

Труды  
САРАТОВСКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Выпуск X*



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ  
САРАТОВ 2016

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. X.— Саратов: Изд-во Саратовской митрополии,  
2016.— 399 с.

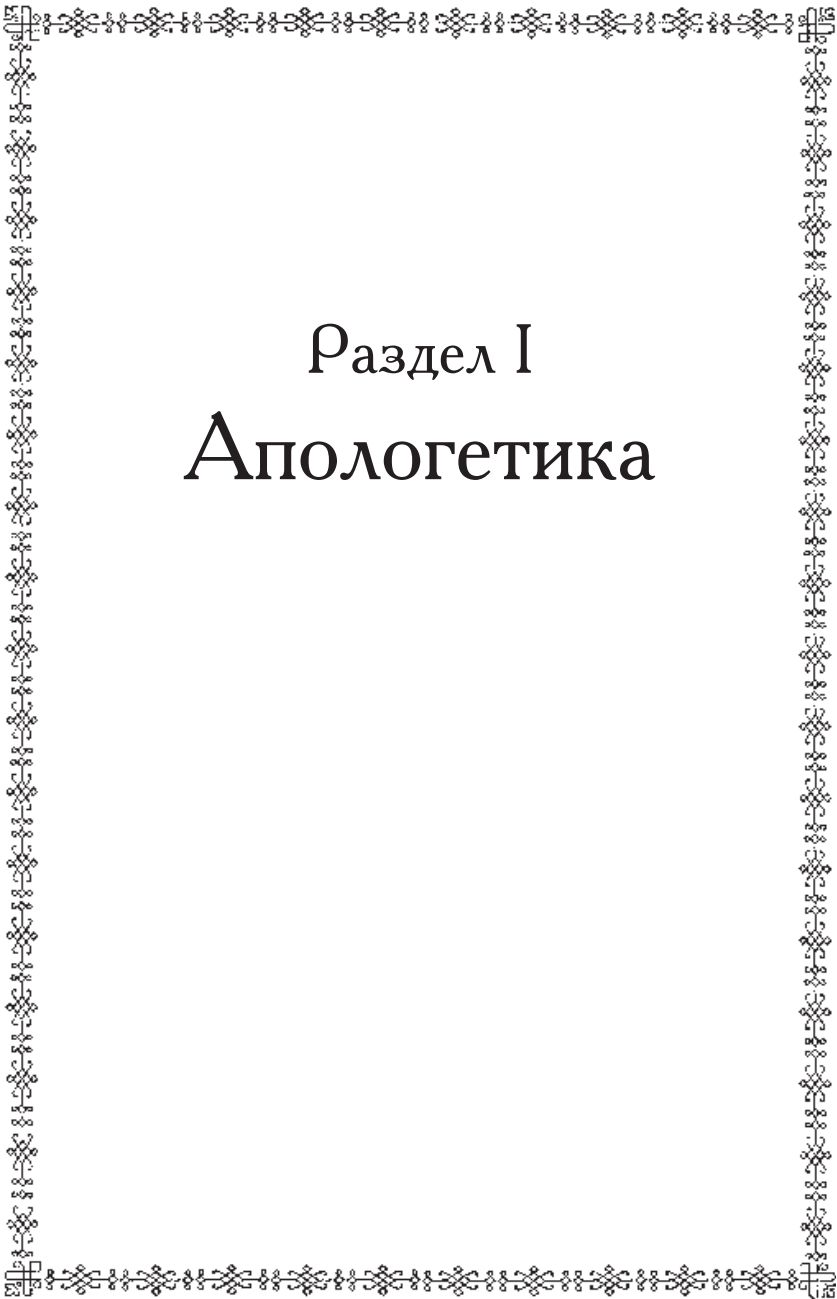
ISBN 978-5-98599-171-0

Настоящее издание представляет собой ежегодный, десятый по счету сборник богословских трудов преподавателей и студентов Саратовской православной духовной семинарии. На страницах издания читатели могут ознакомиться с научно-исследовательскими статьями широкой тематики по следующим разделам: апологетика, библистика, богословие, история Церкви, литургия, педагогика, философия, церковное искусство.

**ББК 86.372**

ISBN 978-5-98599-171-0

© Издательство Саратовской  
митрополии, 2016



Раздел I  
Апологетика

Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,  
кандидат богословия, доцент, преподаватель СПДС,  
игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов),  
кандидат богословия, преподаватель СПДС

## ВОПРОС ОБ АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ В ИСЛАМЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

В продолжение статьи об исламской нравственности в сравнении ее с православным нравственным учением<sup>1</sup> хотелось бы обратиться к тем вопросам, которые остались вне внимания при ее написании. Тем более что в заключительной ее части уже озвучивалась проблемы, которые также представляют интерес для православных христиан, желающих больше узнать об исламской традиции в ключе сравнительного религиоведения и апологетики: «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»<sup>2</sup>.

Не претендуя на полное исследование библиографии по заявленной теме, следует сказать, что данному вопросу уделяется недостаточно внимания не только в современных отечественных исследованиях в области православного богословия и такого его раздела, как апологетика, но и в работах светских исследователей — философов, религиоведов. Очевидно, что в советский период большинство работ носило откровенно пропагандистский характер в силу государ-

---

<sup>1</sup> Полохов Д., *прот.* Некоторые аспекты исламской нравственности в сравнении с православной этикой // Труды СПДС. Вып. 8. Саратов, 2014. С. 39–74.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

ственной идеологии атеизма и о каком-либо сравнительном религиоведении невозможно было вести речь<sup>3</sup>, однако и современных исследований по данной теме даже у светских специалистов не очень много. Работы философов в основном посвящены рассмотрению вопросов религиозной доктрины, и если касаются темы аскетизма, то в основном в связи с таким мистическим направлением в исламе, как суфизм<sup>4</sup>.

В отечественном религиоведении вопросам изучения и анализа этических предписаний в исламе уделяется незначительное место, и само изложение этики ислама в основном носит общий и описательный характер<sup>5</sup>. В области изучения истории этических учений следует упомянуть учебник А. А. Гусейнова «История этических учений» (М.: Гардарики, 2003), в котором имеется раздел, посвященный мусульманской этике, где кратко, но достаточно корректно отражены основные ее черты и проблемы. Хотя большее внимание автор уделяет изложению мнений, принадлежащих не мусульманским богословам, а философам.

Особое место среди светских исследователей в данном вопросе следует отвести директору Института философии РАН Андрею Вадимовичу Смирнову, который является ведущим отечественным специалистом в данном вопросе и автором многих работ в области исламской этики. Также необходимо назвать и крупнейшего отечественного специалиста в области исламского права Л. Р. Сюкияйнена, так как вопросы исламского шариата включают в себя и то, что

---

<sup>3</sup> Вопросам анализа исламской нравственности в них уделялось очень мало места. См., например: *Маеватов Р.Р.* Ислам. М.: Политиздат, 1974; *Климович Л.И.* Книга о Коране и его происхождении и мифологии. М.: Изд-во полит. лит., 1986 и др.

<sup>4</sup> См., например: *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособ. М.: ИФРАН, 1995; *Степаняц Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982.

<sup>5</sup> См., например: *Основы религиоведения.* Учеб. / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, М.П. Новиков и др.; под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высш. шк., 1994; *История религии: В 2 т. Учеб.* / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высш. шк., 2004.

следует отнести к области морали<sup>6</sup>. Имеются отдельные статьи других авторов в академическом издании энциклопедического словаря Ислам (М.: Наука, 1991)<sup>7</sup>.

Православные авторы, которых не много, в основном занимались исследованием исламской нравственности в сравнительном или сравнительно-апологетическом ключе. Среди таких авторов необходимо упомянуть в первую очередь специалиста, который сформировался как исследователь еще в советской школе востоковедения (аспирантура Института востоковедения АН СССР), — А. В. Журавского, автора статей и книг в области истории исламо-христианских отношений, в частности научно-популярной книги «Ислам»<sup>8</sup>.

В сравнительно-апологетическом аспекте рассматривает некоторые вопросы, относящиеся к нравственному учению ислама, священник Георгий Максимов, среди его статей и книг можно выделить «Православие или ислам» (М.: Изд-во храма пророка Даниила на Кантемировской, 2008). В апологетическом ключе затрагивает эти вопросы принявший мученическую смерть от мусульман священник Даниил Сысоев († 2009)<sup>9</sup>. Имеется статья С. А. Сергеева о суфийской мистике в сравнении с православным мистическим опытом и учением<sup>10</sup>, хотя для нас в первую очередь пред-

---

<sup>6</sup> *Сюкияйнен Л.Р.* Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: ИГиП РАН, 1997.

