель и назначение первого есть общение с Богом и миром духовным, последней — посредничество в сношении с миром чувственным; средняя должна от чувственного через дух восходить к Богу и одуховляться и от Бога через дух низводить одуховление чувственному»³.

Грех приводит к нарушению данной иерархии. Дух становится поработанным душе, а душа подчиняется телу. А поскольку, по учению святых отцов, грех есть противление воле Божией,

² См.: Там же. С 59.

³ *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии. М., 2008. С. 197.

то человек начинает противоестественную жизнь, а иными словами, существование без Бога и в борьбе с Ним⁴. Часто совершаемый грех превращается в страсть и уже полностью овладевает всем человеком. Отсюда видна вся опасность для человека страстей, их нравственный вектор, направленный от Бога. И в этом есть отличие от светской психологии, которая рассматривает страсть как проявление любой эмоции в максимальной ее силе вне нравственного контекста.

Выше упоминалось, что святитель Феофан, опираясь на святоотеческий опыт, выделяет три вида сил, действующих в человеке: умственную, раздражительную и вождевательную. При этом он каждую из этих сил делит на три вида, согласно устройству человеческому, а именно на телесную, душевную и духовную⁵. Данные силы не действуют отдельно друг от друга, но они взаимосвязаны в человеке. Так, у человека с помраченным от страстей умом воля бессильна сопротивляться и чувства толкают человека на грех. И напротив, в человеке, чей ум занят познанием Бога, воля полностью подчиняет себе тело с плотскими желаниями.

Далее в своей работе мы неоднократно будем возвращаться к этому свойству, а сейчас более подробно остановимся на раздражительной, или чувственной, стороне души. Вместилищем этих сил является сердце. Вот как об этом говорит святитель Феофан: «Кто не знает, сколь великое значение имеет в жизни наше сердце. В сердце осаждаются все, что входит в душу со вне и что вырабатывается ее мыслительной и деятельной стороной; чрез сердце же проходит и то все, что обнаруживается душою вовне. Потому оно и называется центром жизни»⁶. О том, что сердце есть главный центр духовной жизни человека, говорит и преподобный Марк Подвижник. Разъясняя слова Господа о том, что *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 21), он говорит о том, что для начала

⁴ См.: *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 201.

⁵ См.: Там же. С. 211.

⁶ *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2010. С. 548.

необходимо возыметь в сердце благодать Святого Духа и только потом войти в Царствие Небесное⁷.

Но прежде чем говорить о силе, обитающей в сердце, рассмотрим, как вообще понимают сердце Священное Писание и святые отцы.

С одной стороны, сердце — это мышечный орган. С другой — это центр личности человека, место, в котором таинственным образом происходит познание человеком *Бога*: Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5, 8). Исходя из этого, современные богословы «делят» сердце на вышеестественное (духовное) и естественное (плотское)⁸.

Для начала разберем, что есть духовное сердце. Точного определения нет, так как ум, помраченный помыслами страстей, не может познать эту «непостижимую бездну»⁹. Но и человек, живущий духовной жизнью, может лишь отчасти познать, что «сердце не просто физический орган... но нечто неопределяемое, способное соприкасаться с Богом, источником всякого бытия»¹⁰. Сердце — это центр духовной жизни человека, через него Бог подает Свою благодатную энергию всем силам человеческой души.

Говоря о плотском сердце, святые отцы считают его оболочкой духовного. Так, основываясь на словах Спасителя о том, что *из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодения, любодения, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф. 15, 19), святитель Григорий Палама пишет: «...сердце есть сокровищница разума и первый плотской разумный орган»¹¹. Когда человек перестает рассеиваться и старается обратить свой

⁷ См.: *Марк Подвижник, прп.* К тем, которые думают оправдаться делами, 226 глав // *Добротолюбие*: В 5 т. М., 2004. Т. 1. С. 552.

⁸ См.: *Иерофей (Влахос), архим.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 157.

⁹ *Макарий Великий, прп.* Единственное спасение наше — Господь Иисус Христос // *Добротолюбие*. Том 1. С. 367.

¹⁰ *Иерофей (Влахос), архим.* Указ. соч. С. 311.

¹¹ *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 43.

ум к сердцу, то именно с плотским сердцем ему предстоит первая встреча. Плотское сердце, словно коркой, покрывается грехами, преграждая путь к духовному сердцу. Из-за этого человек не может познать Бога, но это не означает, что Бог оставил такого человека. Он невидимо, из глубины духовного сердца подает ему Свою помощь, и как только тот решится на борьбу с грехом, явит Себя последнему в той мере, в какой он может воспринять¹². Основываясь на этих знаниях, святитель Феофан Затворник раскрывает учение о сердце как о вместилище раздражительной, или эмоциональной, силы души. Так как сердце являет собой как плотской орган, так и духовный, а вместе с тем и душевный — как посредник между телом и душой, то и святитель разделяет в нем три вида чувств: духовные, душевные и животнотелесные¹³.

Духовные чувства святитель называет еще и религиозными чувствованиями¹⁴. В первую очередь это вера, затем страх Божий, надежда, упование, любовь. В полной мере познание этих чувств человеку невозможно, так как эти эмоции, принадлежащие надъестественной природе, вложенные Творцом в человека для познания Себя, были заглушены грехом. За стремление к Богу в человеке отвечает дух, который сам принадлежит духовному миру, побуждает и человека к духовному совершенствованию. В прародителях дух главенствовал над всем естеством человека и устремлял его к Творцу. После падения, лишившись возможности прямого богообщения, люди стали все более ослабевать духом, ими начинает владеть душа с ее желаниями, а затем и душа вместе с духом подчиняются телу с его животными страстями. Происходит смещение той иерархии, о которой говорит святитель Феофан¹⁵. Отсюда следует, что для познания Бога надо развивать духовные чувства, но для их развития необходима борьба с грехами.

¹² См.: *Авва Дорофей, прп.* Подвижнические наставления // Добролюбие. Т. 2. С. 615.

¹³ См.: *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 435.

¹⁴ См.: Там же. С. 434.

¹⁵ См.: Там же. С. 23.

Характерным является и состояние этих чувств у христианина и нераскаянного грешника. Если для первого вера является источником познания Бога, то для второго, если он еще не утратил это чувство, есть лишь некое предчувствие, которое он не может определить для себя. Христианин через веру ощущает все бытие Бога, Его Промысл о себе. Все его чувства пропитаны присутствием Божества в своей жизни, отсюда рождается и упование на Бога, и милосердие к своим ближним, сострадание и любовь. На таких людях исполняются слова апостола любви Иоанна Богослова, говорящего, что те, кто пребывает в любви, пребывает в Боге, и Бог пребывает в них (см.: 1 Ин. 4, 16). И молитва как дар Святого Духа у таких людей бывает чище и легче восходит к Престолу Божию. Они уже не ищут иных утех, земных благ, но, взгреваемые верою, устремляют свой взор, мысли и желания к Творцу. Дух, не знающий упокоения в достигнутой добродетели, всегда побуждает человека к совершенству — быть подобно Творцу¹⁶. Но это только в том случае, если человек живет богоугодно, стремится исполнять заповеди Христовы.

Дух как бесконечный источник энергии может вести человека не только к спасению, но и к вечной гибели. У грешника дух подчинен телесным страстям, которые ведут его к гибели. Чувства такого человека похожи на постоянную вереницу из желаний. Ощущая внутреннюю тоску, он не понимает, что это тоска по Богу, и заполняет ее земными средствами. Ф.М. Достоевский, описывая подобное состояние, которое случилось с ним, говорил так: «Как только я начинал испытывать тоску, я садился в экипаж и ехал в кабак. За пьяным весельем, игрой в карты эта тоска как бы исчезала. Но приходило время уезжать домой, и в экипаже, оставшись наедине с самим собой, я ощущал тоску еще сильнее, и мне снова хотелось вернуться в компанию друзей»¹⁷.

¹⁶ См.: Там же. С. 423.

¹⁷ *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: В 15 т. Л., 1996. Т. 15: Письма 1834–1881 гг. С. 213.

Эти слова достаточно ярко показывают действие духа. Как он не может найти упокоения в достигнутой добродетели, то с такой же силой влечет человека к глубинам беззакония, погружая его еще больше во мглу греха. Забывая о главной цели своего существования — богообщении¹⁸, такие люди тратят жизнь на поиск новых, все более изощренных средств удовлетворения своих страстей. Такие чувства, как радость, любовь, сострадание, хотя и бывают у них, но зачастую носят эгоистичный характер. Хотя они и совершают добродетели, но их основой служат страсти. Например, они делают во время молитвы благоговейный внешний вид лишь для того, чтобы понравиться и снискать уважение у окружающих. Все их поступки пропитаны гордостью и самолюбием¹⁹. Голос совести, звучащий в душе грешника, побуждает его к исправлению страстной жизни, он пытается остановить его вечными муками, ожидающими грешников. Но вместо прекращения злодеяний человек закрывается как бы непроницаемым куполом, чтобы не слышать голоса совести²⁰.

Не принимая благодать Христову, изменяющую все, сердце пребывает в ожесточении. *Жестоковийные! люди с необрезанным сердцем и ушами!* — обратился к иудеям первоученик Стефан (Деян. 7, 51). Именно это ожесточение «собирает» гнев, за который человек будет осужден. *Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога* (Рим. 2, 5). Люди подвергнутся осуждению за ожесточение сердца. Сердце жестокое — это *железные ворота, ведущие в город* (ср.: Деян. 12, 10). Закрытые врата не позволяют человеку войти во град. Но «злостраждущему и сокрушенному они сами о себе отверзутся, как и Петру»²¹. Поэтому наш долг — не создавать таких условий, чтобы сердце ожесточилось

¹⁸ См.: *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 2011. С. 311.

¹⁹ См.: *Марк Подвижник, прп.* 200 глав о духовном законе // Добролюбие. Т. 1. С. 289.

²⁰ См.: *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 311.

²¹ *Марк Подвижник, прп.* 200 глав о духовном законе. С. 522.

и окаменело. *Не ожесточите сердец ваших, как во время ропота* (Евр. 3, 8). Ожесточенное сердце зовется и окаменелым. С такими окаменелыми сердцами много раз сталкивался Господь. После чуда умножения пяти хлебов и бури сердце апостолов еще *было окаменено* (Мк. 6, 52). В другом случае Господь сказал: *Еще ли окаменено у вас сердце?* (Мк. 8, 17). Глядя же на людей, обращавших внимание на то, исцелял ли Он в субботу, Господь, *воззрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их* (Мк. 3, 5), исцелил имевшего сухую руку.

Болезнь сердца — это и нечистота. Естественно, что сердце, утратившее благодать Божию и подверженное воздействию лукавых бесов, является нечистым. По словам преподобного Никиты Стифата, нечистота души — это не только когда человек имеет нечистые помышления, но и когда он превозносится своими подвигами, бахвалится добродетелями и много думает о своей мудрости и ведении Бога, то есть, гордясь ими, осуждает братьев как беспечных и нерадивых. «Это видно из притчи о мытаре и фарисее»²².

Душевыми чувствами святитель Феофан называет «те движения сердца, кои происходят в нем вследствие изменений, происходящих в душе, от свойственной ей деятельности. Они разделяются на теоретические, практические и эстетические, поколику, то есть, происходят от воздействия рассудка и воли или суть следствия вращения сердца в себе самом, или в своей области»²³. Основой теоретических чувств является отношение сердца к познаваемым истинам. Тут проявляется способность нашего разума к познанию новых вещей. Прежде чем сердце запечатлеет в себе конечный результат познавательной деятельности, рассудок совершит сложную работу. В начале процесса можно видеть лишь простую любознательность, итогом же будет служить чувство истины. Но, как отмечает святитель Феофан, у человека-грешника

²² *Никита Стифат, прп.* Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума // *Добротолюбие*. Т. 5. С. 157.

²³ *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 457.

и истинного христианина эти чувства совершенно разнятся²⁴. У первого это сомнение, неверие, отвержение, недоумение. У второго — несомненность, вероятие, убежденность. Господь неоднократно называет Себя Истиной, источником всякой правды (см.: Ин. 8, 32). И нет ничего удивительного в том, что если человек полностью отпадает от своего Творца, от источника всякого знания, Того, Кто может подать мудрость небесную (см.: 3 Цар. 3, 5–10), он будет неспособен принять логических даже с точки зрения мирского закона вещей. Ум такого человека заслоняется суетой житейской, и к нему можно отнести слова Спасителя, сказанные Им в притче о сеятеле (см.: Мф. 13, 3–23).

И на самом деле, если человек разрывает свой ум на множество пустых дел, способен ли он сосредоточиться на выполнении главной задачи, по любви ли он изучает науки? Святитель Феофан отвечает на этот вопрос отрицательно: «По любви ли к истине все у него делается или *ex officio* (по должности, по обязанности. — *Авт.*) и по каким-нибудь сторонним побуждениям? Как мало, сверх того, у него вкуса к истине, умения и желания наслаждаться ею, — видно из свойственной ему лености, бегания умственного труда, владычества в нем воображения, легкомыслия»²⁵. Отличительной чертой познания истины является высокая степень убежденности в ней. Но и тут стоит сделать поправку: для христианина истина есть Сам Бог, в то время как у человека, отвергающего Его, истина есть убежденность своего помраченного ума. Источником такой истины может быть сатана. Так как сам по себе он не может творить, но легко может прикрываться даже «ангелом света» (см.: 2 Кор. 11, 14), то человек, лишенный познания Истины, попадает на его уловку и сам того не ведая становится противником Истины. Сердце христианина, познавшего Бога, пронизано убеждением истины, «но сердце, пребывающее во лжи, не пустит в себя истины. Итак, бывают ли у грешника

²⁴ См.: *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 461.

²⁵ Там же. 437.

несомненные убеждения в истине? Нет; по крайней мере, смотря на неоднократные опыты, как один и тот же легко перебегает от одних начал к другим, — можно подозревать его в том. При этом, где же плод убеждения, если он есть? И опять, что значит, что у человека, отшатнувшегося с доброго пути, на коем был, тотчас выпадают из сердца очень многие убеждения и он никак не может воспроизвести их в себе, пока не возвратится на прежний путь? Также, недостаток ревности стоять за истину от чего другого, как не от слабости убеждения? Из таких фактов можно вообще вывести заключение, что у грешников или мало, или совсем нет несомненных убеждений. Совсем другое у тех, кои от тьмы греха обратились к свету Божию. Жажда истины, можно сказать, первая у них жажда; у них слово Божие непрестанно в устах и мысли. Сладость истины кто знает, как не они, когда живут в истине? Исчадий неверия и сомнения у них нет, а напротив, сила убеждения сростается с их бытием, отчего знаемое тотчас переходит в дело, и за истину они готовы отдать самую жизнь, и — отдают, когда нужно»²⁶.

В познании истины святитель делает акцент на то, что единственным источником последней является Бог, и если стремишься познавать Его, то все остальное прикладывается: *Ищите же прежде Царства Божия, и это все приложится вам* (ср.: Мф. 6, 33). В мирской же психологии объектом и конечной целью познания является окружающий мир, а истина признается лишь человеческая. «Чувство же Божественной истины — способность сердцем, без пособий сторонних, узнавать истинный порядок вещей, истинные их свойства, — свойственная природе человека, — способность удивительная, у первого [у грешника. — *Ред.*] заглушена совершенно, у второго же [у истинного христианина. — *Ред.*] оживает, усиливается и наконец является во всей своей силе. Так, по одному чутью узнают брата, врага, друга, сыновей, нужное лицо и то, как в каком случае поступить»²⁷.

²⁶ Там же. С. 442.

²⁷ Там же. С. 512.

Под практическими чувствами святитель понимает те силы, которые входят в теснейшую связь с деятельностью воли человека. И в зависимости от источника этих сил он различает силу, возбуждающую волю, или силу, ведущую ее за собой. «Их, можно сказать, два рода: чувства самости (эгоистические), приятные и неприятные, и разного вида расположения к людям, добрые и недобрые (чувства симпатические). Первого рода суть: самодовольство или самопрезрение, самовозношение, самоуничижение, надменность, спесь и прочее. Второго: равнодушие, из которого, с одной стороны, — уважение, соревнование, сорадование, соболезнование, сожаление, признательность, дружба и прочее, с другой — зависть, злорадство, месть, ненависть, вражда, презрение, осуждение и прочее»²⁸.

Отсюда видно, что если человек хочет исправить свою жизнь, познать Истину, то в первую очередь он должен изжить в своем сердце эгоизм и самость. Преподобный Иоанн Лествичник, указывая на путь восхождения к совершенству, пишет о послушании как об одной из начальных ступеней этого восхождения²⁹. Монах, принимая постриг, приносит обет послушания³⁰. Главным примером для христианина в этом делании остается Сам Господь наш Иисус Христос. Он неоднократно говорит в Евангелии о том, что творит не Свою волю, но волю пославшего Его Отца (см.: Ин. 5, 30); что Он пришел послужить людям, но не для того, что бы служили Ему (см.: Мф. 20, 28). Многие подвижники, встав на путь борьбы с грехом, старались в полной мере исполнить этот призыв Спасителя о служении ближнему.

Жития святых полны описания такого служения. Одним из ярких примеров этому является житие святого праведного Алексия Бортсурманского. В начале своего служе-

²⁸ *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 495.

²⁹ См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 2006. С. 217.

³⁰ См.: *Требник монашеский.* М., 2006. С. 21.

ния он не отличался строгостью жизни и исполнения заповеди о служении ближнему. Но после откровения, данного ему от Бога, вся его последующая жизнь прошла в служении ближним³¹. О самоотверженном служении ближним рассказывает Борис Николаевич Ширяев в своей книге «Неугасимая лампада». Фрейлина трех императриц, попав в застенки концлагеря, не потеряв чувство собственного достоинства и сохранив в себе веру и способность видеть в каждом человеке образ Божий, пусть ненадолго, но меняет привычный образ жизни этого заведения. Своей жизнью она снискала уважение и доверие обитательниц барака. И даже когда она идет в тифозный барак ухаживать за больными, воодушевленные ее примером, за ней идут и несколько обитательниц этого барака³². «Истинное счастье — это служение своим ближним»³³.

У человека, который не ведет борьбу с грехом, а поощряет ему, в сердце укореняется эгоизм и себялюбие. Если желание помочь ближнему и возникает в его сердце, то тут же заглушается мыслями саможаления: «И зачем тебе надо тратить свое время, лучше отдохни»; «Помочь деньгами — самому нужны». И если человек не отгонит эти мысли, то скоро они заглушат и эти добрые позывы души. Как у нерадивого садовника на клумбе произрастают и сорняки, и розы, так и у такого человека из сердца выходят противоположные помыслы. Вот как об этом пишет Вышенский Затворник: «Как он свою жизнь предал обыкновенному течению, то и чувства у него, и добрые и злые, развиваются и укореняются в сердце вместе, без его ведома, и составляют смесь иногда очень странную. Как ревности о чистоте чувств сердечных у него нет, то он и не напрягается дать перевес

³¹ См.: *Макарий (Симонопетровский), иером.* Жития святых Православной Церкви. Синаксарь в шести томах. М., 2011. Т. 2. С. 117.

³² См.: *Ширяев Б.Н.* Неугасимая лампада. М., 2004. С. 133.

³³ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю о милосердном самарянине // <http://www.patriarchia.ru/db/text/26.html>

чувствам добрым, а оставляет их самим себе и большею частью искажает пристрастиями и страстями. Судя по сему, нравственная цена их ничтожна. Напротив, чувства эгоистические у него глубоко лежат в сердце и там устрояют себе жилище постоянное. Это случайность, если они когда-либо заглушаются в сердце, что большею, впрочем, частию бывает от прилива естественных симпатических чувств к родным и приятелям»³⁴.

Эстетические чувства рождаются в сердце в ответ на действия на него предметов, называемых изящными или прекрасными³⁵. Вызывать подобные чувства могут не только произведения искусства (картины, скульптуры, музыкальные произведения), создаваемые самим человеком, но и созерцание окружающего мира, творцом которого является Бог. Он, как Изрядохудожник³⁶, премудро все устроивший, должен являться учителем и источником вдохновения для людей искусства.

Один из образов подобия Божиего в человеке святые отцы видели в возможности создавать, творить нечто новое. И именно поэтому одной из первых человеку была дана заповедь о возделывании рая. Своим трудом, своими действиями он должен был привести тварную природу к Творцу³⁷. И так было до грехопадения. После того как грех проник в душу человека, чувство прекрасного, возвышенного стало искажаться. Все чаще в предметах, изготавливаемых человеком, стала проявляться его страстность. Именно эту страстность в искусстве осуждали отцы Церкви, а не само искусство. Осуждение театра святителем Иоанном Златоустом и запрет христианам ходить в них проистекали имен-

³⁴ *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 501.

³⁵ См.: Там же. С. 391.

³⁶ Из молитвы в Последовании Таинства Крещения.

³⁷ См.: *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 154.

но из этого³⁸. Вся языческая культура была пронизана человеческими страстями. Но, признавая важность искусства для жизни человека, святые отцы акцентировали внимание на внутреннем содержании. «Очевидно, что внешнее здесь малозначительно и главное — внутреннее, то, что выражается. По различию сего внутреннего содержания должно различать и вкусы. Их два вида: один — истинный, любящий надлежащее содержание изящного, другой — ложный и извращенный, любящий ненадлежащее его содержание»³⁹.

«Теперь вопрос: какое надлежащее и какое ненадлежащее содержание изящного? Что такое идея или чувство изящного? Оно есть или воспоминание о потерянном рае, или предощущение будущего Небесного Царствия. Если изящные предметы строятся под руководством сего чувства, то вот и источник содержания для них! Изображай райское, святое, небесное. Эту землю плачевную преврати в преддверие неба твоим искусством. Если человека повсюду окружают предметы земные, ради коих он может забывать о небе — своем отечестве; то окружи его такими искусственными произведениями, которые напоминали бы ему о нем, подобно тому как иные, живя в чужой стране, окружают себя изображениями своего города, дома, родителей и прочего. Мир, творение Божие, преисполнен отражениями Божественных свойств, но там они в такой широте и необъятности: собери их в малый объем и представь умному зору человека слабого в картине или музыке. Опять, что должен человек образовать в душе своей в жизни сей? Святые и небесные расположения. Дай же ему в помощь и внешний лик сих расположений, чтоб тем успешнее он мог внедрить их в себе. Из всего этого видно, что главным содержанием изящного должны быть предметы мира духовного. Само собою

³⁸ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. М., 2009. Т. 3. С. 116.

³⁹ *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 281.

разумеется, что им должна соответствовать и внешняя форма. Если теперь изображаются страсти, и преимущественно плотские, изображаются в свойственном им бесстыдстве и приманчивых видах, или если изображаются и добрые предметы, но в формах, недостойных их: в таком случае изящное извращается. Теперь легко судить об истинном и ложном вкусе: истинный вкус наслаждается предметами, выражающими мир духовный, нравственный, Божественный; извращенный вкус любит наслаждаться предметами, изображающими страсти или вообще оттененными страстию и питающими ее. Как теперь должен быть извращен вкус у грешника, видно из настроения его души, которая в нем исполнена страстей и предана похотям. Он не найдет красоты в духовном. Не без удовольствия иногда смотрит он и на картины духовные, но только если они оттенены по его духу, равно и пение церковное готов слушать, но если оно имеет молитвы страстные. Ему везде скучно, где не встречает он предметов одного с ним духа. И напротив, как цел вкус у живущего по духу Христову! Как в себе, так и вовне он не любит видеть и тени страстей, преследует их и гнушается ими. С другой стороны, как внутри напрягается он чувствовать свято, так и вовне любит смотреть только на предметы святые и, коль скоро встретит их, один почти умеет оценить все их достоинство и все совершенство. Таким образом, грех извращает и предметы изящные, и самый вкус; напротив, христианство и изящное восстанавливает, и вкус врачует. Как в познании худое направление рассудка извращает разум, худое направление воли извращает совесть, — так здесь худое направление вкуса извращает духовные чувства»⁴⁰.

Низшие, или чувственно-животные, чувства человека проявляются в скором волнении или поражении сердца, погашают самостоятельность рассудка и воли и сопровождаются особенными изменениями в теле⁴¹. Основную часть таких про-

⁴⁰ *Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство... С. 434.

⁴¹ См.: Там же. С. 331.

цессов представляют ответные реакции человеческой самости, его эгоистических желаний. Потому иногда их все относят к животнo-чувственной части человека. Условно эти реакции можно разделить на группы по характеру их воздействия на высшие силы человека. Вот как описывает их воздействие святитель Феофан: «Так, одни погашают ясность сознания, как то: удивление, изумление, увлечение внимания, испуг; другие подрывают волю, как то: страх, гнев, ретивость; третьи, наконец, терзают самое сердце, которое то радуется и веселится, то скучает, скорбит, досадует и завидует, то надеется и отчаивается, то стыдится и раскaiвается или даже попусту мятется мнительностию»⁴².

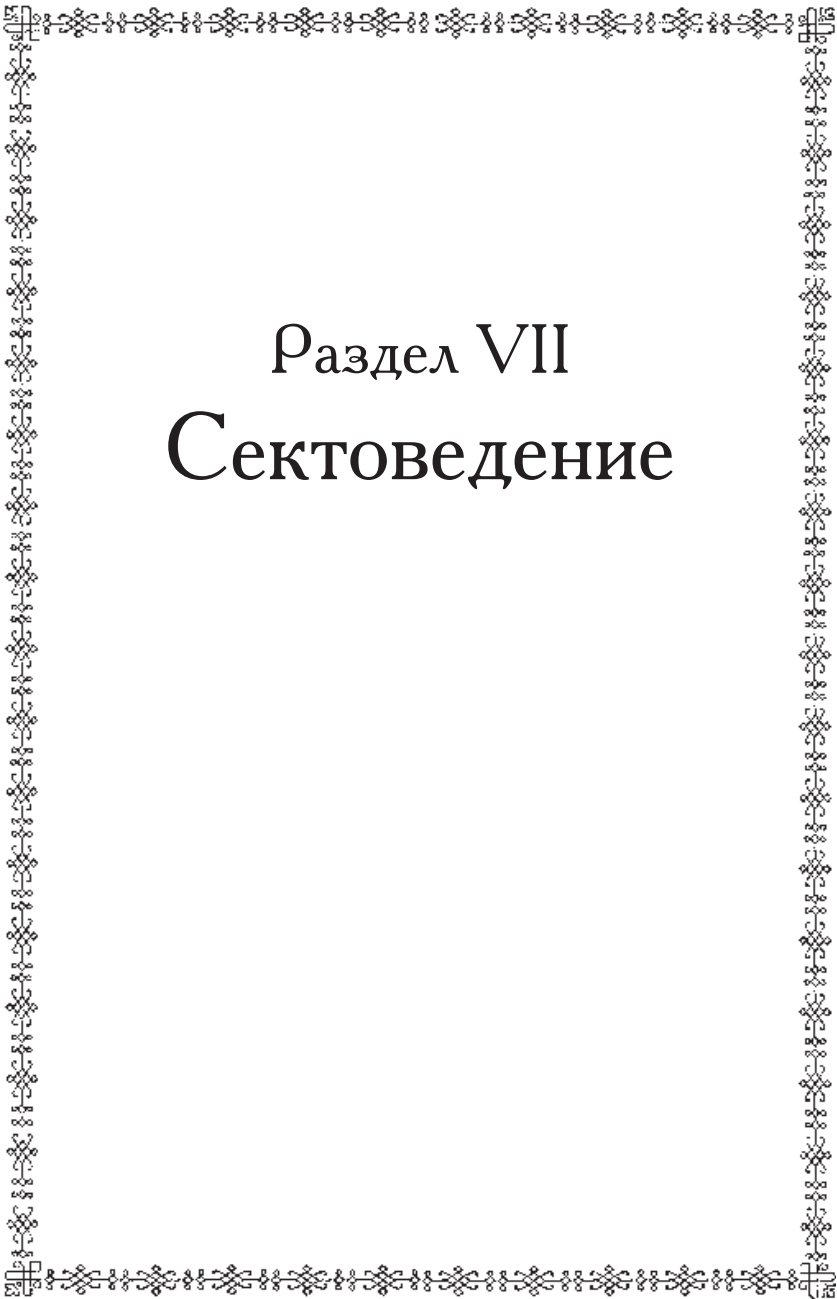
Такую власть над человеком они обретают в том случае, если последний живет не по закону Божиему, а по науке бесовской. Когда духовная жизнь человека мертва, а душевные чувства исказились под действием греха, то низшие чувства берут власть в свои руки. Этому способствуют невнимательное отношение к себе, следование общему влечению обстоятельств. К тому же полностью подавляются и так слабые воля и рассудок. Но сильнее всего такому состоянию подвергается сердце, и вот как об этом пишет святитель Феофан: «Грешник как бы неизбежно в непрестанных тревогах. Нет в нем силы, которая бы защитила его от их злого влияния. То страх, то радость, то тоска, то стыд, то огорчение, то зависть или другое что непрерывно мнут и уязвляют душу его. Жизнь грешника есть путь по колючим тернам, несмотря на внешнюю светлую обстановку».

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что эмоции человека (чувства) не являются разрушительными сами по себе, но становятся таковыми у человека-грешника, когда нарушается иерархия сущностных сил и чувств человека и телесный уровень становится доминирующим. Светская психология ничего не говорит об иерархическом строении человека, ее рекомендации не затрагивают духовно-нравственного аспекта эмоций, поэтому

⁴² Там же. С. 478.

предлагаемые ею средства регуляции эмоций носят половинчатый характер.

Эмоции были заложены в человека Творцом и должны были служить неким источником энергии для достижения главной цели — богообщения. Хотя в первую очередь не что иное как воля ведет человека к действию, однако решению воли предшествует эмоциональная склонность. Отсюда роль эмоций является важной и, более того, необходимой. Без них человек был бы инертным и медлительным в осуществлении той деятельности, которая должна вести к нравственному росту и совершенству.



Раздел VII
Сектоведение

Диакон Александр КУЗЬМИН,
кандидат философских наук, преподаватель СПДС

ИССЛЕДОВАНИЯ ДЕСТРУКТИВНОГО СЕКТАНТСТВА: РАССТАНОВКА ПРИОРИТЕТОВ

Много утекло воды с начала 1990-х годов в русскоязычном сектоведении — ведь именно тогда в результате наплыва неизвестных доселе многочисленных «заморских» сект стали появляться и первые исследования этих организаций. С тех пор было написано множество книг и опубликована масса статей, проведены самые различные исследования, собирались конференции, защищались дипломы и диссертации, и, что интересно, большая часть этих исследований не приходится на религиоведческое поле: юристы, психологи, политологи, социологи и философы самым активным образом включились в процесс постижения феномена деструктивного сектантства, что прежде было вотчиной одних только религиоведов и апологетов. За последние 20 лет российское сектоведение пополнилось немалым количеством исследований, и о становлении этой науки в России мы можем говорить как о свершившемся событии, очевидцами которого мы все стали. Однако та разность в подходах и размытость четкого определения понятия «деструктивная секта» заставляют вновь вернуться к расстановке приоритетов в осмыслении этого понятия. Мы не будем обращаться к используемому в этих изысканиях категориально-терминологическому аппарату («секта» или «культ», «тоталитарная» или «деструктивная», «новые религии» или «нетрадиционные религии» и т. д.) —

этому уже посвящено немало статей¹, лучше рассмотрим более подробно другую, не менее существенную и, я бы даже сказал, фундаментальную сторону исследований сект: какими характеристиками должна обладать секта, чтобы мы имели право отнести ее к разряду деструктивных. Это является существенным моментом (несмотря на обилие исследований современного сектантства с самых разных точек зрения) не только в экспертной оценке данного феномена (что подразумевает под собой максимально практическое применение сектоведческих наработок в реальной жизни), но и в деле дальнейших научных изысканий.

Сектантское мировоззрение во все времена признавалось патологией духовной жизни человека. Секта как организация, объединяющая в себе фанатиков некоей идеи (любой крайней нетрадиционной мировоззренческой позиции в религии, политике, философии и проч.), всегда была в центре внимания исследователей прежде, нежели сам человек. Это вполне естественно, так как именно организация сплачивает людей вероучением, несет в мир новые идеи через своих последователей. В конце концов, когда мы вспоминаем какого-либо сектанта (будь то наш близкий человек, сосед или знакомый, попавший в секту), мы тут же начинаем отождествлять сектанта с его сектой — говорим о нем прежде всего как об «иеговисте», «мормоне» или «сатанисте», акцентируя внимание на его преданности идеям конкретной организации, к которой он принадлежит. Сектант делает то же самое. Он все свои мысли, чувства и эмоции, все свои мировоззренческие установки пропускает прежде всего через призму вероучения секты, членом которой является. Мы говорим о том, что, допустим, некий Петр Иванович, последователь секты «Свидетелей Иеговы», кроме

¹ Термин «деструктивная секта» будет использоваться мной и далее, правомочность его употребления достаточно подробно изложена мной в диссертационном исследовании «Феномен деструктивности новых религиозных движений» (2009).

всего прочего, еще и работает бухгалтером в строительной фирме, но его членство в секте будет превалирующим в нашем мнении о нем. Мы не будем говорить о нем как о бухгалтере, разделяющем идеи «Свидетелей Иеговы», но как об иеговисте, который еще и работает бухгалтером. Это акцентирование вполне справедливо — идеи определяют человека, и если они крайне деструктивные, то мы свое внимание сосредоточиваем в первую очередь на них.