<sup>7</sup> См., например: *Боголюбов А.С.* Зулм // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 79-80; *Петросян А.Р.* Зухд // Ислам: энциклопедический словарь. С. 80; *Боголюбов А.С.* ал-Ихсан // Ислам: энциклопедический словарь. С. 118 и др.

<sup>8</sup> См., например: *Журавский А.* Ислам. М.: Весь Мир, 2004.

<sup>9</sup> *Сысоев Д., свящ.* Ислам. Православный взгляд [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://azbyka.ru/islam-pravoslavnyj-vzglyad> (дата обращения: 15.04.2016).

<sup>10</sup> *Сергеев С.А.* Исламская мистика с точки зрения православного духовного опыта [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://azbyka.ru/islamskaya-sufijskaya-mistika-s-tochki-zreniya-pravoslavnogo-duhovnogo-opyta> (дата обращения: 15.04.2016).

ставляет интерес аскезы и нравственное учение традиционного суннитского ислама. Среди последних работ по интересующей нас теме необходимо указать монографию Георгия Нофаля «Ислам: очерки по христианскому сравнительному богословию» (Saarbrücken, 2012). Эта работа интересна тем, что автор сам выходец из исламской среды, получивший исламское богословское образование, поэтому его опыт прихода в Православие и сравнение двух традиций имеет очень большое значение<sup>11</sup>.

Следует сказать, что вести речь о какой-либо аскезе в традиционном суннитском исламе достаточно сложно, так как исламское вероучение, как уже об этом говорилось, не признает испорченности человека первородным грехом и отрицает его последствия<sup>12</sup>. Человек изначально слаб, неустойчив в добре, в его душе присутствуют дурные наклонности, поэтому особых переживаний на эту тему нет и предпринимать радикальные попытки изменить ситуацию бессмысленно. Главное для мусульманина — это следовать шариату, то есть воздерживаться от запретного и исполнять одобряемое.

Однако в исламской традиции присутствует термин, который часто переводится как аскетизм — *зухд* и который возник не без влияния христианского монашества. Этот термин дословно переводится как «воздержание», «отречение» и, как отмечают исследователи-арабисты, является одним из «этических понятий ислама» и техническим термином суфизма, означающим «необходимый этап мистического пути»<sup>13</sup>. В суннитском исламе *зухд* означает воздержание от мирских благ, от излишеств пищи и сна и подавление при

---

<sup>11</sup> Четвертая глава его книги носит название «Антропоаскетика — два взгляда» (Нофал Георгий (Фарес). Ислам: очерки по христианскому сравнительному богословию. Саарбрюккен, 2012. С. 81-98).

<sup>12</sup> См. о проблемности исламских представлений: Полохов Д., прот. Некоторые аспекты исламской нравственности... С. 43-44.

<sup>13</sup> Петросян А.Р. Зухд // Ислам: энциклопедический словарь. С. 80.

этом страстей. Однако наряду с признанием аскетизма в суннизме содержится осуждение его крайностей и призыв к умеренности<sup>14</sup>. Например, в проповедях (*хутба*) современных исламских богословов осуждается отказ от мира и мирских дел, удаление от людей, так как этот дольний, земной мир (*дунья*) есть место, где «зарабатывается милость Аллаха»<sup>15</sup>.

*Зухд* означает не наложение запрета на дозволенное или отказ от своего имущества, а возложение упования на Аллаха, что выражается, например, в отсутствии сердечной привязанности к богатству. С учетом учения о предопределении и, соответственно, произвола Аллаха, «аскетом является тот, кто при всех бедах проявляет терпение, а при благоденствиях проявляет благодарность», хотя и упоминается, что *зухд* есть еще и отказ от страстей<sup>16</sup>, однако само понимание страстей в исламе и христианстве различно. Например, в исламском богословии духовное и телесное (т.е. материальное) начало не разделяются и не противопоставляются друг другу, одно не является препятствием другому. Поэтому благочестие (*такван*), как пишет А. В. Смирнов, дает материальное благополучие в земной жизни, а совершение грехов ведет к уменьшению средств жизнеобеспечения. Это неизбежно ведет и к негативным духовным последствиям, прежде всего к уменьшению религиозного знания (*'илм*) и, как следствие, к нарушению законов шариата<sup>17</sup>.

Также необходимо сказать о современной тенденции мусульман отождествлять свои аскетические усилия по борьбе с грехами и порочными наклонностями с так называемым

---

<sup>14</sup> См.: *Петросян А.Р.* Зухд // Ислам: энциклопедический словарь. С. 80. Следует заметить, что уровень своего достатка мусульманин определяет сам, т.е. понятие умеренности весьма относительно и субъективно.

<sup>15</sup> См., например: *Салих Хумейд, шейх.* Аскетизм в исламе [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=REtx61Hf2\\_I](https://www.youtube.com/watch?v=REtx61Hf2_I) (дата обращения: 01.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> См.: *Смирнов А.В.* 'Исм // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 180.



великим джихадом, в отличие от так называемого малого джихада — вооруженной борьбы в защиту ислама. При этом обычно дается ссылка на один из хадисов, который якобы произнес Мухаммад в 624 году после победы в битве при Бадре: «Мы вернулись с малого джихада — к великому джихаду». Однако многие исламские богословы этот хадис признают слабым, то есть неавторитетным. «Суждение о слабости этого хадиса высказывали авторитетные авторы — аль-Байхаки, а также ас-Суюти в своей книге Аль-Джами ас-сагир (“малое собрание”)<sup>18</sup>. Поэтому видеть в «великом джихаде» основу для исламской аскетической практики будет явным преувеличением, тем более что само это выражение дословно встречается в Коране и носит вполне определенный смысл — вести борьбу с неверными: «Посему не повинуйся неверующим и веди с ними посредством него (Корана) **великую борьбу** (джихаадан кабишран)» (К.25:52).

### Понимание страстей в исламе

Само представление о греховных страстях в исламе несовершенно и отчасти противоречиво. В Коране встречается осуждение страстей человека: «Разукрашена людям **любовь страстей**<sup>19</sup>: к женщинам и детям и нагроможденным кинтарам золота и серебра, и меченым коням, и скоту, и посевам. Это — пользование ближайшей жизни, а у Аллаха — лучшее (лучшее) пристанище!» (К.3:14) (Крачковский)\*. «А если бы истина последовала за их страстями, тогда бы пришли бы

<sup>18</sup> Добыкин Д. Г. Религиозные основы исламского экстремизма [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://azbyka.ru/religii/islam/religioznye-osnovy-islamskogo-ehkstremitizma-all.shtml#\\_ftnref62](http://azbyka.ru/religii/islam/religioznye-osnovy-islamskogo-ehkstremitizma-all.shtml#_ftnref62) (дата обращения: 21.02.2014).

<sup>19</sup> حُبُّ الشَّهَوَاتِ — *хуббу шшахаваати* — букв. любовь (приязнь) страстей (похотей) (см.: Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб., 2006. С. 143, 423).

\* Цитаты из Корана приводятся в основном по переводу Э.Р. Кулиева, когда используется другой перевод, автор его указан после соответствующей цитаты в круглых скобках.

в расстройство небо, и земля, и те, кто в них» (К.23:71) (Крачковский). «Суди же среди людей по истине и не следуй за страстью (الهوى)<sup>20</sup>, а то она сведет тебя с пути Аллаха!» (К.38:26) (Крачковский). «Они сочли лжецами посланников и потакали своим желанием (*страстям* — наше уточнение.— Авт.), но каждый поступок утвердится (творения получают вознаграждение за добро и наказание за зло) (К.54:3)» и др.

Но что же здесь понимается под страстями самими мусульманами? В сборнике авторитетного исламского богослова ан-Навави «Сорок хадисов» приводится высказывание, приписываемое Мухаммаду: «Не уверует никто из вас до тех пор, пока *страсть его* (هَوَاهُ) не последует за тем, с чем я пришел» (*Наср аль-Макдиси*)<sup>21</sup>. Как следует из комментариев к хадису, страсть не должна подчинять истинно верующего мусульманина, так как его убежденность приводит к тому, что «во всех его делах отправной точкой для него служит шариат» (см. Коммент. № 1). Само же слово «страсть» (*хава*) употребляется в нескольких значениях: во-первых, когда речь идет «о склонности к истине, любви к ней и подчинении ей», во-вторых, когда имеются в виду склонность и любовь к чему-либо вообще, «именно в этом смысле оно и использовано в данном хадисе». Наконец, больше всего употребляется это слово в Коране и хадисах, когда речь идет об удовлетворении страстей души и осуществлении ее желаний. Подобные страсти подвергаются осуждению, а людей призывают отвращаться от них и не следовать им. Причиной этого является то, «что

<sup>20</sup> От *хаван* — любовь, страсть, пристрастие, увлечение (*Гиргас В.Ф.* Указ. соч. С. 856).

<sup>21</sup> Сорок хадисов имама ан-Навави. Хадис 41. Соблюдение шариата Аллаха Всевышнего является опорой веры [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.ar-ru.ru/40h/591-hadith-41-compliance-with-shari-ah-of-allah-almighty-is-a-pillar-of-faith> (дата обращения: 14.05.2016). Загл. с экрана.

**по большей части** за этими страстями скрывается склонность к тому, что противоречит истине, и осуществлению собственных желаний **без учета требований шариата**, а это приводит к заблуждениям и бедствиям» (см. Комментар. № 2)<sup>22</sup>.

Другими словами, страсти не плохи сами по себе, они получают осуждение только тогда, когда возбуждаемые ими желания идут вразрез с предписаниями исламского шариата. Подтверждение этой мысли можно найти в книге современного исламского богослова шейха Мухаммада Аль-Газали «Нравственность мусульманина», автор пишет, что ислам не осуждает стремления к мирским наслаждениям и удовольствиям, если они не относятся к числу «запретных пороков». «Ислам не приемлет ни жесткого нажима на инстинкты, ни чрезмерного заискивания перед ними. В этом вопросе он установил подход, обеспечивающий соразмерность между неумеренностью и аскетизмом»<sup>23</sup>.

Таким образом, в исламском богословии нет особого различия между понятиями греховной страсти и естественными, то есть негреховными для нашей природы желаниями или страстями. У святых подвижников Православной Церкви и в православном богословии это различие существенно: «Человек всячески старался использовать страстность плоти так, чтобы удовлетворением ее потребностей получить как можно больше удовольствий и по возможности избежать страданий. Это любострастное расположение воли в отношении страстности плоти и составляло державу греха. Отсюда естественные безукоризненные страсти всегда составляли основу для неестественных греховных страстей»<sup>24</sup>. Греховная

---

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Аль-Газали Мухаммад. Нравственность мусульманина. Киев, 2005. С. 41-42.

<sup>24</sup> Максим Исповедник, *прп.* Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 196 (Коммент. 4).

страсть формирует в нашей природе склонность и сильное постоянное и неудержимое влечение ко греху<sup>25</sup>, что мешает человеку всецело обратиться к Богу. Страсть являет собой внутреннюю духовную нечистоту человека, поэтому задача христианина заключается не в том только, чтобы не совершать дурных, греховных поступков, как считают мусульмане, но и в том, чтобы противостоять и бороться с греховными страстями — причиной грехов, иначе невозможно победить сам грех. Как пишет святитель Феофан Затворник, само по себе пребывание в страсти уже является грехом<sup>26</sup>.

В исламе же страсти не плохи сами по себе, они не удаляют человека от Бога, они лишь вследствие непостоянства и прихотливых капризов делают намерения мусульманина нетвердыми, а по намерениям, как известно, оценивается в исламе всякое действие, одно без другого не существует<sup>27</sup>. Страсть и грех, с точки зрения мусульман, могут испортить природу человека (*фитра*), из-за чего человек начнет совершать запрещаемые шариатом поступки, представлять опасность для исламского сообщества и может подвергнуться наказанию (*хадд*) за это, в чисто внешнем юридическом и даже физическом виде, например за воровство подвергнуться отсечению кисти руки (см.: К.5:38–39)<sup>28</sup>. Однако на этом, внешнем, действии противостояние внутренней греховной страсти заканчивается.

Более того, сами страсти могут использоваться и для одобряемых с точки зрения ислама поступков. Известен

<sup>25</sup> См.: Шиманский Г.И. Учение святых отцов о страстях и добродетелях. М., 2006. С. 36.

<sup>26</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 2008. С. 196–197.

<sup>27</sup> См.: Смирнов А.В. Ниййа // Этика: Энциклопедический словарь. С. 317.

<sup>28</sup> См.: Аль-Газали Мухаммад. Указ. соч. С. 46–47.

хадис, в котором основатель ислама вполне определенно говорит об этом (речь идет о страсти блуда): «Скажите мне, разве не совершит грех тот, кто удовлетворит (*свою страсть*) запретным образом? Но точно так же, если он сделает это дозволенным образом, ему достанется награда!» (*Муслим*)<sup>29</sup>. Таким образом, получается, что для мусульман является важным не внутреннее духовное состояние человека, а лишь внешняя реализация его в виде определенных действий и поступков, которая оценивается строго по формально-юридическим критериям.

В исламской литературе можно встретить советы о том, как через пробуждение скрытых в сердце страстных желаний обратить человека к Аллаху и направить его на путь развития и совершенства<sup>30</sup>, то есть получается, что самолюбие и тщеславие сами по себе не так уж и плохи. В жизнеописании Мухаммада («Сира» Ибн Хишама) и хадисах встречаются примеры, когда новые сторонники привлекались в ислам при помощи щедрых подарков и материальных средств<sup>31</sup>.

Характерен пример с такой страстью, как ненависть. Естественно, что когда она направлена на мусульманина — это порицаемое явление, однако когда ненависть проявляется против неверных — это одобряется. Вот, например, как объясняется известный хадис на эту тему: «Самая крепкая опора веры — любить и ненавидеть ради Аллаха». (*Ахмад*): «Любовь ради Аллаха и **ненависть** ради Аллаха тоже относятся к числу обликов и показателей

---

<sup>29</sup> *ан-Навави*. Сады Праведных. М., 2005. С. 79 (Хадис № 120).

<sup>30</sup> См.: *Аль-Газали Мухаммад*. Указ. соч. С. 47.

<sup>31</sup> См.: *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М., 2005. С. 519-520. «Анас рассказывал, что Посланник Аллаха давал людям все, что они просили, за обращение в ислам...» (*Муслим*). Цит. по: *Мухаммад ибн Джамиль Зину*. О достоинствах Пророка Мухаммада, мусульманской нравственности и праведном поведении. Б. м., 1999. С. 44-45.

веры. Мы любим послушного, богобоязненного человека, хотя от него никакой выгоды не имеем. **Ненавидим развратного кяфира** (*т. е. неверного*), хотя он не причинил нам никакого вреда, ненавидим и расстаемся с ним... А если он (*мусульманин*) ненавидит, у него проявляется ненависть во имя Бога, твердость ради защиты своей религии и храбрость в борьбе с его врагами. Таким образом, он одновременно становится гибким и жестоким, милостивым и твердым, проявляя гибкость и милость к своим братьям по вере, а жестокость и твердость — к врагам своей религии...»<sup>32</sup>.

Насколько это диссонирует с тем примером, который являет нам Господь Иисус Христос, кротко молившийся во время крестных страданий о Своих врагах: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23, 34). А также евангельской заповедью о любви к врагам, обращенной ко всем христианам: *любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас* (Мф. 5, 44).

То же самое можно сказать и по поводу инстинкта продолжения рода — страсти, которую создал Аллах и которую «невозможно преодолеть»<sup>33</sup>. Поэтому с самой страстью и не нужно особенно бороться, так как это бессмысленно, как следует из исламского богословия. Сами греховные пожелания, то есть то, в чем проявляет себя греховная страсть блуда, не является чем-то особенно неприемлемым. Ведь такие проявления страсти в исламском предании совершенно серьезно относятся к неизбежным грехам и называются грехами второго

<sup>32</sup> *Ат-Тантауи Али*. Общие представления об исламе. Киев: Ансар-Фаундейшн, 2003. С. 109–110.