Приверженность идеям секты всегда отличается крайней степенью интенсивности. Нельзя быть сектантом «наполовину», с восьми до пяти и с перерывом на обед, хотя приверженцы теории ролей могут со мной не согласиться. Когда мы говорим о сектанте, мы подразумеваем прежде всего его фанатичную убежденность в правоте того учения, которое исповедует его организация. Сектант готов пойти на все что угодно, вплоть до пожертвования собственной (а чаще и чужой) жизнью, но он никогда не будет рассматривать себя как инородное тело по отношению к своей секте, равно как и не позволит себе даже оттенка критического суждения в адрес организации, ставшей для него всем — семьей, домом, прибежищем, его мыслями и гарантом загробной жизни.

Религиозное сознание имеет самое непосредственное отношение ко всем сферам жизнедеятельности человека, в своих разнообразных формах оно демонстрирует непосредственную связь индивида с окружающим миром, природой, социумом, наследует и само является причиной культурных, социальных, экономических и других систем. Деятельность человека, лежащая в плоскости его религиозных интересов, своей спецификой имеет убежденность индивида в собственной несомненной правоте, и эта убежденность отражается самым действенным образом в его жизни. Такая высокая интенсивность влияния религиозных убеждений на человека воссоздается не только в его внутриличностных процессах, но и имеет самое действенное выражение в общественной жизни.

В случае если религиозное учение, которым человек руководствуется, и религиозная организация, последователем которой себя считает индивид, допускают высокую степень деструктивности и содержат в себе элементы потенциально-го стремления к насилию, адепт данной религиозной системы и все его ближайшее социальное окружение неминуемо будут испытывать на себе эту деструктивность. Подобного рода феномены религиозного сознания самым наглядным образом и демонстрирует деструктивное сектантство, представленное различными формами нетрадиционной религиозности. Сектантское мышление, имеющее своей основой религиозный фанатизм, предполагает вероятность возникновения особого рода насилия, которое по своей опасности и степени убежденности в своей правоте превосходит остальные деструктивные действия человека, так как затрагивает его самые глубинные духовные и психологические пласты. Проще говоря, религиозный фанатик намного страшнее (степень его рискогенности намного выше, как сказали бы социальные философы), чем фанатик от политики (революционер или террорист), спорта (футбольные фанаты и т.д.), эстетических предпочтений (образ жизни как достигаемая цель) и даже национальности (нацизм) и пола (феминизм и т.п.), так как религия самой своей природой преодолевает все это и даже саму смерть, обещая своему адепту вечность.

Опасность сектантского фанатизма возрастает по степени своего воздействия на внешний мир на несколько порядков и вследствие процессов глобализации, технического прогресса, развития знаний о психологии и расширения коммуникативных возможностей индивида. Методы агрессивного маркетинга, манипуляция волей как индивида, так и целых социальных групп, спроектированное воздействие на сферы бизнеса и политики, образования и здравоохранения — вот далеко не полный перечень тех областей, где современные секты осуществляют свою деятельность, и поэтому восприятие феномена

сектантства ушло далеко от опыта предыдущих поколений. Бывшие когда-то маргинальными группами, современные секты предстают сегодня перед исследователем в качестве международных корпораций, численность которых сравнима с численностью последователей традиционных религий.

Однако при столь высокой численности последователей, экономической и политической активности некоторые новые религиозные движения с самого первого дня своего существования продолжают сохранять степень своей деструктивности и, более того, начиная с конца 1980-х годов (с того времени, как они у нас появились) становятся еще одним фактором риска в современной России. Рискогенность современных сект растет по мере их экономического и статистического роста, и понимание причин появления подобного рода рисков является насущной задачей гуманитарной мысли, где религиоведению отводится первое место.

Актуальность исследования феномена сектантства сейчас более чем очевидна из-за постоянного роста активности сект, неизменно растущей численности адептов этих организаций и появления все большего количества форм нетрадиционной религиозности, а также роста числа преступлений, совершаемых последователями религиозных движений. И как показывают недавние события на Украине и Ближнем Востоке (первая половина 2014 г.), деструктивные секты и их лидеры стали активно использоваться и в политических программах левоцентристского толка, планировании «оранжевых» революций, государственных переворотах и других подобных проектах.

Таким образом, утверждение, что современное сектантство является источником опасности для общества, сейчас неоспоримо. И, как правило, те, кто придерживается иной точки зрения, получают за эту свою «независимую» позицию щедрую мзду от самих сект, якобы ратуя за «светское религиоведение» и неприкосновенность прав человека, неосведомленность в чем весьма сильно смущает молодых исследователей, полага-

ющих, что подобного рода «светские и независимые эксперты-религиоведы» (как они себя всегда к месту и не к месту называют) в своих суждениях придерживаются объективных причин. Необходимо просто помнить, что есть действительно добросовестные религиоведы, изучающие явление деструктивного сектантства и ничтоже сумняшеся использующие термин «секта», как и все остальное мировое религиоведение, смотря правде в глаза и откровенно признавая всю опасность этого явления для человека, и есть те, кто, отработывая зарубежные гранты, начинают кричать о свободе совести, толерантности, оскорбительности термина «секта» и прочих благоглупостях, откатывая развитие сектоведения как область религиоведческого знания на несколько десятилетий назад, оставляя наше общество без оружия перед этой страшной проблемой.

Начиная с середины XX столетия, как я уже упомянул, секты стали объектом пристального внимания не только религиоведов. Сформировавшаяся за последние десятилетия так называемая проблема сект стала обращать на себя внимание средств массовой информации и правоохранительных структур, политологов, социологов, психиатров и юристов, представителей широкой общественности. В европейских странах, а также в Америке и странах Азии, а теперь уже и в России, за последние два десятилетия был запрещен целый ряд религиозных организаций, использующих в своей деятельности либо террористические акты, либо политический экстремизм, либо продемонстрировавших всему миру, что членство в этих организациях способно причинять вред человеку, его психике, семье и обществу.

Нетрадиционная религиозность, в равной степени как и нетрадиционные религиозные организации, которыми она в большинстве случаев представлена, может быть воспринята индивидом как некая философская система, на первый взгляд якобы не имеющая никакого отношения к религии. Это может быть великолепно продемонстрировано саентологией

Л. Р. Хаббарда или «Трансцендентальной медитацией» Махариши Махеш Йоги. Однако если говорить о рискогенности нетрадиционной религиозности, то в этом случае она несколько не уменьшается, а, напротив, в силу своей латентности выступает как довлеющая над личностью система, по специфике воздействия на человека ничем не отличающаяся от явно деструктивных религиозных практик.

Деструктивная секта, таким образом, рассматривается как группа индивидов, исповедующая противопоставляемое традиционной религии или Церкви учение (в случае России это обыкновенная для всех деструктивных сект ненависть к русскому Православию), отличительными характеристиками которой являются чувство избранности и изоляционизм, достигаемые через стремление к нравственному совершенству и религиозному спасению, и стремление лидеров к абсолютному контролю всех сторон жизнедеятельности своих последователей на основании исповедуемого внутри организации вероучения, что приводит, в свою очередь, к деструкции на уровне индивида, семьи и общества. Исходя из наличия в новых религиозных движениях деструктивной составляющей, раздел религиоведения, исследующий феномен современного сектантства, должен рассматривать в первую очередь определенный тип организаций, имеющих характеристики секты, и то влияние, которое эти организации оказывают на личность (в процессе социализации в том числе), а также взаимодействие этих организаций с обществом. А исходя из утверждения, что вероучение определяет степень влияния секты на личность, при анализе феномена насилия в сектах необходимо сконцентрировать внимание именно на **анализе вероучительных оснований** появления сектантского насилия. И если вероучение секты содержит в себе признаки, способствующие появлению насилия, такое **вероучение необходимо признать причиной** этого насилия, то есть причиной деструкции секты.

Проблему деструктивного сектантства рассматривали многие религиоведы, социологи и психологи, должное вни-

мание этой теме стали уделять и представители таких наук, как юриспруденция, политология, социальная философия и проч. Наиболее значимые разработки в сектоведении содержат труды таких ученых, как Макс Вебер, Эрнст Трельч, Ричард Нибур, Говард Беккер, Листон Поуп, Мильтон Йингер, Поль Густафсон, Дэвид Мартин, Бэнтон Джонсон, Ричард Старк, Уильям Беинбридж, Колин Кэмпбелл, а также Маргарет Сингер, Фридрих-Вильгельм Хаак, Фло Конуэй и Джим Зигельман и др. Результатом своих исследований эти религиоведы, социологи и психологи видели вполне конкретные ответные действия представителей государственной власти по отношению к описанным ими многочисленным случаям нарушения прав последователей религиозных движений, которые не могли адекватно реагировать на происходящее с ними в силу того, что, согласно утверждению этих исследователей, в сектах применяются методы психологии и психотерапии, направленные на подавление воли человека. Главной отличительной особенностью сект стали считать их деструктивное воздействие на сознание своих адептов, многочисленные случаи преступлений, совершенных внутри этих групп и причиняющих вред как самим последователям, так и окружающему миру (массовый суицид, многочисленные случаи убийств, террористические акты, случаи финансовых махинаций, торговли оружием, наркотиками, сексуальное и психологическое насилие над несовершеннолетними и другие криминальные преступления).

При анализе критического материала, рассматривающего некоторые религиозные организации в качестве «тоталитарных сект», «деструктивных сект» и «новых религиозных движений», видно, что данные религиозные организации не только способны, но и не могут в силу наличествующего в них вероучения обходиться без применения насилия по отношению к своим последователям и окружающему обществу. Деструктивные секты заинтересованы в скорейшем достижении своих целей — привлечении как можно большего числа

последователей, увеличении своего политического влияния, и конечной целью своего существования многие из них видят мировое господство своих лидеров. Проводимые ими террористические акты, случаи экстремистской деятельности направлены именно на достижение этой цели.

Деструктивная секта — это организация, прежде всего ориентированная на привлечение в свои ряды как можно большего количества последователей, ради чего ее адепты решаются на употребление обмана и специальных психологических методик, способных завоевать контроль над сознанием неопита. Применяя эти приемы по привлечению все большего количества приверженцев, секта намеренно утаивает и искажает информацию о сути своей деятельности, о содержании своего учения и о тех преступлениях, которые были совершены этой организацией — ее лидерами и рядовыми последователями. Секта заинтересована в том, чтобы информация об этих преступлениях не стала известна широкой общественности, что повлечет за собой санкции по отношению к ней со стороны государства и правоохранительных структур. Напротив, деструктивные секты заинтересованы в том, чтобы в обществе превалировало убеждение о пользе этих организаций, которые выдаются их лидерами за «религиозные», «оздоровительные», «лечебные», «культурные», «политические», «образовательные» и прочие, чья деятельность обычно находит одобрение в обществе.

Нельзя не согласиться с той точкой зрения, что если считать, что в сектах применяются техники удержания человека внутри организации с помощью именно психологических методик, то превалирующее значение в таком анализе необходимо будет уделять именно психологическим аспектам видения данной проблемы. Если допустить мысль, что насилие в сектах существует, то данный подход будет иметь еще и практическое применение, так как будет способствовать разработке методов консультативной помощи пострадавшим от таких ор-

ганизаций и их семьям. Главной опасностью от деятельности деструктивных сект представители данного подхода считают лишение человека способности самостоятельно принимать решения относительно своей жизни, своего хода мыслей, своего социального окружения и всего того, что обычно воспринимается как индивидуальные потребности, которые регулируются самим человеком и вторжение в область которых признается как посягательство на свободу личности и права этой личности. Помощь людям, которые потеряли способность критически и самостоятельно мыслить, является тогда более чем очевидной.

Влияние нетрадиционной религиозности на процесс социализации будет наблюдаться в процессе прохождения индивидом определенных стадий вхождения в опыт деструктивной секты. Таких стадий можно выделить четыре:

1. На стадии **знакомства человека с сектой и ее вероучением** вследствие миссионерской деятельности последней выделяется осознанное предоставление со стороны секты неполной, искаженной или ложной информации о религиозной организации и ее вероучении; присутствие вероучительного оправдания утаивания и искажения информации о вероучении группы и ее деятельности; вероучительное оправдание использования методов психологического давления и манипулирования по отношению к потенциальному неопиту, большая вероятность прозелитизма при осуществлении группой своей миссионерской деятельности.

2. На стадии **вхождения индивида в религиозную организацию в качестве неопита** в результате подготовки и прохождения обряда инициации начинает наблюдаться постоянное подчеркивание истинности учения и эффективности методов достижения цели только внутри группы; доказательством истинности учения провозглашается несомненное достижение эмоционального удовлетворения после принятия учения как истинного; акцент делается на необходимости скорейшего

прохождения обряда инициации и начала активной деятельности внутри группы.

3. На стадии **выстраивания представлений о секте и ее требованиях к индивиду** акцентируется внимание на учении о лидере и природе лидерства, вероучительное обоснование абсолютной власти лидеров религиозной организации; выстраивание жесткой системы требований, которые провозглашаются как необходимые для достижения желаемого в группе результата; наличие тайных уровней посвящения и осведомленности в нюансах вероучения исходя из уровня посвящения; присутствие системы наставничества, где вся организация предстает в виде пирамидальной структуры наставников и подчиненных; провозглашение невозможности достижения желаемого результата вне группы; приоритетным в процессе достижения желаемого результата (цели) считается не следование учению, а подчинение лидерам организации.

4. На стадии **выстраивания представлений индивида об окружающем мире** наблюдается вероучительное оправдание активной деятельности внутри организации вместе с необходимостью взятия на себя индивидом обязательств активного участия в различных проектах религиозной организации; вероучительные основания формирования чувства исключительности членов группы; обоснование необходимости и вероучительное оправдание жестких санкций по отношению к бывшим последователям группы и ее критикам; присутствие апокалиптических ожиданий, вера в скорую гибель всего мира и спасение только приверженцев группы; вероучительное обоснование претензий группы на мировое господство ее лидера.

Само понятие **деструкции** подразумевает под собой разрушение какой-либо структуры, и в случае деструктивных сект объектом деструкции является ее последователь — его психическое и физическое здоровье, материальное благополучие, социальное окружение, профессиональные навыки и общественная активность. Таким образом, деструктивной будет на-

зываются секта, членство в которой приводит к разрушению личностного, социального, физического, экономического, духовного и морального благополучия индивида.

Деструктивность проявляется в ее всеохватности в психологическом, политическом, экономическом, социальном, моральном, духовно-нравственном и прочих аспектах. Но прежде всего сектантская деструкция будет связана с разрушением прежних социальных установок индивида, его мировоззрения и оценки отношений внутри семьи и в ближайшем социальном окружении — в отношениях с коллегами по работе, дружественных связях и прочих социально значимых для индивида контактах. Данная деструкция будет иметь своей перспективой негативное влияние на семейные, политические, экономические, культурные, социальные и другие отношения уже на уровне не только индивида и семьи, но и на уровне всего общества (почему такие секты и называют **тоталитарными**).

Деструктивность сект определяется конкретным набором критериев:

1. Вовлечение в деструктивную секту сопряжено с использованием методов манипуляции.

2. Членство в деструктивной секте приводит к появлению отчуждения индивида от окружающего мира и его прежних социальных связей.

3. Осуществляемая внутри деструктивной секты деятельность сопряжена с применением насилия по отношению к последователям секты со стороны ее лидеров.

4. В результате членства в деструктивной секте индивид испытывает на себе процессы деструкции психического и физического здоровья, финансового и семейного благополучия.

Здесь следует отметить, что именно **вероучительные** основания деструктивных сект способствуют формированию отчуждения и насилия, являющихся необходимым условием появления феномена деструкции в отношении индивида, семьи и общества.

Выделим следующие **характеристики вероучения** деструктивной секты:

1. Вероучительное оправдание применения методов контроля и психологической манипуляции в отношении неофитов и адептов секты.

2. Религиозно трактуемое учение об авторитете лидера секты и его неограниченных властных полномочиях, распространяющихся в рамках жесткой иерархии с горизонтальной системой власти.

3. Наличие жесткой системы требований и предписаний, необходимых для достижения ожидаемого от членства в секте результата — духовного спасения, очищения, выздоровления, обогащения и проч.

4. Непостоянство критериев истины, возможность изменения основополагающих положений и догм вероучения в зависимости от внешних обстоятельств.

5. Синкретизм вероучения, основанный на религиозном откровении лидера секты.

6. Наличие тайных уровней посвящения в зависимости от статуса адепта в иерархической системе секты.

7. Вероучительное оправдание активной деятельности на благо организации.

8. Вероучительное обоснование исключительности последователей секты и процесс формирования чувства элитарности.

9. Вероучительное обоснование необходимости применения насилия по отношению к бывшим последователям и критикам секты.

10. Наличие в вероучении интенсивных апокалиптических ожиданий.

11. Вероучительное обоснование претензий группы на мировое господство ее лидеров.

Стоит отметить, что современное общество постепенно осознает необходимость ограничения активности деструктив-

ных сект в их миссионерской, политической, экономической и образовательной деятельности. Секты уже не получают формального одобрения и поддержки со стороны общества и государства — средств массовой информации, государственных органов власти и представителей культуры, политики, бизнеса, традиционных религиозных организаций — представителей Православной Церкви и других традиционных религиозных объединений. Однако следует обратить внимание на необходимость разграничения деструктивного сектантства и традиционных религиозных организаций в предельно конкретных проявлениях религиозной деятельности.

Так, в отличие от деструктивных религиозных организаций традиционные религиозные организации не позволяют себе использование в религиозных ритуалах и действиях человеческой крови, применение в обрядах и церемониях органов или частей человеческого тела; демонстративное уничтожение, повреждение или символическое осквернение святынь, предметов религиозного назначения, мест ритуального захоронения и символики других религий, национально-государственной символики и мест почитания. В их вероучительной системе и религиозной практике отсутствует обоснование и требование осуществления развратных действий и половых извращений для кого бы то ни было, использование в ритуалах порнографии, проституции; отсутствует проповедь, пропаганда, допущение возможности или действительное применение физического насилия во всех формах как в отношении адептов организации, так и в отношении всех иных людей; отсутствует проповедь, пропаганда, допущение возможности или действительное применение психического насилия (внушение, гипноз, формирование на уровне подсознания субъекта деятельности установок или установок отношения, критический рациональный анализ которых невозможен для субъекта в состоянии ясного сознания); отсутствует положение о принципиальной, неизменной ни при каких обстоятельствах

неполноценности некоторых категорий людей, полной невозможности для них религиозного «спасения» и потому отсутствию у них человеческого достоинства в том понимании, что и у членов организации; отсутствует препятствование адепту любым способом выйти из организации, порвать с ней; отсутствует отрицание права на общение вне культа, отрицание институтов семьи и государства в обществе, отрицание права каждой личности на частную жизнь, отрицание человеческого достоинства у всех людей, за исключением членов данной религиозной организации.

Деструктивная секта, имеющая в своей религиозной деятельности или в своем вероучении и тайных доктринах подобные элементы, должна признаваться преступным сообществом, и ее деятельность, равно как и участие в этой деятельности, должна преследоваться по закону. Религиозный смысл, который присутствует в этих действиях, подразумевает под собой более сильную мотивированность, что также должно учитываться как отягчающее вину обстоятельство. Преступник, совершающий указанные выше действия, руководствуясь религиозными убеждениями, более опасен для общества. Это происходит вследствие особенной силы религиозной мотивации, соподчиняющей себе все иные мотивации человека. И тогда никакие иные мотивации, могущие в иных условиях задержать или ослабить стремление совершить преступное деяние (страх наказания, осуждения, чувство вины, понятие греха), не только не срабатывают, но иногда усиливают направленность на преступление. В связи с вышеизложенным деструктивности сект необходимо уделять самое пристальное внимание и правоохранительным органам, и представителям науки, образования, и всем здоровым, созидательным силам нашего общества.



Раздел VIII
Философия

ГУРИН С.П.,
доктор философских наук,
профессор, преподаватель СПДС

ПРАКТИКИ СЕБЯ И ПРАКТИКИ ДРУГОГО

Как сегодня мыслить человека, мыслить о человеке, к чему может обращаться философская антропология, на чем она должна основываться и на что опираться? Один из возможных ответов и перспективных подходов — это обращение к антропологическим практикам, внимание к формам и способам бытия человека в их конкретном проявлении и актуальном действии.

Что такое антропологические практики? Почему именно они? Антропологические практики — это действия человека, направленные на человека: на себя или на другого. С одной стороны, антропологические практики — это практики человека, то есть действия человека, где человек является субъектом действия, активным действующим лицом, причиной и основанием действия.

С другой стороны, антропологические практики — это практики с человеком, по поводу человека, над человеком, ради человека, то есть такие действия, где человек есть повод для действия, объект действия, мотив, смысл и цель действия. Таким образом, антропологические практики — это действия человека в отношении человека, когда человек одновременно является и субъектом действия, и его объектом. Причем объектом, активно реагирующим в процессе воздействия на него и даже изменяющимся во время этого воздействия.

Объектом практики может быть как сам действующий человек, так и любой другой, иной по отношению к нему. В любом случае объект действия оказывается не пассивным,

но активным, вступающим в сложные отношения с действующим лицом. В случае воздействия на другого человека объект практики сам оказывается субъектом, имеющим свою волю и сознание, интересы и ценности. Таким образом, антропологическая практика как феномен обнаруживает и выражает (а соответствующее понятие покрывает) все сферы деятельности человека, весь диапазон всевозможных проявлений человека.

Однако при таком подходе образуется некий герменевтический круг — определить, что такое антропологическая практика (и только потом — что такое человек) мы можем только исходя из антропологических практик, на их основе и фундаменте. Почему так получается? Потому что теория человека невозможна сама по себе, без опоры на практики (не в смысле марксистской диалектики теории и практики, а в контексте тенденций современной философии).

Классическая антропология искала ответ на вопрос «что есть человек?». И ответ предполагался в виде некоторой теории человека, в которой описывалась бы его сущность, человеческая природа вообще, обнаруживалась бы некая субстанция человека, нечто неизменное, постоянное, устойчивое, равное само себе. Сегодня стало понятно, что невозможно построить теорию человека на основе абстрактных принципов, предположений и допущений, неких аксиом или пожеланий. Любая теория — это абстракция, представление, картина, модель, схема, метафизика (в плохом смысле этого слова). Теории свойственны определенность, заданность, замкнутость, ограниченность и предсказуемость.

Поэтому необходимо обращение к человеческой реальности, опыту. Феноменология человеческого опыта обнаруживает и показывает разнообразие и глубину бытия человека. В практиках человеческое бытие обнаруживается и открывается, проявляется и раскрывается. Практики

воплощают различные формы бытия человека, способы его существования, реализуют возможности, осуществляют разные траектории жизни.

Практики первичны, теория человека вторична. Не практики являются следствием философской теории, а любая теория есть последствие, результат, итог тех или иных практик. Теория следует за практиками, отражает новую реальность, выражает иное состояние, оформляет новый опыт. Теория обнаруживает в практиках смысл, находит логику, называет цель. Теория — это осознание практики, выражение ее оснований, принципов, методов. Теория — это часть практики, ее элемент. Теория — это специфическая интеллектуальная практика по поводу любой другой практики.

Практики соответствуют различным тактикам и онтологическим стратегиям, которые может выбрать человек и которые охватывают весь спектр человеческих проявлений. Границы и пределы человеческого опыта, маргинальные и экстремальные практики задают онтологический масштаб человека. Именно исследование практик во всем их многообразии ведет нас к пониманию человека.

В определенном смысле человек есть то, что он делает, совершает. Что он делает с собой и из себя. Человек есть то, что с ним происходит, случается, что у него выходит, ему удается, из него получается. Человек есть то, как он существует или может существовать. Человек есть (в логическом смысле) то, что он есть (в онтологическом и экзистенциальном смысле). Человек есть то, что присутствует и действует и как именно это присутствует и действует.

Именно поэтому современная антропология вместо вопроса «что есть человек?» задает вопрос «как есть человек?». Вместо поиска некой сущности, субстанции обращается к динамическому образу человека, к существованию, к процессу, к форме и способу, явлению и проявлению в конкретном месте и времени, к непосредственному присутствию

и практическому действию человека в мире, то есть собственно к антропологической практике.

В отличие от теории практика — это нечто динамичное, подвижное, изменчивое, она всегда в процессе. Практика конкретна, исторична, неограниченна. Ей свойственны открытость, неопределенность, незавершенность, непредсказуемость, спонтанность. Практика всегда имеет дело со случайностью и опасностью. Для практики требуется воля, решимость действовать, смелость и дерзость, некоторый избыток сил, энергии, жизни. В практике проявляется экзистенция.

При этом практика в целом логична, разумна, рациональна, целесообразна, опирается на некие алгоритмы действия и может быть выражена и закреплена в виде методов и технологий (гуманитарных, социальных и т. д.). Практика действенна, результативна, продуктивна, эффективна и плодотворна. Практика стремится к конкретному результату и обычно достигает поставленной цели.

Практика — это не просто реакция, запаздывающее реагирование на внешние вызовы и угрозы. В практике человек выступает вовне, навстречу бытию, открывается новому, вступает в область неведомого. Практика — это всегда событие, поступок, выбор, риск, авантюра и приключение, подвиг или преступление. Практика есть вызов, вторжение, попытка сделать небывшее бывшим. Практика превращает возможность в действительность, опасность в спасение. Практика разрывает замкнутость существования объекта и реализует возможность трансценденции.

Человеку, присутствующему в мире и в истории, практика нужна, необходима. Для человечества, имеющего потребности, ценности и цели, практика обязательна и неизбежна. Практика — это способ существования человека, нахождения, присутствия в мире, по крайней мере в условиях человеческого бытия, данного нам. Интересен вопрос: а будет ли

практика в вечности, если человек будет пребывать пред лицом Божиим, в свете истины, в совершенстве и полноте? Или практика — это лишь средство на пути к цели?

Попробуем уточнить и конкретизировать, что же такое практика?

Практика — это единый, целостный и непрерывный процесс, включающий в себя несколько составляющих, имеющих несколько измерений. Прежде всего, это некое действие, имеющее причину, мотив, а также цель. Для осуществления действия нужна сила, энергия, достаточная для нарушения равновесия, выхода человека за свои пределы, преодоления преград, разрушения границ. Для осуществления действия требуется воля, сознательное усилие, направленное на объект для достижения желанной цели.

Действию предшествует или его сопровождает отношение действующего субъекта к своему объекту. Отношение тоже является процессом, так как в общем случае оно изменчиво и непостоянно. Отношение предполагает заинтересованность, выделение субъектом данного объекта из ряда других, внимание к нему. Отношение может реализовываться в разных вариантах: симпатии, принятия, общения или отрицания, отвержения, исключения.

Кроме того, действие предполагает процесс познания, то есть изучения и постижения объекта практики, условий и возможностей деятельности, а также понимания субъектом самого себя, своих целей. Познание характеризуется рациональностью, стремится соответствовать логике и целесообразности. Условием возможности познания является совпадение (или хотя бы некоторое соответствие) логики бытия, логики действия и логики мышления.

Познание, как и вся практика, опирается на опыт и память. В опыте человек посредством восприятия, чувств и ощущений опирается на реальность, имеет дело с данностью. Опыт придает практике конкретность, объективность,

достоверность, содержательность. Память накапливает и хранит прежний опыт, связывает настоящее с прошлым, формирует преемственность и традицию.

Практике предшествуют ощущение и осознание человеком существенного несовпадения желаемого и действительного, зазора между желанием и исполнением, дистанции между возможностью и реальностью. Именно неудовлетворенность человека данностью, фактическим положением дел, своим наличным бытием служит стимулом для действия. Неудовлетворенное желание, потребность в чем-то, недостаток, неполнота или избыток, излишек, переполнение заставляют человека что-то предпринять для изменения ситуации.

Важной чертой практики является направленность, устремление, цель. Практика — это всегда действие, направленное на что-то или кого-то и имеющее конкретную цель, нечто определенное и достижимое. Цели могут быть самыми разными, различаться своим масштабом, иметь различную этическую окраску и ценностное значение. В самом общем случае практика — это реализация стремления человека к полноте и совершенству, выход за пределы собственно человеческого опыта. Но это не просто пожелание, не умозрительное и абстрактное совершенство, а нечто реально достижимое и уже кем-то осуществленное.

В зависимости от того, какая составляющая часть практики как целостного процесса выходит на первое место в каждом конкретном случае, возможны разные виды, типы практик. Например, практики познания в некоторых случаях могут предшествовать другим видам практик, преобладать в научной деятельности, доминировать в образовании. Практики познания могут быть индивидуальными или коллективными, направленными на себя или на другого, но в любом случае они приводят человека к необходимости практик отношения и действия, то есть к целостной практике.

Познание человеком общества может повлечь изменение всей системы отношений человека с другими людьми и потребовать действия, например революционной практики. Самопознание может привести к изменению потребностей человека, его интересов, мотивов, ценностей, целей, всей структуры личности, а следовательно, и направленности его деятельности. Важно, что познание себя и познание другого тесно связаны между собой, человек выбирает себе среди других людей пример, образец, идеал, обращается к учителю как носителю определенной традиции и конкретной практики.

Практики отношений имеют различную направленность и широкий спектр проявлений: это и практики принятия, симпатии, общения, и практики отрицания, отвержения, исключения. Практики отношений, как и практики познания, приводят к непосредственному действию, прямому воздействию, поступку.

Посредством практики человек не просто как-то косвенно влияет на объект, он всегда осуществляет силовое воздействие, что-то меняет, отменяет, изменяет, разрушает и создает. Практика онтологична, укоренена в бытии и направлена на бытие. В конечном счете практика своей целью имеет само бытие, бытие в целом, бытие как таковое.

Практика является ответом человека на воздействие извне, то есть реакцией на активность бытия, а также проявлением этой активности в самом человеке. Таким образом, обнаруживается два источника активности, два центра силы: вовне человека и в нем самом. И, соответственно, возможны два типа практик — практики другого и практики себя, два вектора действия — на другого и на себя.

Итак, рассмотрим практики себя и практики другого как два варианта проявления целостного феномена практики, как два возможных начала деятельности, два направления концентрации усилий, две траектории движения сознания человека, две методики, две стратегии поведения человека

в мире. Их следует развести по некоторым критериям, сравнить, проанализировать различия.

В практиках себя¹ человек практикует нечто в себе, для себя, ради себя, исходя из себя, имея причину действия в себе, полагая себя целью. В практиках другого человек практикует нечто помимо себя, вне себя. Однако эта практика направлена не в пустоту, а на другого человека. Практика осуществляется для другого, исходя из другого, который становится причиной и целью этой практики. Такая практика замыкается на другого, который обретает смысл и ценность.

Особенностью практик себя является самонаправленность, внимание человека к себе, стремление к изменению себя. Начальным импульсом практик себя служит неудовлетворенность человека своим наличным бытием, недостаток, нехватка, недостача, неполнота бытия. Сущностью практик себя является определение человеком самого себя, поиск и понимание своего места в бытии и своего онтологического статуса, изменение себя, открытие бытийных перспектив.

Для понимания практик себя и практик другого важно использовать понятия антропологической границы и предела. Граница — это то, что отделяет внутреннее и внешнее, свое и чужое, «Я» и «не-я», человеческое и нечеловеческое, бытие, инобытие и небытие. Граница — это такой онтологический феномен, где нечто встречается со своей противоположностью, притягивается к ней и отталкивается от нее, перестает быть собой и превращается в другое. Практики себя и практики другого всегда происходят на границах человека и человеческого, устремляясь к ним и отталкиваясь от них, заново определяя и утверждая новые границы.

¹ См.: Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. № 2; Хоружий С.С. Практики себя и духовные практики: две парадигмы неклассической антропологии // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 74–239.

Практики себя имеют несколько модусов, ступеней, этапов работы с границами. «Я» человека обнаруживается и раскрывается через его границы, посредством их проведения, достижения, расширения, преодоления или разрушения. Для самосознания человека важно самоопределение, проведение им своих границ, то есть отделение себя от иного, противопоставление, противостояние.

Можно сказать, что практики себя — это различные способы проведения человеком границ своего мира и самого себя; смысл практик себя — самопознание, то есть обнаружение своих границ, осознание границ, определение границ. Практика себя — это процесс, когда человек стремится обнаружить себя, открыть себя, вспомнить и понять самого себя.

В определенном смысле практика себя — это попытка возвращения к себе, способ осуществить себя, раскрыть себя, проявить свои способности и реализовать возможности. Предполагается достижение человеком своих границ, заполнение всего внутреннего пространства и исполнение смысла своего бытия.

Практика себя — это самовыражение и самоутверждение человека: утверждение границ, подчеркнутое проведение границ, настойчивое повторение и воспроизведение границ, защита своих антропологических границ. Человек выражает себя, то есть показывает свои границы, предъявляет претензии на собственное место в бытии, проявляет свои смыслы и демонстрирует свое бытие.

Практика себя — это сохранение человеком себя, хранение своих границ, память о себе, забота о себе², возделывание себя, попечение. Это попытка принять себя как есть, желание быть в согласии и гармонии с самим собой, потребность человека в целостности и внутреннем единстве, в самотож-

² См.: Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. М., 1998; Соловьев А.Е. Историко-философский анализ феномена «заботы о себе» // <http://a-c-philosoph-texts.narod.ru/dissert.html>

дественности. Это уверенность человека в своей значимости, в собственной ценности.

Практика себя выявляет и проявляет идентичность человека, то есть некое постоянство, устойчивость, повторяемость, то, что продолжается, длится, оставаясь самим собой. Практика себя, длящаяся во времени, укорененная в истории, сохраняющаяся со сменой поколений, превращает идентичность в традицию. Традиция утверждает внутреннюю идентичность человека как коллективную, как нечто общезначимое, прошедшее проверку временем и становящееся ценностью, образцом, идеалом.