<sup>33</sup> *Фетхуллах Гюлен*. Пророк Мухаммад – венец рода человеческого. Т. 2 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://coollib.net/b/93694/read> (дата обращения: 12.05.2015). Загл. с экрана.

порядка или малыми грехами, которые обязательно будут прощены<sup>34</sup>.

Это кардинально противоречит евангельским заповедям Христа Спасителя, Который, говоря о седьмой заповеди, данной пророку Моисею, доводит ее до совершенства: *А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5, 28). Именно исходя из этих слов Божественного Откровения, святые отцы Православной Церкви указывают на то, что причиной грехов является не просто неверное намерение или желание нарушить религиозное предписание, подлинной причиной грехов является порочная страсть. Об этом, например, говорит святитель Игнатий (Брянчанинов), так как само наличие греховных помыслов, ощущений

---

<sup>34</sup> Вот как рассуждают об этом исламские богословы: «Большинство ученых считает, что *ламам* (малые грехи) относится к малым грехам. Бухари (2634) передал, что Ибн Аббас сказал: “Я никогда не видел чего либо, что объясняло бы значение слова *ламам*, чем слова, переданные Абу Хурайрой... **«Аллах предопределил сыну Адама долю из Зина** (прелюбодеяния), которую он будет неизбежно совершать. Зина глаз – это взгляд, Зина языка – это разговор, и Зина сердца – желание и страсть, и половые органы будут поддерживать или отвергать это»... Аллах упомянул слово *ламам* в аяте: “Они избегают великих грехов и мерзостей, кроме мелких и немногочисленных проступков (الذمَم)” (К.53:32), **что относится к прощаемым деяниям**. Аллах также сказал в другом аяте: “Если вы будете избегать больших грехов из того, что вам запрещено, то Мы простим ваши злодеяния и введем вас в почтенный вход” (К.4:31)... Ан-Навави процитировал слова Хаттаби, он сказал: “Это правильное объяснение слова *ламам*. И было сказано, что это относится к тому, что **проходит в мыслях, но не совершается, или что это совершение греха, но не упорствование в нем**. Также имеются и другие мнения, которые не совсем ясны. **Основное значение слова *ламам* – это склонность к совершению чего-либо и желание этого, но не на продолжительной основе**. И Аллаху известно лучше”». (Толкование аятов Корана. Вопрос #22422: Малые грехи // Ислам [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://fatwaonline.net/?view=question&id=22422> (дата обращения: 12.05.2015). О прощаемых «малых» грехах как проявлению страсти см. *хадис Бухари 1967* (Сахих аль-Бухари. Достоверные предания. М., 2005. С. 778).

и устремлений свидетельствует о скрытой в сердце человека греховной страсти<sup>35</sup>. Поэтому уже в раннехристианской письменности можно встретить указания на необходимость противостояния греху блуда даже в мыслях: «у нас целомудрие не только в лице, но и в уме, мы охотно пребываем в узах брака, но только с одной женщиною, для того, чтобы иметь детей, и для сего имеем только одну жену или же не имеем ни одной» (Octavius. 31)<sup>36</sup>.

В исламском же праве ничего подобного не требуется. В нем предусматриваются лишь разные степени физического наказания и даже прощение грехов, связанных с прелюбодеянием, в зависимости не от внутреннего нравственного состояния согрешающего мусульманина, а от социального статуса или от его родственных связей. Например, известный мусульманский правовед Абу Йусуф в одном из самых ранних из дошедших до нас сочинений по исламскому праву — *фикху* (VIII в. н. э.) приводит споры мусульманских богословов относительно того, какое наказание необходимо применять к мусульманину за прелюбодеяние, если он женат на христианке или иудейке (т. н. *зимми*)<sup>37</sup>. Большинство правоведов не признавали такой брак законным, и, как следствие, за свою супружескую измену мусульманин подвергался всего лишь наказанию плетьюми, а не смертной казни через побитие камнями. Кроме этого, прелюбодеяние мусульманина с рабыней, не только со своей, но и с рабыней, принадлежащей его родственникам, в большинстве случаев вообще не ведет к какому-либо наказанию (*хадд*)<sup>38</sup>. Что же касается невольниц, захваченных мусульманами в плен,

<sup>35</sup> См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: В 7 т. Т. 1. М., 2001. С. 94.

<sup>36</sup> *Минуций Феликс.* Октавий // Сочинения древних христианских апологетов / Сост. прот. Г. Преображенский. СПб., 1895. С. 99.

<sup>37</sup> См.: *Абу Йусуф.* Китаб ал-харадж // Хрестоматия по исламу. М.: Наука, 1994. С. 184-185.

<sup>38</sup> См.: Там же. С. 197-198.



то совершение насилия над ними также не воспринимается исламским преданием как грех (см., напр.: К.4:3, 24)<sup>39</sup>.

Получается, что греховная страсть есть, однако не она вызывает порицание, не греховные помыслы, которые она возбуждает, и иногда даже не сами грехи, к которым она приводит в человеке, а лишь то, какими внешними обстоятельствами сопровождается совершение этих грехов. Как видно, призыва к бескомпромиссной борьбе со страстями в исламе нет, что особенно видно из сравнения со Священным Писанием Нового Завета. Уже Сам Господь наш Иисус Христос говорит о необходимости для верующих чистоты сердца (см.: Мф. 5, 8) и о борьбе с греховными помышлениями (см.: Мф. 15, 18–20). Апостол Павел призывает: *умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любопытствие, которое есть идолослужение, за которые гнев Божий грядет на сынов противления* (Кол. 3, 5–6). Для новозаветного Откровения очевидно, что без борьбы со страстями и похотями, то есть без сораспятия Христу, невозможно стать причастным и к плодам духовным (см.: Гал. 5, 22–23).

В православной аскетической традиции, в отличие от исламской, осуждается и сама греховная страсть, и даже греховные мысли или помыслы, которые она производит в сфере сознания человека. И это не какие-то там простительные, незначительные, второстепенные грехи — это то, что однозначно осуждается Богом. Преподобный Ефрем Сирин († 373) показывает, что уже Ветхий Завет содержит указание на необходимость покаяния в греховных мыслях: «Если б не подлежали ответственности помыслы, то для чего бы приносить ему (т.е. Иову.— Авт.) единого тельца за грехопадения помыслами? — Осуждены и зломысленные...» (см.: Иов 1, 5)<sup>40</sup>. Об этом же говорит и апостол Павел, указывая

---

<sup>39</sup> См., например: хадисы *Бухари 1558, 1601* (Сахих аль-Бухари. С. 614, 633-634).

<sup>40</sup> *Ефрем Сирин, прп.* Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. М., 1998. С. 366.

на то, что на Суде Господь *осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения* (1 Кор. 4, 5). «Итак, — пишет святой Ефрем, — не говорите, что помыслы ничего не значат, когда соизволение на оные признается за самое дело»<sup>41</sup>.

Более того, в православной традиции, как это видно у того же преподобного Ефрема Сирина, само представление о страстях как якобы нейтральных или безвредных состояниях, как это понимается в традиционном исламе, есть опасное заблуждение, которое ведет человека к подчинению власти дьявола. «Дьявол, злой заимодавец... Заставляет меня умалчивать о страстях и не исповедоваться, и убеждает стремиться к новым страстям, **будто безвредным...** Хочу освободиться, и они делают меня продажным рабом»<sup>42</sup>.

В исламском вероучении нет строгой установки на внутреннее исправление, на очищение от страстей сердца человеческого, как это есть в Православии: *ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф. 15, 19). Преподобный авва Дорофей († кон. VI в.) так говорит о связи страсти и грехов: «Страсти суть: гнев, тщеславие, сластолюбие, ненависть, злая похоть и тому подобное. Грехи же суть самые действия страстей, когда кто приводит их в исполнение на деле, т. е. совершает телом те дела, к которым побуждают его страсти, ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним»<sup>43</sup>. Однако даже если внешне грех и не совершается, то есть страсть не реализуется в греховных поступках, тем не менее, по мысли святых отцов, само наличие в человеке даже одной страсти обрекает его на муки ада<sup>44</sup>.

В этом заключается принципиальное отличие учения о страстях в православном христианстве и исламе. Исходя

<sup>41</sup> Ефрем Сирин, *прп.* Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. М., 1998. С. 366.

<sup>42</sup> Там же. С. 367-368.