Однако идентичность не может стать замкнутой, закрытой, она должна быть открытой, обновляемой. Человек обращается к внешнему миру, чтобы заново осознать себя, для того, чтобы было с кем сравнить себя, что добавить, чем обогатить себя. Поэтому практика себя — это возобновление себя, обновление, преодоление инерции и замкнутости, устремление к новому, большему.

Практика себя — это расширение антропологической границы, сдвиг, расширение границ своего опыта, пределов собственного бытия. Важно, что эти устремления и изменения обусловлены внутренними причинами, побуждениями самого человека, его представлениями о самом себе. Такого рода практики сейчас принято называть саморазвитием, самосовершенствованием. Однако это лишь продолжение того, что уже есть в человеке, прибавление, усиление, приумножение уже известного, привычного, бывшего. В этом случае практика себя — это самоутверждение, самовлюбленность, расширение себя, экспансия, желание заполнить собой все бытие, стремление к тотальности.

Иногда практика себя предстает как поиск себя, себя настоящего, подлинного. Однако при этом чаще всего подразумевается возвращение к себе, углубление в себя, примирение с собой. В современных психологических практиках

рекомендуется просто сменить точку зрения, изменить отношение к себе, принять самого себя, повысить самооценку, полюбить себя таким, как есть. Человек, ничего не изменив реально, соглашается, примиряется с тем, что есть, создавая при этом некий идеальный образ себя, искажающий и замещающий действительность.

Реальное же развитие и совершенствование человека предполагает такие существенные элементы, как сомнение в себе, самокритику, дистанцирование от себя, отвержение данности, отрицание своего наличного бытия. Для этого человек должен усомниться в фактичности собственной антропологической границы, в ее постоянстве, устойчивости и неизменности. Эту границу нужно подвергнуть испытанию: если она настоящая, истинная, подлинная, то ничего не изменится, все останется как есть; если же эта граница условна, относительна, произвольна, необязательна, то пусть она будет стерта и придется провести новую границу.

Поэтому практика себя — это проверка, испытание себя. Для этого необходимо пребывание на границе, на краю, в пограничной зоне, в пограничной ситуации, в состоянии неопределенности, двойственности. Именно здесь происходит нечто существенное и необратимое, возможны различные последствия. Можно ожидать чего угодно, но любые важные события случаются только на границе: встречи, столкновения, изменения и превращения.

Испытание себя возможно в двух формах: или выход из себя, выступление вовне, вхождение в иное, встреча с другим, столкновение с неведомым, невозможным; или испытание себя в самом себе как некое упражнение. В первом случае человек нуждается в другом (этот вариант будет рассмотрен ниже). Но и во втором случае, надеясь только на самого себя, используя собственные силы, контролируя весь процесс, человек все равно обращается к внешнему миру за примером, образцом, идеалом, опирается на традицию, когда выбирает

человека, уже прошедшего таким путем и достигшего цели.

Практика себя — это некие упражнения, то, что в духовной традиции называется аскеза³, для осуществления которой требуется соблюдение нескольких условий⁴. Во-первых, это самоограничение, отказ от всего лишнего, отсечение случайного, непостоянного, остановка хаотического движения ума. Во-вторых, это удержание внимания, самоконтроль, дисциплина, строгость к себе, последовательность и твердость в достижении поставленной цели, сохранение достигнутого. В-третьих, это собирание себя, объединение сил, соединение энергий, сосредоточение на одной цели, концентрация на главном.

Аскеза всегда конкретна, практична, предполагает целенаправленные действия и требует постоянных усилий. Посредством аскетических практик человек избавляется от всего случайного, временного, условного и открывает себя вечному, абсолютному. Он готовит себя к реформатированию границ, к бытийной трансформации⁵, к переходу в другое состояние, к выходу на иной онтологический уровень, другой антропологический масштаб.

Следствием испытания себя и упражнения в аскезе будет некое изменение себя, исправление себя, перемена себя, трансформация себя. Практики себя — это различные способы проведения человеком новых границ своего мира и самого себя, преодоления пределов. Это может быть связано как с нарушением границ, их пересечением, переступанием, вторжением в чужое антропологическое пространство (что воспринимается как преступление), так и с раскрытием границ, когда внутреннее, интимное пространство человека открывается для других. Человек уступает часть своего бытия

³ См.: Аскетизм // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 593.

⁴ См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

⁵ См.: Соловьев А.Е. Бытийная трансформация в «практиках себя» и христианском подвижничестве // Фонарь Диогена. С. 316–332.

другим людям, отдает часть себя, жертвует собой (что воспринимается как подвиг).

Однако, жертвуя своими текущими конкретными интересами, человек получает нечто большее, утверждает некие высшие ценности, совершает прорыв, восхождение, совершается его преображение. Его сущность выходит за границы конкретного индивида, превосходит локальное существование, превышает исторические формы человеческого бытия.

Человек есть то, что он не есть (здесь и сейчас), но чем может быть и чем уже стал кто-то другой. Практика себя — это попытка превзойти себя, способ преодолеть себя, преодоление и превосхождение своей ограниченности, локальности, смертности. Практика себя — это размыкание границ, разрыв границ, разрушение, избавление от границ, преодоление пределов, выход в бесконечность, прорыв к вечности. Это вдохновение, озарение, просветление, освобождение, откровение и другие феномены духовного и мистического опыта.

Практика себя — это снятие границ, игнорирование пределов, пренебрежение к опасности, обретение свободы. Если ранее на первом месте была забота о насущном, то теперь становится актуальной забота о том, что выходит за рамки причинности, потребности, пользы. Практика себя — это освобождение от необходимости, устремление к возможному, должному и даже к невозможному.

Однако освобождение — это не просто свобода от чего-то, не бегство от мира, не свобода ради самой свободы как полной независимости и произвола. Это будет лишь иллюзия свободы, самообман, ведущий человека к самообожествлению. Неправильно быть независимым от истины, бытия, блага и красоты. Возможна негативная свобода: отрицание себя, отказ от жизни, выбор небытия, стремление к ничто, желание перестать быть собой или перестать быть вообще. Самоубийство — это тоже в некотором смысле практика себя.

Важно правильно распорядиться своей свободой. Человек волен использовать свою свободу в соответствии со своими высшими идеалами, основанными на любви и самопожертвовании. Настоящая свобода — это выбор универсального образца для всех, утверждение идеального образа, воплощение совершенного человека.

Более того, практика себя — это не только расширение границ человеческого опыта, но и попытка преодоления пределов человеческого бытия, человека вообще, превосхождения человеческой природы. «Человек есть нечто, что должно преодолеть» (Ф. Ницше). Практика себя — это стремление стать чем-то большим, чем человек.

С точки зрения христианской догматики человек есть то, чем он быть не может по своей сущности. Человек есть не просто возможность раскрытия и реализации человеческой природы. Человек есть то, чем он по природе своей не является и чем стать по своему произволению не может ни при каких условиях. Однако человек может принять в дар другую — божественную — природу, осуществить невозможное. Это тоже практика себя, но для осуществления которой требуется существование и действие совершенного и абсолютного другого, Другого с большой буквы.

Практика себя — это переход, пребывание за границей, за гранью, по ту сторону, в другом пространстве, в иных сферах бытия. Практика себя предстает не только как самоизменение, трансформация человека, но скорее как трансцендирование, стирание границ, выход за любые пределы. Практика себя — это предчувствие и поиск Другого, ожидание и встреча с Другим. Христианская практика себя — это воплощение образа и подобия Божьего, преображение, спасение, обожение.

Таким образом, практика себя в своей целостности оказывается бессмысленной и невозможной без практики Другого. Своего исполнения и завершения практика себя достигает

только к контексте и перспективе практик Другого. Только перед лицом Другого человек находит себя, осуществляет себя, реализовывает себя во всей полноте и завершает себя.

Теперь обратимся к практикам другого, имея в виду сначала других людей, а затем Другого в предельном и абсолютном смысле.

Как возможны практики другого? Если при использовании понятия «практика себя» имеется в виду изменение человеком самого себя, то практика другого — это изменение человеком другого человека. А как возможно действие с другим, в отношении другого, воздействие на другого и тем более изменение другого?

Понятно желание человека и соответствующая возможность знать и понимать другого. Для этого не обязательно его согласие, он может даже не знать об этом. Также в рамках практики себя естественно отношение к другому, к другим людям. А вот как возможно действие в отношении другого человека, которое так или иначе нарушает и разрушает границы другого, и не просто границы его личного или общественного пространства, а именно границы пространства внутреннего, самого бытия этого человека?

Другой человек имеет свою сущность и/или свое существование, иное бытие, свою волю. Он тоже действует, как-то изменяет себя, причем в соответствии со своими собственными целями. В какой степени возможно согласие и совпадение интересов? И насколько неизбежно возникновение противоречий, противостояния, столкновения? Как можно преодолеть сопротивление другого? Все это требует специального рассмотрения.

В своей практике человек неизбежно обнаруживает нечто иное, чем он сам, сталкивается с чем-то чужим. Другой всегда присутствует в жизни человека. Любопытный человек пытается найти нечто непохожее на себя. Другой

нужен человеку для самопознания и развития. И даже если человек не стремится к общению с другими, он не может этого избежать. В своих отношениях с другим человек проходит несколько этапов.

Сначала человек воспринимает другого как отражение себя, продолжение себя, он осознает себя и познает себя в сравнении с другим. В этом смысле практика другого — это продолжение практики себя, ее дополнение, измерение, часть. Другой предстает как зеркало для моего «Я», в другом видится и открывается только то, что совпадает с моим «Я». Ищется нечто близкое и общее, подчеркивается сходство, подобие. Факт существования другого утверждает и подтверждает мое «Я», мою правоту, состоятельность, ценность.

Поэтому различия между собой и другим кажутся человеку несущественными, границы между собой и другим незаметны или непринципиальны. Еще нет конфликта, противоречия, противостояния, есть самоутверждение и самолюбование. Практика другого — это проекция себя вовне, обнаружение себя в другом, узнавание себя в другом, утверждение себя в другом. Фактически это — отрицание иного, игнорирование другого, бесчувствие, забвение другого. На этом этапе практика другого — это желание отменить другого, растворить его в себе.

При встрече с Иным (иным пространством, бытием, существом, человеком) первое естественное желание человека — это присвоить его, освоить, овладеть, поглотить. Такое присвоение другого есть попытка расширить себя, заполнить собой все. Практика другого — это попытка превратить другого в себя, но это невозможно без уничтожения его инаковости, без разрушения его самостоятельности, лишения ценности.

Оставаясь наедине с самим собой, в отсутствие другого человек испытывает одиночество, ощущает пустоту, теряет

смысл существования. Возникает желание иного, интерес к другому, внимание к другому, потребность в другом. Человек пребывает в ожидании другого («В ожидании Годо»), стремится к обнаружению другого, устремляется навстречу другому и готовится к встрече с ним. Человек начинает поиск другого, пытается выявить его, увидеть, постичь, понять.

Человек испытывает тяготение к другому, притяжение другого. Человек стремится открыть иное, а также открыться и раскрыться ему. Человек зовет другого, удивляется, внимает ему, слушает его. Практика другого — это внимание к другому и внимание другому, то есть всматривание и вслушивание. Этот бескорыстный интерес выражается как изумление и удивление, любопытство и любование другим.

Поэтому внимание переносится именно на отличия и различия. После удивления, когда обнаруживается, что есть люди, непохожие на меня, которые мыслят и живут по-другому, совсем иначе, возникают сомнения: «Может быть, это я чего-то не понимаю, это я не так живу». Оказывается, что мир устроен нетривиальным образом. Наличие другого человека задает первичную бинарную структуру мира, который делится на пространство «Своего» — доступного и находящегося во владении и пространство «Чужого» — недоступного и не находящегося во владении.

Происходит разрыв самоидентичности, человек вдруг обнаруживает свои границы и пределы. Через Иное можно познать собственную ограниченность и историчность⁶. Возникает потребность дополнить себя до полноты, собрать себя до целого, соединить себя с единым. Практика другого — это попытка человека выступить из своей замкнутости в открытость, навстречу новому и неизвестному. Другой предстает как «не-Я», показывает возможность иного существования, открывает вероятность быть иным.

⁶ См.: Малахов В. Иной и неиное в общении // Койнония. 2010. № 1. С. 15–48.

Другой не есть моя копия или двойник. Другой отличается от меня принципиально, радикально. Чужое является не просто неизвестным, которое может стать известным в будущем, а именно непознаваемым. В опыте другого обнаруживается нечто непостижимое. Нечто принципиально недоступное в моем опыте становится доступным для меня через опыт «Чуждости». Свое, Собственное, Внутреннее осознается и проявляется только через встречу с Чужим и Внешним.

Практики другого имеют различную направленность и широкий спектр проявлений: это и практики принятия, симпатии, общения, и практики отрицания, отвержения, исключения.

Практики власти, насилия, войны основываются на отторжении, подавлении, подчинении или уничтожении другого, на отрицании его бытия. В этом случае человек стремится к экспансии, господству, безусловному утверждению своей воли, к безграничной свободе. Он не терпит никаких границ и пределов, не принимает ничего, отличающегося от него. Такое отношение ведет к агрессии, требует немедленного вмешательства, разрушительного воздействия, максимального напряжения, усилия воли.

Практики общения, дружбы, любви включают в себя уважение, доверие, служение, жертвенность. Им свойственны открытость, признание, взаимность. Они ведут к встрече, диалогу, благодарности⁷. Человек открывает себя другому, впускает его в свое бытие, рискует, отдает себя, жертвует собой. Бытие человека соизмеримо, соразмерно с бытием других людей, имеет нечто общее с их миром, и в то же время эти миры дополняют друг друга, возможно взаимное обогащение.

Другой нужен мне, его существование необходимо для моего существования, его бытие является аспектом, стороной

⁷ См.: Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Харьков, 2010.

моего бытия. Бытие другого становится измерением моего бытия и даже его условием⁸. Принципиально важным становится совместное бытие, взаимное сосуществование. Речь уже идет об общей практике, когда практика себя и практика другого находятся в единстве, о том, что можно назвать общением или коммуникацией (*лат. communico* — «делать общим, со-общать, со-единять»).

Общение — это многомерный и целостный феномен, содержащий разные аспекты, которые имеют различную природу, но в определенном смысле оказываются тождественны. Это аспект познания, аспект бытия и аспект практики.

В общении есть гносеологическое измерение: общение как сообщение, как взаимный обмен смыслами на общем языке или понятных языках. Однако общение — это не просто трансляция, то есть получение и передача неких смыслов, это взаимная открытость, показ своего внутреннего мира, представление своего существования, демонстрация своего бытия. В процессе взаимного познания двух людей общение обретает онтологический статус⁹.

Таким образом, у феномена общения обнаруживается онтологическое измерение: требуется, чтобы для субъектов общения существовало нечто общее в их сущностях и существовании, чтобы они присутствовали в едином пространстве и имели сходный вид, тип существования, родственное бытие.

Также есть практическое измерение: общение как совместное действие, сочетание, соединение, единство двух волей, воплощение свободы двух личностей. Два человека проявляют взаимный интерес, направляют внимание друг на друга, осуществляют взаимодействие. Их взаимная практика оказывается направленной на общее дело, практика

⁸ См.: *Сухачев В.Ю.* Опыт сознания и действительность Другого // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. СПб., 1998. Вып. 3 (№ 20). С. 14–18.

⁹ См.: *Филопенко А.С.* Богословие общения и евхаристическая антропология // <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>

себя и практика другого становятся нераздельны. И все эти аспекты практики общения оказываются тесно связанными, находятся в единстве.

Практика другого — это движение одомашнивания «Чужого», принятие «Чуждости». Человек имеет заинтересованность в Чужом, чувствует притягательность Чужого. Общение — это выход человека за пределы себя, вовне себя, от Своего к другому, это соединение себя с другим. Другой устанавливает пределы моего Своего, границы того, чем человек обладает. «Я» раздвигает собственные границы благодаря другому и за счет его или благодаря другому. Другой — это условие и способ нашего присутствия в мире¹⁰.

Встретиться с другим человеком — это значит принять его, согласиться с ним, самому стать немного другим, то есть преодолеть свои границы, превзойти свои пределы. Если опыт Иного показывает мои границы, то опыт другого указывает за мои границы¹¹.

«Чужое» — это то, на что мы отвечаем и неизбежно должны ответить, то есть это требование, вызов, побуждение, оклик, притязание. То, чем является «Собственное» и «Чужое», определяется в событии ответа¹². Ответ определяется соотношением, онтологическим напряжением между «Я» и «не-Я» и может оказаться самым неожиданным.

Такой опыт не обязательно будет легким и приятным. Опыт другого — это травматический опыт для человека. Страшно оказаться в чужом, непонятном мире, который угрожает самоидентичности человека, может его переделать,

¹⁰ См.: *Шукуров Р.* Введение, или Предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыт преодоления. М., 1999. С. 10–11.

¹¹ См.: *Филоненко А.С.* Собирающий зов другого: сотериология и философия благодарения // <http://www.pca.kh.ua/2010-01-23-19-50-46/113-fil2>

¹² См.: *Вальденфельс Б.* Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. 1994. № 6. С. 90.

превратить во что-то другое. Что будет впоследствии — внутреннее, духовное обогащение или раздвоение, потеря себя, своей сущности? Опыт Другого указывает за любые границы, отсылает к трансцендентному¹³. Другой требует от нас необратимого изменения нас самих. Так свершается самопревосхождение, трансцендирование.

В христианском представлении идеалом и образцом общения является совместное бытие и общение Лиц Святой Троицы. Предельной для человека формой общения является богопознание и богообщение, его общение с Богом по примеру и образу общения внутри Святой Троицы. Человек, достигший святости, по милости Божией может стать участником высшего и совершенного общения¹⁴.

Именно обращение человека к Богу, общение человека с Богом в полной мере воплощает и объединяет практики себя и практики Другого. Практики аскезы и совершенствования дополняются практиками святости, спасения, обретения благодати, проявления славы Божией.

Человек осуществляет себя в контексте Божественного бытия, устремляясь к Богу. При этом он получает помощь и содействие, обретает свободу и любовь. Человеческое действие согласуется с Божественным действием, достигая синергии. Практика человека достигает предела, полноты и совершенства, обретает вселенский масштаб и абсолютный статус.

¹³ См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012.

¹⁴ См.: *Филоненко А.С.* Богословие общения...

ОРЛОВ М.О.,
доктор философских наук, профессор

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ И ИСКАНИЯ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Первая тысяча лет нашей эры, эпоха святых отцов и учителей Церкви, эпоха Вселенских Соборов, стала тем горнилом, где выкристаллизовалось учение Церкви. Это золотой век христианской теологии, где Евангелие, Благая Весть, нашло развернутое, богатое отражение в богословских трудах, ставших классикой теологии. Это произошло тогда, когда Откровение Ветхого и Нового Заветов стало прочитываться сквозь призму классической философии: совершился синтез светского знания, философии и христианского Откровения. Имея истоком проповеди, полемические и апологетические сочинения, катехизические поучения, теология с течением времени развилась в целый свод религиозных знаний и систему научных дисциплин. Развиваясь в параллельных культурно-исторических традициях Запада и Востока, теология стала наукой со своей методологией и источниками. Именно теология легла в основу европейского университетского образования, став первым и главным факультетом классического университета, и на протяжении многих веков сохраняла свой статус «царицы наук».

Древние богословы помещали теологию на стыке разных форм знаний, и прежде всего, конечно, философии, которая имела статус строгой научности. Взаимодействие теологии в период ее формирования с философией и естественными науками было очень интенсивным и плодотворным. Сегодня в условиях глобализации религиозные сообщества,

лишенные рефлексивной культуры, могут являться источником социальных рисков¹. Поэтому весьма актуальным представляется рассмотрение коммуникативной близости теологии и философии, которая видится нам в стилистике самого человеческого мышления. В представленном исследовании мы попытаемся обнаружить предпосылки теологического мышления в античной культуре и европейской философской традиции. Сегодня важным является критически переосмыслить методологическую установку о том, что отношения между наукой и религией должны мыслиться согласно принципу толерантности, необходимо переосмыслить представление о том, что наука и религия не нуждаются друг в друге, относятся к разным непересекающимся предметным областям².

Наиболее продуктивным представляется начать с вопроса: «Что значит мыслить?». Философская традиция, поставившая этот вопрос, имеет давнюю историю. Между тем стоящий у ее истоков Платон подобной проблемы не ставит нигде в чистом виде. То, что интересует Платона как философа (а сфера его практических интересов также широка), может быть представлено в вопросе, сформулированном в «Федоне», когда Сократ, повествуя о бессмертии души, говорит: «Или же это нельзя назвать подготовкой к смерти?» (Федон. 80 д)³. «Философствовать — значит учиться умирать» — это тезис, на разные лады повторенный Сенекой, Монтенем, Августином Блаженным, Фихте, Вл. Соловьевым и др. Представители русской религиозной философии

¹ См.: *Иванов А.В., Дорошин И.А.* Идеологический и политический дискурс религиозного фундаментализма в обществе риска // *Власть.* 2012. № 11. С. 92–96.

² См.: *Неважжай И.Д.* Знание, вера, доверие и научное образование // *Вестн. С.-Петербург. ун-та. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения.* 2010. № 3. С. 3.

³ *Платон.* Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа-книга, 2013. С. 644.

считают, что к этому видению существа занятий философией Платона подвигла смерть его учителя Сократа, праведника, которому не нашлось места в действительном, полном зла мире⁴. Поэтому воспоминание об утерянной родине, том месте, где остался Сократ, превращается у Платона в воспоминание душой своего исконного места, того, где она пребывала изначально. Подобная интенция находит свое выражение и в теологических размышлениях Оригена.

Стало быть, одной из предпосылок теологического мышления античности является идея о том, что ввергнутая с небес в смертное тело, эту «самоходную колесницу» (Тимей. 69 е)⁵, душа своей бессмертной частью начинает жить созерцательной жизнью, конечной целью и итогом которой является восстановление утерянного единства с истинным Бытием. Так, у Платона предпосылки теологического мышления конституируют картину созерцательной жизни души — теоретическое бытийствование разумной части психического мира человека. Философ реализует проект гностической теологии античности. Так, в VI и VII книгах «Государства» Платон мифопоэтическими средствами разворачивает панораму восхождения души в ее созерцательности от низших ступеней видимого мира к высшим ступеням умопостигаемого мира, от *δόξα* (мнения) к *νόησις* (мышлению). При этом «один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок... другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему» (Государство. VI, 150 в)⁶. Следовательно, внутри созерцательной жизни души на этапе ее восхождения в умопостигаемый (ноэтический) мир различаются два способа теоретического бытийствования: *διάνοια*

⁴ См.: Рожков В.П. Альтернативы мировоззренческого выбора. Опыт осмысления философского процесса в России. Саратов, 2012. С. 120.

⁵ Платон. Указ. соч. С. 851.

⁶ Там же. С. 988.

(рассудок) и νόησις (собственное мышление) (Государство. VI, 511 де)⁷. Это-то последнее только и позволяет душе созерцать истинное Бытие, то есть приуготавливать ее к будущему расставанию с телом, научает умирать того, кто философствует. Мышление, или созерцание душою изначальной истины Бытия, выступает у Платона как занятие философов — тех, кто любит мудрость. В христианской культуре античный гностицизм заменяется аскетическим деланием.

Не менее существенной чертой теологического мышления у Платона является проблема поворачивания — ἐπιστρέφω, или обращение в свете Истины. Так, в VII книге «Государства» мы находим: «Тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия: такое восхождение мы назовем истинной философией» (VII, 521 с)⁸. В отличие от первоначального допущения автономии созерцательной жизни души, здесь мы встречаемся с неким намеком на произвол кого-то или чего-то в ее отношении — «надо душу повернуть». Вследствие чего же обращается душа к истинному дню? В. Эрн считает, что «в потрясающем мифе о пещере мы имеем некую синтетическую запись мироощущения, богочувствия и самоощущения Платона в некий определенный момент его жизни»⁹. Эти чувства со временем часто называются удивлением. Сам Платон связывает существо философствования с удивлением в примере с Иридой, дочерью Тавманта, а Аристотель конкретизирует это положение в своей «Метафизике»: «Удивление побуждает людей философствовать» (1, 2, 982 в 13)¹⁰.

Вместе с тем удивление, чудо (θαύμας, ἐκπλήξις) не всегда совпадает с обращением (ἐπιστρέφω). Первое основывается

⁷ См.: Платон. Указ соч. С. 991.

⁸ Там же. С. 1012.

⁹ Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 465.

¹⁰ Аристотель. Метафизика // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1998. Т. 1. С. 78.

на некой спонтанности, второе же может быть произвольным. Осуществляя текстологический анализ платоновских диалогов, можно выявить следующие виды обращения как особой методики, приводящей к духовной трансформации философствующего субъекта:

- отречение от временного, изменчивого и тленного;
- обращение субъекта к своему внутреннему миру (констатация своего невежества);
- осуществление гносеологического акта воспоминания;
- возвращение к своим онтологическим истокам бытия (родине первооснов, истины и блага).

Римские стоики, более отдававшие предпочтения этическим вопросам, в своей психогигиене преобразовали платоновские «эпистрофэ» в аскетическое обращение, связанное с искусством руководить душой человека. В христианской теологии эта практика будет еще более преобразована в понятие *μετάνοια*, которое осмысливается как раскаяние, перемена мыслей. Последующая история понятия «обращение» еще более смещает акценты в его трактовке: от гносеологического к этическому и далее к политическому дискурсу: «особое внимание здесь стоит обратить на зависимость осознания моральных норм индивидом от уже существующего и выработанного в культурной традиции высшего морального сознания»¹¹.

В этом же периоде происходит и смещение акцентов в истолковании существа философии. Из экзистенциально-занятия у Платона и сократиков она все более становится познавательным мероприятием у перипатетиков, скептиков, схоластов и особенно в новоевропейской философии. Это расслоение мнений относительно природы философствования как занятия, которым занимается философ, наблюдается

¹¹ Орлов М.О. Этика дискурса как основа стратегий социализации в глобализирующемся мире // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2012. Т. 12. № 2. С. 58.

уже у сократиков в оценке личности Сократа. Ксенофонт называет Сократа «праведником» (Воспоминания о Сократе. IV, 8, 11)¹² и видит в нем учителя жизни. Для других же он был вождем на пути философских исканий. В христианской культуре Сократа называют христианином до Христа.

Таким образом, мы можем констатировать, что оценка занятий философией является исключительно внешней. Само же существо теологического мышления может быть оценено исключительно изнутри, то есть в том случае, когда философствование становится экзистенциальным занятием. Классическим примером внешней оценки занятия философией является классификация типов философов. В марксизме выделяется три группы мыслителей античности: 1) пророки и законоучители (Фалес, Анаксагор, Демокрит, Эпикур), 2) мудрецы-софосы (Сократ, Платон), 3) эпигоны, носящие «маску философии» (киники, александрийцы, поздние эпикурейцы). Философия как метод становится инструментом, например, когда речь заходит о таких общественно-государственных проектах, как политика памяти¹³.

Приближает нас к сути теологического мышления именно философствование как экзистенциальное занятие, которое может быть обозначено как то самообращение в Истине, которое воплотилось у Сократа в его диалогах, то есть в разыскивании понятий. Психогогика же Сенеки или обращение через раскаяние у теоретиков христианского вероучения не обязательно предполагает изъятие открывшейся истины бытия в слове. Особенно наглядно это происходит в религиозной практике исихазма, молчальничества. Впрочем, недоверием к способности человеческого слова постиг-

¹² *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 114.

¹³ См.: *Аникин Д.А.* Траектории социальной памяти в глобальном мире: между конфронтацией и конкуренцией (Россия и Китай) // Уч. зап. Казан. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. 2013. Т. 155. № 1. С. 11.

нуть Истину проникнуть и платоновские диалоги, например «Кратил», где сказано, что «не из имен следует изучать и исследовать вещи, но... из них самих» (439 в), ибо, как сказано в «Софисте», «чистое мышление есть беседа души с самой собою» (263 е), то есть беззвучная речь-до-слов¹⁴.

Возникшее противоречие между сократовскими μαθητικῆ (дискуссионными) опытами и платоновским недоверием к познавательной силе слова снимается у Аристотеля в его учении об энтелехии. Одним из кульминационных моментов энтелехии, или осуществления сущности в вещи, является «суть бытия», которую схоластическая философия переводит термином quidditas, а Лосев — понятием «чтойность». Так, в «Метафизике» Аристотель пишет: «Прежде всего мы скажем о ней (вещи) нечто с точки зрения ее смысла, я именно, что чтойность для каждой вещи есть то, что говорится о ней самой» (VII, 4, 1029 в)¹⁵. Это высказывание о вещи и есть изъяснение сущности бытия вещи, которая становится доступной интимному обаянию языка. Но коварство аристотелевского открытия состояло в том, что истина Бытия открыла себя в первую очередь языку и в угасающей силе слова себя же скрыла вновь.

Таким образом, драматизм проблемы обнаружения истины Бытия состоит в том, что всякий раз «Бытие как такое» исчезает из поля зрения рассудка. Либо оно является достоянием разумной части души, то есть души, отвернувшейся от тела, либо открывается в актах религиозного аскетического праксиса, либо преподносит себя проговоренному слову, то есть тому, что более не является нашим достоянием. Направленность, лежащая в основании мышления, обращенного к Божественной реальности, которую Вл. Соловьев называет «духовной нищетой», и служит неизбывным движителем мышления. Существенной характеристикой природы теологического

¹⁴ Платон. Указ. соч. С. 317, 424.

¹⁵ Аристотель. Указ. соч. С. 110.

мышления античности является его «круговращение», выявленное Платоном в «Тиме» (47 вс)¹⁶, которое заложило основы проблемы «вечного возвращения того же самого» у Ницше и проблемы «герменевтического круга» в философской герменевтике.

Дохристианская философская культура выявила следующую антиномию: сложность вхождения в мир Логоса, которое осуществилось в практике «обращения», имеет следствием еще большую, неразрешимую в истории метафизики сложность, которая связана с возвращением из мира Логоса вместе с Логосом. Напомним, что платоновский Сократ в «Федре» сталкивается с этой трудностью, перед тем как произнести свою вторую речь, прославляющую Эрос. Это возвращение есть по сути продление своего пребывания в Истине, которая, по мысли всей европейской философии, имеет обыкновение открываться лишь на мгновение. Античная классическая культура, носящая пластический характер, навязывает античной философии такую форму чувственности, как зрение. Так, у Платона в «Тиме» находим: «Бог изобрел и даровал нам зрение... чтобы мы, наблюдая круговращения ума, извлекли пользу для круговращения нашего мышления» (476 с)¹⁷. Христианство же, бегущее от мерзостей телесной жизни, провозгласило истинность Слова Божия, — отсюда преобладание стремления слушать, вслушиваться. Нечего и говорить, что другие формы чувственности (обоняние, осязание, тактильность) не получили решающего значения в человеческой истории в качестве способов восприятия мира. Проблема продления пребывания в Истине исторически, следовательно, решается двумя взаимодополняющими друг друга средствами — созерцанием и вслушиванием, которые объединяются у нас понятием «вчувствование». А это и есть то самое «эпистрофэ», или немислимое

¹⁶ См.: Платон. Указ. соч. С. 864.

¹⁷ Там же. С. 878.

усилие, которое порождает мысль с целью ее воспроизвести заново. Поскольку, как замечено, *не насытитися око зрением, не наполнится ухо слушанием* (Еккл. 1, 8). И вот из этого желания преодолеть собственную ограниченность, то есть из желания войти в предел, складывается в пространстве философии теологическое мышление, которое, например, может быть определено как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию.

Так, мы добавим еще одну существенную черту к рассматриваемой проблеме: теологическое мышление есть такой род философского размышления, которое стремится разомкнуть всякую определенность и вступить в предельное состояние собственного бытия, иными словами, в пределы бытия тварного, за пределами которого разворачивается бытие Божественное. Поскольку вступление в пределы бытия осуществляется, как уже сказано, в захваченности Логосом, постольку событие мышления происходит преимущественно через описание искомым запредельных чувственному миру форм бытия. В своем дискурсивном измерении это может касаться даже политических устремлений и концептуализаций¹⁸.

Как заметил отец Павел Флоренский, «философия есть язык, но она — не одно описание, а множество таковых, превращающихся одно в другое»¹⁹. И вот из этих исходных условий философской теологии — удивления, обращения, умоперемены, духовной нищеты, сознания собственного незнания — и разворачивается словотворчество, философский «пойэзис», существо которого можно обозначить в терминах хайдеггерианского дискурса как продвижение к присутствию из потаенности. В определенном смысле мы развернули исходную проблему в обратном направлении, возведя

¹⁸ См.: Орлов М.О., Данилов С.А. Роль коммуникации в политической жизни современного общества // Философия и общество. 2008. № 4. С. 127.

¹⁹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 130.

предпосылки философской теологии к поэзии, но случилось это у нас непроизвольно, поскольку инструмент, которым мы пользовались (слово), сам более отдает предпочтение этой области. Общий исток поэзии и философии, который в очередной раз сейчас удалось указать, свидетельствует о чрезвычайной сложности поставленной задачи — узнать, как следует подлинно мыслить? Мысль снова попала в стихию словотворчества и не пожелала быть узнанной. В христианской теологии подобная антиномия успешно решается через идею Откровения, развертывающегося в Священном Писании и Священном Предании Церкви. А само теологическое мышление нераздельно связывается с аскетической практикой, направленной на преодоление пораженной страстями, тлением и грехом человеческой природы. Очень важной для теологического дискурса является идея о том, что «семантические и культурные аспекты Имени основаны на паламитском богословии энергий, закреплённом догматически в Православии»²⁰. В рамках философской теологии, которая претендует на мышление через вхождение вовнутрь метафизики, задача, сформулированная вначале, может, видимо, быть только обозначенной, но не решенной. Вопрос, который мы поставили, сам в известной степени настиг нас, и уклониться от него не представлялось возможным.