<sup>43</sup> Дорофей авва, *прп.* Душеполезные поучения. М., 2007. С. 41.

<sup>44</sup> См., например: Симеон Новый Богослов, *прп.* Творения: В 3 т. Т. 2. СТСЛ, 1993. С. 169.

из таких положений исламского вероучения, становятся понятными многие места из Корана и исламского предания, в которых провозглашается необременительность аскетическими усилиями для последователей исламской религии<sup>45</sup>.

### **Отношение к самой аскетической практике в исламе**

Существует достаточно сильное отличие в самом понимании аскетизма в православном христианстве и исламе. Во-первых, подобная ситуация объясняется тем фактом, что мусульмане в своей жизни ориентируются в первую очередь на пример своего основателя — Мухаммада, который в своей жизни был весьма далек от аскетических идеалов даже с точки зрения доисламских представлений о воздержании<sup>46</sup>. Чего

---

<sup>45</sup> Интересным в смысле вопроса об аскетизме представляется рассмотрение некоторых вопросов исламской эсхатологии. Например, запрет в отношении спиртных напитков (К.2:219; 5:90-91) и ограничение для последователей Мухаммада в количестве жен (К.4:3) в своеобразном исламском рае отменяется. Там уже есть и вино, и дополнительное количество юных девственниц — гурий (К.36:55; 43:70; 52:17-24; 55:46-78; 56:10-37; 83:20-28). Страсть к вину и похоть там уже не надо будет сдерживать (см., напр.: *Бухари 1703*) (Сахих аль-Бухари. С. 694-695). Об особенностях подобной «райской» жизни существует огромное количество исламских преданий и богословской литературы (см., напр.: Об интимной жизни обитателей Рая [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://soliha.com/tarbiyya/adab/ob-intimnoj-zhizni-obitatelej-raja> (дата обращения: 11.02.2016)). Другими словами, исламский рай культивирует и поощряет те же самые страсти, их проявление нужно лишь ограничивать в зависимости от обстоятельств земной жизни, вся же полнота их действия откладывается до времени попадания в исламский рай со всеми его плотскими наслаждениями. Существуют попытки у некоторых мусульман представить райские утехи как своего рода аллегория, против чего имеются серьезные аргументы в их же традиционной богословской литературе. Например, известный ученый университета ал-Азхар шейх Мансур Али Насиф в своей книге «Достоинства Корана и его толкования» (СПб.: Диля, 2011. С. 184) приводит такой хадис по этой теме: «Передал Мусаба ибн Сада... христиане возвели ложь на рай, сказав: “Нет в нем ни еды, ни питья” (сообщают Бухари и ал-Хаким)».

<sup>46</sup> См.: *Полохов Д., прот.* Нравственный облик Мухаммада и его про- роческие притязания // Труды СПДС. Вып. 6. Саратов, 2012. С. 14–21.

стоит, например, признание исламского пророка в том, что «из мира этого мне была внушена любовь к женщинам и благоволиям» (*Ахмад и ан-Насаи*)<sup>47</sup>. В жизнеописании основателя ислама можно видеть еще и такую закономерность: чем более неводержанной была его жизнь, особенно в мединский период, тем сильнее Мухаммад требует от своих последователей почитания самого себя и беспрекословного послушания<sup>48</sup>. Что явно нельзя признать добродетелью, а более того, свидетельствует о поврежденной и искаженной духовной жизни арабского пророка; это явление в Православии получило наименование духовного самообольщения или духовной прелести: «За чрезмерной гордостью следует прелесть»<sup>49</sup>.

Во-вторых, в Коране и исламском предании — Сунне можно встретить вполне определенное отношение к тому, что принято называть аскетической практикой, оно однозначно не ориентирует мусульман на какие-то попытки что-то изменить в себе, встать на путь превосхождения своего состояния. В Суре «Аль-Бакара» («Корова») встречаем такое выражение: «Аллах не возлагает на человека сверх его возможностей» (К.2:286; ср.: 2:185). Похожая мысль содержится в Суре «Ан-Ниса» («Женщины»): «Аллах желает вам облегчения, ведь человек создан слабым» (К.4:28) и «Аль-Хаджж» («Паломничество»): «Усердствуйте на пути Аллаха надлежащим образом. Он избрал вас и не сделал для вас никакого затруднения в религии» (К.22:78).

<sup>47</sup> См. коммент. 5 к хадису № 30 в: 40 хадисов Ан-Навави [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://lib.rus.ec/b/122684/read#t42> (дата обращения: 24.03.2015).

<sup>48</sup> См., например: *Гилкрист Д.* Мухаммад и его книга. СПб., 1999. С. 134.

<sup>49</sup> *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 74. Как видно, основатель исламской религии был одержим вторым видом прелести, которая берет свое начало в сладострастии. В результате такого лжедуховного состояния одержимый прелестью начинает под воздействием демонов «предрекать лживые прорицания». Как пишет прп. Григорий, «[подобных лиц] следует в полном смысле слова называть бесноватыми, прельщенными и порабощенными прелести, а не пророками» (Там же. С. 74-75).

Хорошей иллюстрацией по данной теме может служить один из хадисов (рассказов о делах и поступках Мухаммада), где говорится о том, что основатель ислама осудил женщину из Медины, которая считалась благочестивой из-за того, что она все ночи проводила в молитвах. Главным аргументом в речи арабского пророка было то, что свои религиозные обязанности надо выполнять «без излишнего напряжения и не в ущерб другим делам»<sup>50</sup>.

В Коране, который и так не отличается последовательностью в некоторых вопросах, тем не менее, из четырех высказываний о христианском монашестве три однозначно носят негативный характер. При этом все они произнесены в последний период получения Мухаммадом коранических «откровений» — так называемый мединский. Если в Суре «Аль-Маида» («Трапеза») говорится, что христиане ближе всех по любви к мусульманам, «потому, что среди них есть священники и монахи, и потому, что они не проявляют высокомерия» (К.5:82), то уже в Суре «Ат-Тауба» («Покаяние») против христианского духовенства и монашествующих выдвигаются абсурдные обвинения вероучительного и нравственного характера — что христиане якобы «признали господами помимо Аллаха своих первосвященников и монахов, а также Мессию, сына Марьям» и что они страдают сребролюбием и сбивают людей «с пути Аллаха» (К.9:31, 34). В более ранней Суре этого периода «Аль-Хадид» («Железо») вообще заявляется, что «в сердца тех, которые последовали за ним, Мы вселили сострадание и милосердие, а монашество они выдумали сами. Мы не предписывали им этого, но они поступили таким образом, дабы снискать довольство Аллаха (или Мы предписали им только стремиться к довольству Аллаха). Но они не соблюли его должным образом» (К.57:27).

---

<sup>50</sup> См: *Аляутдинов Ш.* Благие дела. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://umma.ru/khadisy/7241-blagie-dela#sn4> (дата обращения: 21.02.2015). Ср.: Сахих аль-Бухари. хадис №40. С.40.

В исламском предании содержится более определенное отношение к монашеству, которое здесь понимается не просто как излишнее человеческое установление, а как однозначно осуждаемое исламом явление. В одном из хадисов, содержащихся в сборнике Муслима, Мухаммад перечисляет признаки тех, кто попадет в исламский рай или в ад, так вот, среди обитателей ада у него оказываются те, «которые не добиваются ни семьи, ни имущества»<sup>51</sup>. Также известно, что основатель ислама запрещал своим последователям отказываться от брака (*Бухари 1744*)<sup>52</sup>. Существует еще один рассказ, в котором арабский лжепророк осуждает тех своих единоверцев, которые из-за желанья больше времени посвящать религиозной практике ислама хотели молиться всю ночь напролет, постоянно соблюдать пост и сохранять безбрачие. Мухаммад осудил подобные устремления, приведя в качестве примера для подражания свою собственную жизнь, и однозначно высказался против подобной аскезы: «тот, кто не желает (следовать) моей сунне, не имеет ко мне отношения!» (*Бухари 1743*)<sup>53</sup>.

Поэтому исламские богословы в отношении вопросов аскезы продолжают подобную традицию. Юсуф Кардави пишет: «С одной стороны, в Исламе запрещены незаконные интимные отношения, то есть прелюбодеяние и все, что может привести к его совершению, а с другой стороны, не допускается подавление сексуальных потребностей человека (безбрачие или кастрация). Выходом из этого положения является предписание Всевышнего вступать в законный брак. Если мусульманин имеет возможность вступить в брак, ему непозволительно уклоняться от этого, уединяться и отказываться от мирской жизни, даже если причиной такого поведения будет посвящение себя служению и поклонению Ал-

<sup>51</sup> Цит. по: *Аль-Газали Мухаммад*. Указ. соч. С. 164-165.

<sup>52</sup> История с Усманом бин Мазуном. Сахих аль-Бухари. С. 711.

<sup>53</sup> Сахих аль-Бухари. С. 710.

лаху. Пророк (Мир ему) замечал склонность к монашеству среди некоторых из своих сподвижников, на что он немедленно реагировал, объявляя такое поведение отклонением от исламских норм и отказом от его Сунны»<sup>54</sup>.

Таким образом, отношение к аскетизму в исламской традиции двойственное и противоречивое: с одной стороны, ислам как бы признает необходимость борьбы со страстями, однако только в определенных правовых ситуациях, которые регулируются шариатом. С другой — эта борьба не направлена на упразднение самой греховной страсти, носит половинчатый характер и не предполагает полноценных усилий в борьбе с нею, таких как пост, усиленная молитва и воздержание. Сама исламская практика аскезы из-за неправильного представления о природе человека не предполагает какого-то обременения, то есть нацелена не на исправление греховной природы, а лишь на внешнее ограничение некоторых греховных деяний, но не мыслей, что фактически является не борьбой со страстями, а потаканием им.

### **Средства борьбы со страстями в исламе и их цель**

Несмотря на нежелание обременять себя аскетическими практиками, ислам полностью не отказывается от них, однако их значение несколько иное, чем в православной традиции. Для мусульман это скорее способ засвидетельствовать свою покорность Аллаху, чем возможность исправить свои греховные нравы. Мусульманские богословы признают, что низменные склонности преследуют человека постоянно, «временами дурно влияя на его поведение», поэтому, по представлениям мусульман, средством противодействия им, которое успокоит «подобные всплески», должны стать

---

<sup>54</sup> *Кардави Юсуф*. Дозволенное и запретное в Исламе [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.e-reading.by/chapter.php/1013647/32/Kardavi\\_-\\_Dozvolennoe\\_i\\_zapretnoe\\_v\\_Islame.html](http://www.e-reading.by/chapter.php/1013647/32/Kardavi_-_Dozvolennoe_i_zapretnoe_v_Islame.html) (дата обращения: 03.06.2016). Загл. с экрана.

постоянные акты поклонения<sup>55</sup>, то, что в исламской традиции обозначают термином *'ибада*. Речь идет о внешних формах богопочитания, которые включают в себя все, что связано с исламской молитвой, обязательной милостыней, с постом, паломничеством (*хадж*) и «усердием в вере» (*джихад*)<sup>56</sup>. Как считают исламские богословы, все эти акты поклонения имеют влияние на нравственность, хотя понимание их смысла достаточно неоднозначное<sup>57</sup>.

Исламский богослов Мухаммад Аль-Газали эти обряды поклонения сравнивает со своего рода спортивными упражнениями, которые вырабатывают у человека привычку жить «с правильными нравами»<sup>58</sup>. Для человека, воспитанного в христианской традиции, сложно понять, какое место в них отводится собственно богопочитанию. Просто нужно понять, что связь с Богом, какие-то личные отношения с Ним для суннитского ислама вещь непонятная и невозможная, о чем уже говорилось<sup>59</sup>.

Для православной аскетической традиции очевидно, что исполнение заповедей Божьих, все дела благочестия, борьба со страстями, пост, молитва, участие в Таинствах Церкви являются всего лишь средством, а не целью христианской жизни. Цель жизни христианина — соединение с Богом по благодати, так как *в лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху* (Прем. 1, 4).

<sup>55</sup> См.: Аль-Газали Мухаммад. Указ. соч. С. 43-44.

<sup>56</sup> См.: Прозоров С.М. 'Ибада // Ислам: энциклопедический словарь. С. 80.

<sup>57</sup> С одной стороны, они есть акты поклонения Аллаху, с другой — они не могут достичь совершенства без воспитания высокой нравственности, т.е. получается тавтология (см.: Аль-Газали Мухаммад. Указ. соч. С. 44).

<sup>58</sup> Там же. С. 12.

<sup>59</sup> См., например: «...личное общение человека с Аллахом заменяется правильным отношением с исламской правовой системой — *фикхом*» (Полохов Д., *прот.* Некоторые аспекты исламской нравственности... С. 57). Неотъемлемой частью *фикха* являются в т.ч. обряды поклонения (*'ибада*).



По словам преподобного Серафима Саровского († 1833), «молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. **Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжении Духа Святого Божьего.** Пост же, и бдение и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святого Духа Божьего»<sup>60</sup>.

В традиционном исламе никакое соотношение человека с Аллахом невозможно, то есть никакой именно духовной, мистической жизни, предполагающей соединение со Всевышним, быть не может. Здесь не будем рассматривать суфийскую практику, которая на самом деле имеет элементы пантеистической мистики и, очевидно, представляет собой яркий пример духовного самообольщения<sup>61</sup>. Достаточно сравнить, например, радения сектантов неопятидесятников и моления суфиев, чтобы убедиться, что в основе их «духовных» практик лежит обычное состояние, в просторечии именуемое трансом или измененным состоянием сознания<sup>62</sup>.

Для сравнения двух аскетических практик, православной и исламской, недостаточно указать на их основное отличие; на наш взгляд, необходимо рассмотреть и некоторые параллели, которые могут возникнуть при их сравнении у неискушенного читателя. Мусульмане, с целью представления своих взглядов в более привлекательном виде, часто

<sup>60</sup> Беседа преподобного Серафима с Н.А. Мотовиловым // Преподобный Серафим Саровский. М., 1993. С. 166.

<sup>61</sup> См.: *Сергеев С.А.* Исламская мистика с точки зрения православного духовного опыта.

<sup>62</sup> См.: «Исламский» суфизм и «христианская» харизматия: что общего? [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.eresi.net/analiz-charizmaticheskogo-dvizheniya/islamskiy-sufizm-i-christianskaya-charizmatiya-chto-obschego> (дата обращения: 15.02.2016).

пытаются приспособить свои представления о Боге, о нравственной жизни и о райском блаженстве к христианскому пониманию. Например, они говорят о том, что в исламском рае верующие будут созерцать Аллаха, и в этом будет заключаться их истинное блаженство, и что стремление к лику Аллаха есть главная причина исполнения нравственных предписаний и установлений шариата<sup>63</sup>. «Одни лица в тот день будут сиять и взирать на своего Господа» (К.75:22–23). «Тем, которые творили добро, уготовано Наилучшее (Рай) и добавка (возможность взглянуть на Лик Аллаха)» (К.10:26; ср.: К.50:35). Что богобоязненные мусульмане молятся, раздают свое богатство и совершают милостыню «только из стремления к Лику своего Всевышнего Господа» (К.92:18–20; ср.: К.18:28; 30:39; 76:9).

Однако ничего близкого к христианскому пониманию смысла духовного подвига в исламе на самом деле не существует. Дело в том, что никакого соединения с Аллахом нет и достижение состояния созерцания лика Аллаха, похожего на духовное созерцание в Православии, в исламе в принципе невозможно<sup>64</sup>. В том же Коране в Суре «Аль-Мутаффифин» («Обвешивающие») есть важное замечание относительно того, что могут увидеть мусульмане: «В тот день они будут отделены от своего Господа заве-

---

<sup>63</sup> См.: *Абу Абдурахман ад-Дагестани*. Лик Аллаха [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://imamdag.wordpress.com/2010/02/06/%D0%B%D0%B8%D0%BA-%D0%B0%D0%BB%D0%BB%D0%B0%D1%85%D0%B0/#\\_ftn3](https://imamdag.wordpress.com/2010/02/06/%D0%B%D0%B8%D0%BA-%D0%B0%D0%BB%D0%BB%D0%B0%D1%85%D0%B0/#_ftn3) (дата обращения: 15.06.2016).