²⁰ *Фриуф В.А.* Православная традиция и русская философия Имени // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2006. Т. 6. № 1–2. С. 57.

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

*И создал Господь Бог человека из праха земного,
и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою.
И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке,
и поместил там человека, которого создал.*

Быт. 2, 7–8

Познание религиозной веры влечет за собой искание фундаментальных первооснов религиозной веры, и формулируется вопрос: Кто (Что) живет и действует в религиозной вере? Кто (Что) формирует бытие религии?

В границах любого материального и духовного процесса есть две действующих стороны, которые претерпевают или не претерпевают изменения при взаимном общении.

В религиозных отношениях есть субъект и объект¹. Без наличия субъекта и объекта смысл религиозных отношений

¹ Для выражения действующих сторон в религиозной вере можно взять философские термины — субъект и объект. В философии, начиная с античных времен до новейшего времени, характеристика субъекта и объекта кардинально не изменилась. «Субъект» в переводе с латинского — «лежащий внизу, находящийся в основе». Под субъектом мыслится: одно из обозначений материальной субстанции, субстрата; онтологические параметры материальных вещей; безусловное и достоверное начало бытия; конкретное, эмпирическое начало. Заключение: субъект обладает начальными и конечными свойствами бытия всего сущего. «Объект» в переводе с латинского — «предмет». Объект в зависимости от субъекта мыслится: объект вторичен по сравнению с проецированными на него онтологическими, гносеологическими или праксеологическими характеристиками субъекта; объект — то, что находится в зависимости от субъекта и лишено самостоятельной сущности; находится в бытийном подчинении к субъекту. Заключение: объект находится в онтологической, бытийной зависимости от субъекта и лишен самостоятельной сущности. В религиозном вопросе следует искать истинно верные отношения между субъектом и объектом — это будет единственно верный путь смыслового искания сущности общего бытия.

теряет свою сущность, не имеет силы для появления, существования и развития, теряется акт сторон. Религия перестает быть религией в своей полноте без субъекта и объекта.

Структура, причинность и закономерность религиозной веры есть акт выражений границ отношений субъекта и объекта. Сущность субъекта и объекта формирует принципы веры. Какова сущность сторон в отношениях, таков и основной акт всей системы религиозной веры. Религия мертва, если нет субъекта или объекта.

Субъект и объект религиозной веры должны обладать бытием, жизнью, иметь свою сущность, автономию. Равноценных, взаимно обогащающих точек отношений между субъектом или объектом, если один из них не обладает бытием, не может быть. Дух и материя не станут едиными целыми и не получают таких отношений, которые имеют субъект и объект, обладающие бытием и жизнью.

Во всех религиозных системах есть два главных фундаментальных лица — это Бог и человек.

Бог обладает и характеризуется бесконечными и совершенными свойствами, диаметрально противоположными тем, которыми обладает человек. Бог мыслится как Само Бытие, дарующее ограниченное бытие объекту, создаваемое Им Самим.

Абсолют — Бог обосновывает Свой абсолютизм не только в Самом Себе, но прежде всего во всем и проявляется в Своем альтруизме, то есть как бытие для другого, как абсолютное, актуальное абсолютное и обнимающее в себе полноту бытия всего².

Человек обладает и характеризуется теми свойствами, которыми его наделил Бог и дал ему в ограниченное пользование. Человек всецело зависит от Бога и обладает бытием не по своему желанию, но по воле и всемогуществу Бога. По словам Н. А. Бердяева, «человек есть “микрокосм и ми-

² См.: *Трубецкой С.Н.* Сочинения. М., 1994. С. 708.

кротеос”, он сотворен по образу и подобию Божию, он не автономен, а всегда соотнесен с Богом»³.

Если допускаем, что Субъект непознаваем и недостижим для объекта, имеются преграды между ними или сам объект отстраняется от Субъекта, теряется весь смысл существования объекта как зависимого по сущности бытия от Субъекта, существование объекта обречено на уход в небытие, оно обречено на нарушение спектра своего существования.

Жизненно необходимо иметь правильное представление о Субъекте как о единственном источнике жизни. Поиск «своего и удобного для себя» Субъекта повлечет объект к исканию ложного, но не общего для всего и вся истинного Субъекта⁴. Для религиозной веры важен истинный Субъект как Абсолют всего и путь, по которому объект дойдет до Субъекта.

В глубинах человеческого разума возникает пилатовский вопрос: *что есть истина?* (Ин. 18, 38). Для человека, жаждущего истины (см.: Ин. 7, 37), абсолютной и безусловной, рождается величайший вопрос о поиске Истины, которая обладает смыслом (есть Сам Смысл). Истина, которая определит верный жизненный путь, в которой есть ответ на всякое человеческое вопрошание, возможно, еще до конца и не сформированное, но уже живущее в зачаточном виде в душе человека. Главное — наполнит душу неизреченной правдой, через призму которой все и вся обретает свою сущность и дает вопрошаемому человеку ответ на вопрос: Кто (Что) это и для чего Он (Оно) есть?

Под Абсолютной Истиной в христианстве разумеется Бог, Который влечет за Собой переоценку всего, что есть

³ Цит. по: *Василенко Л.И.* Введение в русскую религиозную философию. М., 2009. С. 283.

⁴ Все религиозные системы стремятся к сохранению истинного учения. При появлении новых религиозных учений, несовместимых с общепризнанным учением, в одном течении появляется раскол, отмежевание как попытка сохранения истины.

вокруг индивида: *Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир* (Ин. 15, 19). Цена всему существующему, поставленная человечеством, будет разрушена, уничтожена. То, что некогда было ценно, возможно, обладало «смыслом» жизни, подвергнется изменению в сторону принижения или подвергнется полной духовной смерти. Сама Истина через человека даст новую переоценку всей жизни человека. Жизнь объекта пойдет по онтологической зависимости от Субъекта⁵.

Религиозный вопрос (он же пилатовский) не может существовать обособленно и отдельно от всех сфер жизни. Он стоит в корне всей жизни, он сам есть корень всего и вся.

Религиозный вопрос заставляет человека идти не от объекта к объекту, но идти к Субъекту, к Всесовершенной и Объективной Реальности; искать, исследовать, изучать, идти к корню всего бытия, от которого человек начал жить. Поэтому религия является мощнейшим фактором развития и движения человечества на всей исторической вехе. Религия и религиозный вопрос «Что есть истина?» — это двигатель человеческой жизни, который ведет человека к началу своего бытия, ищет «свою человеческую» цель и свое предназначение.

Одним из доказательств, что религия — это корень и двигатель человечества, является ее долговечность в истории человека.

Только религия по-настоящему насыщает изголодавшуюся душу по поиску Истинной Правды. Утверждение, что религия насыщает душу, «алчущую» по Субъекту, Богу, Единственной Правде, приводит к другому положению — о «голодной» душе. Почему душа стала «голодной» и не находит насыщения в том, что ее окружает? Почему для человека теряется смысл и предназначение всего существующего мира?

⁵ См.: *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1918. С. 44.

Объект обретает полное свое бытие и свой смысл через общение с Субъектом. Объект нарушает свое бытие и смысл своего существования, когда общение с Субъектом отсутствует или нарушено.

Это вполне сопоставимо, когда в жизни человек теряет смысл своего существования и поступает вопреки общепринятым нормам человечества, например прерывая жизнь через суицид.

Исходя из мысли, что объект бытийно зависит от Субъекта, мы приходим к выводу, что полнота религиозной жизни достигается через единение Субъекта и объекта. Для религиозной системы фундаментально принципиальным и важным является искание Субъекта. По словам русского религиозного философа С.Н. Трубецкого, Субъект содержит в себе жизнь объекта: «Абсолютное не отрицает относительного, но обосновывает относительное в самом его отличии от себя; абсолютное не есть безотносительное, а сверхотносительное начало, которое не отрицает отличное от себя бытие, но, наоборот, заключает в себе самое основание, потенции своего другого»⁶.

Если Субъект содержит в себе всю полноту бытия и мысли об объекте, то предметность (цель религиозной жизни) должна заключаться в Субъекте.

В религиозной вере есть две стороны — это Субъект и объект, присутствие которых наполняет религию полным смыслом своего бытия. Однако для совершения единства Субъекта и объекта важно не просто их наличие, важен критерий их единения.

Объект для открытия полноты своего существования должен не просто найти Абсолютный истинный Субъект. Субъект для объекта должен стать всецелым и без остатка Предметом жизни. Ограниченный объект не найдет ограничения в Субъекте, бесконечно по времени и пространству он будет получать свое развитие, совершенство.

⁶ Трубецкой С.Н. Указ. соч. С. 205.

Если физическая и метафизическая зависимость Субъекта и объекта ясна, то присутствует и другая зависимость — истинность. Знание о Субъекте должно быть только истинным, иначе объект будет искать и найдет ложный субъект, антисубъект. Свойство религиозности веры погибнет, так как не приведет к единству с Абсолютным Субъектом.

Для неверующего⁷ человека в рамках искания Истины жизненно важно найти Абсолют, Начало бытия, Того, Кто меня сотворил. На данном этапе объект прямо и всецело осознает, зачем ему искать Абсолют и для чего.

На этапе нахождения Абсолюта, Субъекта в глубинах человеческого сердца рождается следующий вопрос, ответ на который надо найти: искомый и найденный Субъект, Абсолют, Истина есть ли Сама Истина в Абсолютном и безусловном Своем понимании, единственная и истинная? Не есть ли найденный Абсолют лже-, антиабсолют⁸? Следование к лжеабсолюту будет вести человека по лжепути, результат которого будет смерть, уход в небытие.

Для живой и настоящей веры на всем пути земного пребывания человека всегда должны быть открытыми два вопроса, ответ на которые необходимо найти:

1. Что есть Предмет всей религиозной веры и ради чего вся вера совершается?

2. Как совершается стремление к единению с истинным Предметом веры?

⁷ По словам архимандрита Софрония (Сахарова), для верующего человека Бог познается персонально и отношения с Богом — прежде всего персональные: «Безначальный Абсолют — Бог, открылся нам как Персональное Бытие. И мы создаемся как потенциальные персоны. Познание нами, тварными персонами, Бога — есть двусторонний акт: Дающего и воспринимающего» (*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад, 2006. С. 125).

⁸ В данном случае можно посчитать, что найденный ложный абсолют допустимо указывать как абсолют. Потому что не абсолют уже не есть личность, но как неполный набор представлений об Абсолюте.

Размышляя о Предмете религиозной веры, следует противопоставить объективно существующее Божество «различным и всевозможным субъективным фантазиям, вымыслам и химерам человеческой души; чтобы отличить духовную религиозность, ищущую самого живого Бога, от недуховной, младенчески-мечтательной и аутистической, т. е. ищущей чисто- субъективного удовлетворения в лично-устраивающей химере; чтобы пролить свет на те закономерности религиозной жизни, которые связуют человеческий религиозный акт с его содержанием и религиозное содержание души с самим, единым, истинно-сущим Божеством»⁹.

Для религиозно-«ищущего» человека важно не предаваться фантазиям своей души, не уйти в поиск лишь созерцательно-благодатной части души, которая приведет к эгоцентризму. В христианстве Бог ограждает человека от эгоцентризма мысли и действия и учит человека не следовать своей поврежденной грехом воле: *да будет воля Твоя (Отец наш Небесный) и на земле, как на небе (Мф. 6, 10); Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты (Мф. 26, 39).*

Божественный религиозный опыт представляет человеку не просто набор заповедей¹⁰, но дает знание и путь, по которому человек может прийти в область общения с истинным Богом. Божественный опыт не стремится к подавлению личности человека, он стремится к подавлению страстных оттенков души, искоренению наростов, происшедших от греховной воли человека. Личный религиозный опыт может быть смертельно заражен страстью: «может возникнуть из мгновенной прихоти; из мимолетной или устойчивой, но чисто субъективной склонности... может

⁹ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 111.

¹⁰ Христианство не приемлет формального и юридического исполнения заповедей, но приемлет только живую, настоящую, наполненную любовью связь с Богом.

иметь за собой рассудочную выдумку, вздорную гипотезу, душевно-больной бред, слепую страсть, голодное честолюбие и властолюбие. И все это никогда не будет равноценно настоящему религиозному откровению, какими бы путями оно ни осенило душу»¹¹.

Религиозный опыт должен ограждаться от личного и страстного «я хочу» и наполняться истинным, независимым от человеческой природы, Божественным опытом.

Особое свойство, которым обладает религия и религиозный опыт, — это соборность. Соборность всех людей, входящих в Церковь, являющихся и считающихся во всей полноте понимания со стороны религии, и их соборный религиозный опыт¹². Соборный религиозный опыт есть хранитель от внесения в Церковь личного «неистинного» опыта и хранитель истинного опыта. «Для неиспорченного разума, неотделимого от чувства, Бог не может быть без отцов, отцов, конечно, “не мертвых, а живых”. Веровать в Него значит чувствовать Его с отцами в себе и себя — в Нем, творить Его волю, быть Его орудием»¹³.

Человеческий религиозный опыт, зараженный страстью, не есть Божественный опыт, не есть истина. От начала зараженная гордостью человеческая душа не способна самостоятельно прийти к Богу: *Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха — гордость* (Сир. 10, 14–15). «Гордой» душе требуется Спаситель, требуется Тот, Кто ее спасет. По словам святителя Игнатия (Брянчанинова), «гордость есть смерть души

¹¹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 114.

¹² Вопрос о соборности и личности в границах соборности затрагивался русскими философами. Соборность и личность хранят полноту православной веры, через них Православие открывается во всей широте. Соборность — это вся Церковь и все верующие, которые сохраняют свободу своей личности. Без соборности и личности не мыслится религиозная жизнь. Подробнее см.: Лазарева А.Н. Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии. М., 2003.

¹³ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 46.

в духовном отношении: душа, объятая гордостью, не способна ни к смирению, ни к покаянию, ни к милости, ни к какому помышлению и чувству духовным, доставляющим живое познание Искупителя и усвоение Ему»¹⁴. Гордый человеческий религиозный опыт может привести человека к ложному и личному богу, созерцанию околбожественных вещей.

Вся религиозная идея должна наполняться единым и единственным Предметом — Богом. Только христианство стремится к идее и осуществлению замысла *да будет Бог все во всем* (1 Кор. 15, 28). Наполнить весь мир и все сотворенное Богом. Наполнить все и вся Божественным о нем замыслом, создать во всем мысль Бога, Творца, а не человека. Привести образ человека в первоначальный замысел, когда творение не мыслилось отдельно от Творца.

Религиозная вера должна постоянно проверяться, что есть ее цель. Есть ли эта цель Бог или только околбожественное созерцание. По словам Л. П. Карсавина, «вера немислима и без объекта или цели. Объект веры как причина порождает стремление к нему как к цели. С самого начала в силу исконной связи своей с моим сознанием он и причина и цель сразу, и воздействие его и стремление к нему зарождаются одновременно вместе с зарождением моего я»¹⁵. Также и А. Ф. Лосев не мыслил религию без Предмета. Предмет для него есть центр, сердце, жизнь всей религиозной системы. Противоположность религии — атеизм, это есть в своей сущности отсутствие Предмета¹⁶.

¹⁴ Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли: В 12 т. Т. 3. Козельск, 2004. С. 157.

¹⁵ *Карсавин Л.П.* Сочинения. М., 1993. С. 221.

¹⁶ «Если предмет веры не определен, то он ничем не отличается от всего прочего, и прежде всего от предмета неверия, т.е. от того предмета, в который не веруют. Возможно ли это и можно ли такую веру назвать верой? Очевидно, нет. Или вера свой предмет ясно отличает от всякого другого предмета, — тогда этот предмет строго определен и сама вера определена». Подробнее см.: *Лосев А.Ф.* Миф — Число — Сущность. М., 1994. С. 106–144.

В религиозном человеке должно быть одно-единственное желание — желание быть только с Богом и в Боге. Понятие религии наводит на мысль о том, что в центре должна стоять не абстрактная «мистика», а совершенно конкретный, реализующийся в зримых формах культ¹⁷. Устремление и устремленность к внешнему проявлению веры может заградить человека от Бога, даже увести в тень Самого Бога. Тогда человек с заложенной в него формой искания вечного и истинного устремится в поиск ограниченного и, возможно, ложного предмета, что повлечет за собой духовную смерть.

Идея, мысль о Предмете есть не просто познание Предмета, но прежде всего познание главенствующей мысли Предмета о человеке. Христианство, по мысли В. С. Соловьева, — это не просто идеология, а путь к открытию для себя «всеединого замысла Божьего. Это касается нашей жизни во всех ее аспектах и проявлениях, в том числе и в социальном. Люди должны научиться жить на земле по-Божьи»¹⁸.

Размышление о Предмете религиозной веры влечет за собой не только искание Субъекта всей религиозной системы, но вводит человека в область жизни религиозной веры. Охарактеризовать и дать четкие и ясные границы, где во всей полноте осуществляется религиозная вера, не представляется возможным, как невозможно помыслить о материальном и духовном мире в отрыве друг от друга. Христианская антропология не мыслит человека как раздельное существо, материальное и духовное, но видит в нем единое целое — цельность и материального, и духовного мира.

В цельности духовного мира, разума, жизни человека виднеется цельность духовного совершенства, полноты достижения духовного идеала. Русский религиозный философ

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 2: Критика отвлеченных начал. Брюссель, 1966. С. 107.

¹⁸ Цит. по: Александр Мень, *прот.* Русская религиозная философия. М., 2003. С. 39.

И. В. Киреевский в своих трудах писал, что христианство для человека открывается в цельности разума, мудрования, в борьбе со своей самостью. «Нельзя быть христианином наполовину. Только с той минуты, когда решительное и всецелое обращение сердца к Христу отрезывает все корыстные стремления и внушает волю, твердую до мученичества, — только тогда начинает в душе заниматься заря другого дня»¹⁹, дня, где всецелым смыслом, идеалом будет Христос.

Религиозное свойство Предмета, то есть соединение с Богом, оно же онтологическое и единственно верное, достигается не теоретическим знанием, а только живым знанием, живым опытом, целостным переживанием Предмета²⁰.

Осознание религиозной веры ведет не только к осмыслению ее природы, но также к исканию *вот, оно здесь, или: вот, там* (Лк. 17, 20–21) места, где вера как отдельный феномен начинает жить, где живет и где она сможет быть раскрыта во всей своей полноте.

Религия как отдельный феномен уже сама по себе есть сфера преимущественно нематериального порядка. Религиозная система стремится к духовному порядку, призывает сердце к духовному мышлению: «Горе имеем сердца»²¹. Вера принуждает человека отойти от человеческого образа жизни и устремиться к Божественному созерцанию, перестроить сердце на новую духовную жизнь, отрешиться от обыденных дел, в меру человеческой возможности оторваться от материального порядка жизни²².

¹⁹ Цит. по: *Василенко Л.И.* Указ. соч. С. 23.

²⁰ Подробнее см.: *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: Наука, 1995.

²¹ Священнический возглас за Божественной литургией.

²² Можно подразумевать религиозную практику — пост, который является жертвоприношением Богу. Когда человек для достижения в духовном преуспевании ограничивается в пище, образе поступков и усиливает практику духовного делания.

Для человека, «ищущего» Бога и признание Его как Абсолюта всего и вся, этот вопрос для духовного «удовлетворения» не является единственным и конечным. Человеческая сущность требует не простого признания бытия Бога, но требует изменений своей жизни с помощью Бога.

Кроме того как искать Бога там, где Он может быть, по личному убеждению или опыту других людей, нужно совершенно точно определить и найти ту сферу человеческого и Божественного, где я могу увидеть Бога, где могу *услышать голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня* (ср.: Быт. 3, 8). Увидеть и услышать Бога. Увидеть то, что видели апостолы, ученики, святые, праведники, мученики, и стать вместе с ними свидетелями. Услышать то, что слышали апостолы, ученики, святые, праведники, мученики (см.: Мф. 13, 17).

Услышать и увидеть Бога, и узнать Его, и сказать: «Я слышу и вижу, как они слышали и видели». Не побояться, приподнять, раскрыть завесу, преграждающую для человека Бога, выйти за духовно-материальные данные нашей жизни, выйти за рамки человеческого разума. Задать вопрос самому себе: кто я есть? Для чего я есть?

Христианская антропология рассматривает и видит человека как двусоставного, состоящего из материального и духовного мира: *Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа* (1 Фес. 5, 23). В соответствии с этим стоит допускать, что в своем разуме, помышлении, мысли человек является двусоставным²³. Если человек помышляет двусоставно, то помышления о вере, религии, несомненно, есть тоже двусоставные.

Видение материального религиозного объекта влечет

²³ См.: Лоргус А., *свящ.* Православная антропология. Ч. II. Природа человека. Гл. 3. Общие понятия о человеке // http://azbyka.ru/hristianstvo/chelovek/lorgus_pravoslavnaya_antropologiya_05-all.shtml

за собой искание его духовной составляющей, духовного предназначения. В религиозных системах объект религиозного культа (для человека неверующего или иной конфессии этот объект не представляет ценности и видится лишь как материальный объект) видится, как с материальной стороны, так и с духовной, возможностью помочь соприкоснуться, соединиться с нематериальным миром.

Религия есть нематериальная, метафизическая сфера, в рамках которой человек может и должен размышлять, действовать. Сфера, которая пронизывает материю, виднеется в ней и через которую открывается сущность религии. В христианстве Абсолют всего сущего пришел в мир соединить Бога и человека, явившись в образе Богочеловека, стал не просто человеком, но прожил человеческую жизнь, прожил все, что проживает человек. Прожил и подтвердил, что человек здесь, на земле, способен не только найти Бога, но и быть с ним единым: *да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино* (Ин. 17, 21).

Христианство проповедует, что познать Бога здесь и сейчас на земле возможно. Христианство не отвергает материю, не пренебрегает ей и не старается ее уничтожить. Оно возвело материю, тело человеческое на высокий уровень: *Бог явился во плоти* (1 Тим. 3, 16).

Для поиска первооснов религиозной веры надо смотреть на две сферы — духовную (нематериальную) и материальную. Под духовным понимается все то, что выходит за сферы видимо-осязаемого: желание, воля, «духовный» голод, потребность. Материальное — то, что видно, слышно, чувствуется, все, в чем выражается человеческий голод, желание быть с Богом.

Между двумя сферами рождается вопрос: где есть сущность религии? Где зарождается настоящая и живая вера в Бога, которая соединяет с Ним? Религия зарождается в духовной, невидимой сфере или зарождается в материальной

сфере? Жизненный, опытный фундамент веры получает свою жизнь в душе, где формируется базис веры, или вера есть лишь наследственный, неиндивидуальный, общепринятый опыт и форма, отвечающая на «вечные» вопросы, но не дающая ответа?

Искание первооснов религиозной веры в материальной сфере раскрывается во всей полноте и широте слова лишь в видении через спектр христианского учения — учения о первородном грехе и его последствиях.

После грехопадения «происходит отчуждение человека от Бога как Источника жизни. Своим греховным самоутверждением человек “вытеснил” из себя Бога»²⁴. Общение с Богом в раю было для человека естественно-нормальным. Человек не испытывал чувства страха (см.: Быт. 3, 10), вражды, гнева по отношению к Богу. «До грехопадения между душой и телом в человеке имело место отношение строгого соподчинения. Душа была устремлена к Богу, а тело было послушным орудием души. Весь материальный мир, являясь как бы продолжением человеческой телесности, подчинялся своему владыке — человеку. Грех опрокинул эту изначальную иерархию»²⁵.

В человеческой природе происходит разлад: *поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы* (Гал. 5, 16–17). В Послании к Римлянам апостол Павел говорит о человеческом стремлении к добру: *Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотянин, продан греху... Добро, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю* (Рим. 7, 14, 19).

Пришествие на землю Спасителя, проповедь Евангелия есть следствие того, что человек стал неспособен своими си-

²⁴ Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 331.

²⁵ Там же. С. 332.

лами, средствами восстановить богообщение, достигнуть первоначального состояния, взлететь до вершин евангельской мысли. Иисус Христос сошел на землю и *искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою* (Гал. **3**, 13), *Он спас нас... по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом* (Тит. **3**, 5), дал нам Евангелие жизни, *уча* все народы *соблюдать всё, что Я повелел вам* (ср.: Мф. **28**, 20). Спасение в православном христианстве не мыслится односторонним актом, но как совместное делание Бога и человека²⁶.

Церковь, кроме самого факта совершенного спасения нас Богом, дает невероятное количество средств, которыми может воспользоваться человек, чтобы достигнуть обожения. Это богослужение, Таинства, пост, аскетический опыт, святотеческая мысль. Все эти средства являются лишь видимо-осязаемым орудием.

По своей сути молитва, пост, аскетический опыт — это лишь внешнее выражение внутренней сути веры, выражение глубинных мотивов веры. В христианской традиции пост, молитва, аскеза не есть суть духовной жизни — это лишь лекарство для души, непобедимое оружие для тела, согласно словам святителя Иоанна Златоуста²⁷. Все аскетическое делание есть лишь средство, помощь для совершения спасения. Евангельское слово пронизано одной-единственной мыслью: *Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее* (Лк. **19**, 10), устремить жизнь человека не на средства спасения, а на само спасение.

Ярким примером выражения сути Пришествия Христа являются слова разбойников, которых распяли вместе со Христом: *Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас. Другой же, напротив, унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам*

²⁶ См.: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991.

²⁷ См.: Сокровищница духовной мудрости. Т. 8. С. 190.

осужден на то же? и мы [осуждены] справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю (Лк. 23, 39–43). Проявленное смирение, осознание справедливого для себя наказания, просьба о помощи — это спасло благоразумного разбойника.

Суть спасающей и соединяющей с Богом веры не есть только совершение молитвы, соблюдение поста, исполнение аскетических упражнений, но суть скрывается в глубинной мотивации совершения молитвы, поста. Молитва, пост — это внешнее выражение внутреннего настроения души. Каждый человек может молиться, поститься, но одного это приведет к спасению, другого в погибель — корень не во внешне видимом и осязаемом исполнении, а во внутренней мотивации, желании. Молитва, пост, жертва, милостыня — это существенные составляющие религиозной жизни, но сущность их, по словам В. С. Соловьева, в том, что в них раскрываются различные стороны религиозного акта обращения человека к Богу²⁸.

Истины религии — догматы, полученные не от мышления, а через чувства, неразрывную связь, мистический опыт, непосредственное умственное переживание, опыт между Богом и человеком²⁹. Если внешне видимое исполнение заповедей не есть суть религиозной веры, то суть скрывается в самом начале, в мотивах совершения молитвы, поста, аскезы.

Что заставляет человека молиться, соблюдать пост, исполнять аскетические правила? Корень религиозной веры кроется в нематериальной, духовной сфере — это первоначальная природа религиозного делания, движущая сила

²⁸ См.: Антонов К.М. *Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века*. М., 2009. С. 123.

²⁹ См.: Там же. С. 202.

всей религиозной системы. По словам священника Тимофея Буткевича, источником религиозного ведения есть откровение Божества и это откровение дается отвне, превышает рассудочное знание, а потому не всегда может подходить под законы человеческого познания³⁰. Если откровение дается отвне, следовательно, и переживаемый опыт полностью и целиком не может быть познан человеческим разумом. Часть Божественного опыта будет выходить за пределы понимания человеческого религиозного и нерелигиозного ума.

Христианская жизнь, жизнь во Христе берет свое начало в духовной сфере, в тонкоматериальном осознании и чувствовании мира. Личностное переживание, соединение со Христом начинается в глубинах человеческой индивидуальности. Начало духовного пути для человека, желающего стать другом Христовым (см.: Ин. 15, 15), начинается со слов Иоанна Крестителя: *покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3, 2).

Покаяние в христианстве есть фундаментальный камень всей духовной жизни. Покаяние — это осознание человеком своих грехов перед Богом и решение об отказе от греха. Слово «покаяние» (*др.-греч. μετανοια*) переводится как «перемена, изменение ума, переосмысление» и несет в себе глубокий смысл — переживание человеком всей библейской истории и устремление к первоначалам своего бытия, стремление радикальным образом пересмотреть свои взгляды и систему ценностей.

Грех стал причиной, по которой человек удалился от Бога и обрел страстность, смертность, тленность. Человек потерял первоначальный свой образ, по которому был задуман и сотворен. Цель Пришествия Мессии, Спасителя на землю заключалась в том, чтобы устранить человека от греха и восстановить утраченную возможность богообщения.

³⁰ См.: Буткевич Т., *прот.* Метафизические воззрения князя Сергея Трубецкого // Вера и разум. 1890. № 23. С. 457.

Господь Иисус Христос как Богочеловек меняет жизнь человечества не с материальной и физической стороны, затрагивая все видимые и осязаемые стороны каждого индивида, но стремится в сердцевину всего человеческого космоса — в сердце и душу, что есть корень и исток всего личного и индивидуального бытия. «Любовь к совершенству, радость ему, жажда его — есть живая основа религиозности, а потому и всякой настоящей религии»³¹.

Сын мой! отдай сердце твое мне (Притч. **23**, 26) — ветхозаветное обращение Господа к человеку проливает свет на предвозвестие евангельского слова и раскрывает глубинную суть Божественного желания о спасении человека.

Евангельское слово Спасителя заставляет душу и сердце человека измениться, исправить путь, уклониться от греха: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. **5**, 8); *ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше* (Мф. **6**, 21); *возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим* (Мф. **11**, 29); *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всю крепостию твоею, — вот первая заповедь!* (Мк. **12**, 30); *Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте* (Ин. **14**, 1)³².

³¹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 121.

³² Согласно философу П.Д. Юркевичу, «кто читает с надлежащим вниманием слово Божие, тот легко может заметить, что во всех священных книгах и у всех богодухновенных писателей сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками. Сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил человека... Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека... Сердце есть седалище всех познавательных действий души... Сердце есть средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей... Наконец, сердце есть средоточие нравственной жизни человека» (Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69–72).

Проповедь Иисуса Христа направлена не на изменение внешней материальной и физической жизни, но всецело устремлена на нематериальную и духовную жизнь. «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей (Пс. 50, 12). Ибо это главное дело нашей жизни — очистить сердце свое от страстей, — а это многотрудное, многоскорбное и многоболезненное дело. — Вот наш крест!» — восклицает святой праведный Иоанн Кронштадтский.

По словам И. А. Ильина, «приемля Бога, “сердце” человека начинает “петь” и приобретать особую силу... сочетание душевно-духовной концентрации и легкой, творческой текучести чувства (вдохновения)... Настоящая духовная религиозность вырастает из свободной и вдохновенной любви человека к Совершенству».

Метафизика христианской жизни между Богом и человеком коренится в духовной, нематериальной сфере. Согласно В. С. Соловьеву, религия «есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего». Корень молитвы, учения, догматов, канонов, аскезы, любви к Богу, всего христианского опыта находится в нематериальной сфере.

Отношения Субъекта и объекта религиозной веры в нематериальной, духовной, метафизической сфере открывается через опыт личного общения между Субъектом и объектом.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Апологетика

- Свящ. Кирилл ПЕТРОВИЧ.* Анализ идеологии светского гуманизма в религиозном аспекте 4
- Иером. ГЕРМАН (Лытус).* Отменяет ли Новый Завет Ветхий? 20
- Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ.* Некоторые аспекты исламской нравственности в сравнении с православной этикой 39

Раздел II. Библистика

- ДАВИДЕНКО А.* Признаки Второго Пришествия Христова по Посланиям апостола Павла 76
- Свящ. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ.* Понятие «надежда» в Посланиях апостола Павла 96

Раздел III. Богословие

- Свящ. Дионисий КАМЕНЩИКОВ.* Две теории о цели христианского брака 106
- Свящ. Александр СИРИН.* Развитие предложенного апостолом Павлом образа Церкви как Тела Христова в трудах А. С. Хомякова 117

Раздел IV. История Церкви

- Свящ. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ.* Отношение к рабству апостола Павла и Плиния Младшего: сравнительный анализ 136
- ПАРФЕНОВ В.Н.* Христиане рядом с императорским тронном? К вопросу о вероисповедании Флавия Клементя и Домициллы 144

<i>Диак. Андрей МЕЛЬЧАКОВ.</i> Подготовка к созыву Поместного Собора Русской Православной Церкви в 1917 году	157
--	-----

Раздел V. Литургия

<i>КАШКИН А.С.</i> Служба четверга 5-й седмицы Великого поста: генезис и особенности	182
--	-----

Раздел VI. Психология

<i>Свящ. Алексей ТАЛАЛАЕВ.</i> Христианский взгляд на эмоции	210
--	-----

Раздел VII. Сектоведение

<i>Диак. Александр КУЗЬМИН.</i> Исследования деструктивного сектантства: расстановка приоритетов	228
--	-----

Раздел VIII. Философия

<i>ГУРИН С.П.</i> Практики себя и практики другого	244
<i>ОРЛОВ М.О.</i> Теологические интуиции и искания в античной философии	265
<i>САХАРОВ С.</i> Субъект и объект религиозной веры	275

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*
Корректор *Юлия Матвеева*
Выпускающий редактор *Марина Новакова*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 12.11.14.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 18,5 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.sarpk.ru