<sup>64</sup> См., например: «За сохранение заповедей (приводящих к чистоте) ум сподобляется благодати таинственного созерцания и откровений ведения Духа» (*Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 265). По прп. Иустину (Поповичу), у святых отцов созерцание понимается как следствие, по сути, одного высшего духовного состояния — обожения, т.е. соединения по благодати с Богом. Это сверхчувственное состояние, превыше категорий времени и пространства, а не какое-то физическое наблюдение некоего духовного объекта (см.: *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 52).

сой» (К.83:15). То есть даже в так называемом райском состоянии мусульмане смогут созерцать Аллаха только через некую завесу, не говоря уже о земной жизни. Близость к Аллаху и видение его невозможно, так как лик Аллаха покрывает накидка величия (*Бухари 1702*)<sup>65</sup>, «и если бы Аллах приподнял это покрывало, то великолепие **Его Ли-ка сожгло бы все, что объемлет Его взор**»<sup>66</sup>. Если в Коране и встречается упоминание о приближении к «лику (*ваджхи*) Аллаха» (К.2:272; 13:22; 18:28; 30:38–39; 92:20) или о возможности видеть его в исламском рае, то речь идет лишь о внешнем, поверхностном понимании увиденного<sup>67</sup>, но никак не о познании, то есть постижении, Аллаха: «Эти покрывала не позволяют рабам постичь (*идрак*) Аллаха»<sup>68</sup>.

Для ислама невозможно то, что доступно в Новом Завете, так как верующие в Иисуса Христа, Сына Божьего, *познали* (ἐγνώκατε)<sup>69</sup> *Сущего от начала* (1 Ин. 2, 13), более того, они познали и саму тайну внутрибожественного бытия, которая открывается в любви, и поэтому могут пребывать в Боге: *И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16).

Также в исламской богословской литературе встречаются еще два термина, которые следует проанализировать для того, чтобы не возникало неверных ассоциаций с пониманием цели аскетизма, — это *барака* и *сакина*. Наибольший интерес представляет термин *барака*, он происходит от глагола третьей породы **بَارَكَ** и означает благословение,

<sup>65</sup> Сахих аль-Бухари. С. 694.

<sup>66</sup> Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М., 2006. С. 724. Прим. 324.

<sup>67</sup> **وَجْهٍ** — лицо, см.: *ваджхуху* — наружная, лицевая сторона (*Гиргас В.Ф.* Указ. соч. С. 866).

<sup>68</sup> *Абу Абдурахман ад-Дагестани*. Лик Аллаха.

<sup>69</sup> **ἐγνώκατε** — от **γινώσκω** — познавать, узнавать, понимать, разуметь, знать (*Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 271).

источником которого является Аллах<sup>70</sup>. Сам термин встречается в Коране в Сурах «Аль-Араф» 7:96 («Ограды»), «Худ» 11:48, 73 («Худ»), а производные от него слова во многих других местах. Довольно часто для русскоязычной аудитории его переводят как «благодать» и «благословение». Однако и здесь не стоит путать его с тем, что понимается под благодатью в православной традиции. Из Сунны, например, известно, что для получения благословения мусульмане ловили капли слюны, которую сплевывал Мухаммад, и были готовы сражаться друг с другом за воду, оставшуюся после его омовения (*Бухари 1134*)<sup>71</sup>.

Для мусульман термин *барака* более близок к ветхозаветному пониманию благословения, что выражается в первую очередь в получении материальных благ и имущества, знаний, каких-то нравственных качеств, но он никак не связан с возможностью соединения с Богом<sup>72</sup>.

В общем то же самое можно сказать и по поводу термина *сакина*. Хотя он и имеет созвучие со словом *шехина* в древнееврейском языке, значение у него другое<sup>73</sup>. В арабском языке слово имеет корень *сукун*, что означает «покой, безмятежность, спокойствие»<sup>74</sup>. Это слово встречается в Ко-

<sup>70</sup> بَارَك — благословение, счастье, благоденствие (*Гиргас В.Ф.* Указ. соч. С. 58).

<sup>71</sup> Сахих аль-Бухари. С. 446.

<sup>72</sup> См.: *Резван Е.А.* Барака // *Ислам: энциклопедический словарь*. С. 38; Барака - благословение в исламе [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://islam-today.ru/veroucenie/nacinausim/barakat-blagoslovenie-v-islame/>; Что такое «барака»? [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.whyyislam.ru/main/barakat.htm> (дата обращения: 23.06.2016).

<sup>73</sup> *Шехина* — присутствие Божие. Термина нет в самом тексте Библии, но он присутствует в Таргумах и раввинистической литературе и обозначает присутствие и явление Бога среди Своего народа или в конкретном месте (напр.: Исх. 25, 8; 3 Цар. 6, 13; 8, 10-13; Чис. 5, 3 и др.). Часто в тексте Писания ему соответствует словосочетание «слава Господня» (*Шехина* // *Большой библейский словарь* / Под ред. У. Эллуэлла и Ф. Камфорты. СПб., 2005. С. 1406).

<sup>74</sup> *Гиргас В.Ф.* Указ. соч. С. 369.

ране: «...Аллах ниспослал спокойствие (*сакиинатаху*) Своему Посланнику и верующим, ниспослал воинов, которых вы не видите, и подверг мучениям тех, кто не верует. Таково возмездие неверующим!» (К.9:26; см. также: К.2:248; 9:40; 48:4, 18, 26). Это слово везде обозначает покой, спокойствие, умиротворение, то есть душевный покой, который, как считают мусульмане, дает Аллах за крепкую веру. «Благодаря душевному спокойствию человек может стремиться к усовершенствованию своей веры»<sup>75</sup>.

В комментариях к хадисам указывается, что *сакина* является «одним из созданий Аллаха, которое нисходит на человека вместе с ангелами, принося ему милость Аллаха и спокойствие, после чего мирские дела перестают волновать его»<sup>76</sup>. Однако в самих текстах хадисов это спокойствие проявляется очень странно: якобы оно ниспосылается от чтения Корана, но приближение *сакины* вызывает ужас у животного, так что испуганная лошадь начинает представлять угрозу для жизни человека (см.: *Бухари 1439, 1731*)<sup>77</sup>. Очевидно, что никакого даже близкого подобия с благодатью истинного Бога это явление иметь не может, а ужас, испытываемый лошастью, есть реакция на тех духовных существ (якобы ангелов), которые «сходят» вместе с *сакиной*. В библейском Откровении пример действия истинной благодати на животных мы можем увидеть у пророка Божьего Даниила, когда он, будучи брошен в ров к диким львам, молился и львы не тронули его, пребывая в полном спокойствии, т.к. Бог «послал Ангела Своего и заградил пасть львам» (см.: Дан. 6, 16–23).

Но в чем же тогда заключается смысл аскетических усилий в исламе и актов поклонения — *'ибада*? С точки зрения

---

<sup>75</sup> Шесть аятов, которые помогут обрести душевное спокойствие [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://islam-today.ru/veroucenie/poklonenie/6-aatov-dla-obretenia-dusevnogo-spojokstvia/> (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>76</sup> Сахих аль-Бухари. С. 561.

<sup>77</sup> См.: Там же. С. 561, 705-706.

Корана весь смысл жизни мусульманина заключается в поклонении Аллаху: «Я сотворил (*халакту*) джиннов и людей только (*илля*) **для того, чтобы** они поклонялись Мне (*лийа'будууни*)» (К.51:56). С этим согласны и все исламские богословы, по словам Ибн Кайима: «Всевышний послал Своих пророков, ниспослал Свои Книги и создал небеса и землю лишь для того, чтобы быть известным (своему творению), а также чтобы поклонялись Ему и превозносили Имя Его без сотоварищей, храня верность лишь Ему»<sup>78</sup>. При этом в самом рассматриваемом аяте Суры «Аз-Зарийат» («Рассеивающие») (К.51:56) стоит однокоренное слово (*лийа'будууни*) с термином *'ибада* (поклонение), которое, в свою очередь, происходит от арабского слова *'абдун* — «раб»<sup>79</sup>. Другими словами, отношения между Богом и верующим в исламе не мыслятся вне категорий покорности, подчинения, наподобие отношений господина и его раба, и выражаются в следовании установлениям и запретам Аллаха «исключительно в форме, предписанной Шариатом»<sup>80</sup>.

Но на что же может рассчитывать раб? Лишь на то, что ему удастся заработать похвалу и награду своего господина, так это и происходит в исламе. В исламе есть даже специальный термин для обозначения этой награды — *саваб*. «*Саваб* — это вознаграждение, даваемое Аллахом человеку, за совершенное благодеяние, то есть за то дело, которое достойно довольства Аллаха Всевышнего. Противоположностью *саваба* является “грех” и “наказание”»<sup>81</sup>. Этот термин встречается, например, в Суре «Ан-Ниса» («Женщины»): «Если кто желает вознаграждения (*савааба*) в этом мире,

<sup>78</sup> Цит. по: Нофал Георгий (Фарес). Указ. соч. С. 82.

<sup>79</sup> Гиргас В.Ф. Указ. соч. С. 500.

<sup>80</sup> Цит. по: Нофал Георгий (Фарес). Указ. соч. С. 82.

<sup>81</sup> Может ли *саваб* спасти человека от адского наказания? [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/mozet-li-savab-spasti-celoveka-ot-adского-nakazania/> (дата обращения: 26.06.2016).

то ведь у Аллаха есть награда (*савабу*) как в этом мире, так и в Последней жизни. Аллах — Слышащий, Видящий» (К.4:134; ср.: К.2:103; 3:148; 195 и др.).

Выполняя предписания шариата, стараясь соблюдать всю обрядность и то, что можно называть юридической стороной исламской религии, верующий мусульманин надеется на то, что он этим заслужит награду (*саваб*) — блага и счастье в этой жизни и не лишится их в будущей<sup>82</sup>. Все это зависит от своего рода бухгалтерского учета добрых и злых дел на последнем суде у Аллаха. Несмотря на все комментарии из хадисов (о том, что необходима искренность при поклонении и т. п.), получение награды основывается на принципе взаимозачета добрых и злых дел между верующим и Аллахом: «Те, чья чаша Весов окажется тяжелой, обретут успех. А те, чья чаша Весов окажется легкой, потеряют самих себя и вечно пребудут в Геенне» (К.23:102–103).

Здесь также можно заметить существенное отличие от православной традиции. Во-первых, смысл актов поклонения и выполнения предписаний исламского закона, который не рассматривает в отдельности религиозную и общественную жизнь человека, заключается лишь в получении наград, преимущественно в материальном выражении во временной жизни, а не только в исламском рае. Поэтому вершина счастья для мусульманина, по мысли шейха Мухаммада Аль-Газали, состоит в том, чтобы оградиться от тягот и трудностей этого мира, «а также от дурных последствий в Судный день»<sup>83</sup>.

В Православии исполнение заповедей и вся нравственно-духовная жизнь человека есть средство не заслужить награду у Бога, а способ приготовить свое сердце к соединению с Творцом, к принятию благодати Божией, пришествие которой зависит не от количества добрых дел, а от внутреннего

---

<sup>82</sup> См.: Путь к свету. (Вероучение, ибада, нравственность). М.: Фонд «Ихлас», 2001. С. 12.

<sup>83</sup> *Аль-Газали Мухаммад*. Указ. соч. С. 71.

сердечного смирения христианина. Преподобный Исаак Сирин († VII в.) так пишет об этом: «Воздаяние же бывает уже не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно оскудевает, то первые будут напрасны»<sup>84</sup>. Подход, характерный для исламской традиции, с подсчетом добрых дел и стремлением к наградам, легко ведет к гордости и тщеславию, но *Бог гордым противится, а смиренным дает благодать* (1 Пет. 5, 5).

Во-вторых, сам характер взаимоотношений человека и Бога в аскетической практике ислама имеет несовершенный характер. У святых отцов Православной Церкви можно встретить указание на то, что исполнение заповедей Божьих из страха или ради награды в будущем не есть признак совершенства, так как все поступающие так ниже тех, которые хранят заповеди по любви к Богу<sup>85</sup>, что в исламе, в общем-то, невозможно. Кроме этого, корыстные мотивировки в исполнении исламского закона и отсутствие какой-либо серьезной борьбы с греховными страстями не могут привести мусульманина к нравственному совершенству. Именно этим, в том числе, объясняется отсутствие в религиозных установках ислама высоких требований к нравственному совершенству, по сравнению с православным христианством.

В понимании своих религиозно-нравственных обязанностей мусульмане недалеко ушли от тех, кого обличает Господь Иисус Христос в Евангелии: *внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства* (Лк. 11, 39). Чрезмерное упование на получение заслуг и наград перед Богом из-за исполнения предписаний шариата не способно сделать человека совершенным, чему также есть параллель в Священном Писании: *потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть* (Рим. 3, 20).

Вдобавок к уже упоминавшимся проблемам по поводу целей и самого смысла аскезы в исламе следует сказать

<sup>84</sup> *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 148.

<sup>85</sup> См.: Там же. С. 242.



и еще об одной достаточно дискуссионной теме. По словам профессора А. В. Смирнова, в мусульманской этике существует неоднозначное отношение к вопросу о возможности исправления нравов верующего. «С одной стороны, в хадисах имеются свидетельства того, что Мухаммад старался исправить нравы людей. Это должно подсказывать нам, что нравы, в принципе, можно изменить. Вместе с тем, гораздо больше свидетельств противоположного. В этом отношении характерен такой хадис: “Верьте, если услышите, что гора сошла со своего места, но не верьте тому, кто скажет, будто некто переменял свой нрав: человеку не отойти от врожденного”. Этот хадис, независимо от отношения к его достоверности, очень удачно выражает общий настрой авторов классической эпохи, пишущих о человеческих нравах... Таким образом, вопрос о принципиальной возможности изменить свой нрав остается дискутируемым»<sup>86</sup>.

Возможно, понимая, что каких-то особых нравственных успехов и совершенства человеку в исламе достичь нереально, мусульманские богословы предлагают верующим проявлять активность в делах внешних — общественных и религиозных. В частности, в деле проповеди своей веры, в так называемом исламском призыве: «Мусульманской умме надлежит настроиться на путь борьбы во имя Аллаха, сделать свою историю непрерывной борьбой для возвышения Истины и защиты ее Призыва (*дауа*)»<sup>87</sup>.

## Понимание аскетизма в Православии

Из приведенных выше представлений об аскезе в исламе и православной традиции очевидно, что они существенно отличаются друг от друга. Уже сама установка в вероучении ислама на всецелое принятие этого земного мира таким,

---

<sup>86</sup> Смирнов А.В. Этика и политическая философия [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/1/smirnov.pdf> (дата обращения: 23.05.2016).

<sup>87</sup> Аль-Газали Мухаммад. Указ. соч. С. 230.

какой он есть, стремление получить в нем лучшую долю и разрешение себе земных удовольствий свидетельствует об этом. В Священном Писании Господь Иисус Христос говорит о вражде между миром, который можно отождествить с исламским термином *дунья*, и Его учениками: *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). Для достижения же Царства Небесного Он требует от Своих последователей усилий, чем полагается основание для православного подвижничества: *от дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное **силою берет**ся<sup>88</sup>, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12). В Апостольских посланиях неоднократно подчеркивается радикальное неприятие мира, лежащего во зле (см.: 1 Ин. 5, 19), так как *всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего* (1 Ин. 2, 16). Поэтому *дружба с миром есть вражда против Бога* (Иак. 4, 4), так как в мире господствуют страсти и все, что способствует возбуждению этих порочных страстей, а задача христианина — стать причастным Богу, соединиться с Ним по благодати (см.: 2 Пет. 1, 4). Но для этого необходимо вступить в борьбу со своими страстями и с теми, кто способствует возбуждению страстей, с подлинными врагами рода человеческого — падшими духами: *потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 12).

Православное богословие говорит о том, что человек попал под власть греха, страстей и диавола из-за грехопадения прародителей. По словам преподобного Макария Великого († 391), в результате грехопадения человек лишился прежней Божественной славы и попал под власть диавола,

<sup>88</sup> В древнегреческом тексте стоит слово βιάζεται — от βιάζω, которое можно дословно перевести как «применяющие силу, насильственно действующие, силою прорывающиеся через врагов» (см., напр.: Вейсман А.Д. Указ. соч. С. 249). Враги здесь — падшие духи. См.: Еф. 6, 12.

который «так сделал его грешником», в результате чего «действующие дурные страсти вселяются в душу от преступления Адама и завладевают ее пажитями»<sup>89</sup>. Ислам же игнорирует факт влияния греха прародителей на нашу природу и нравственность, хотя и признает несовершенство человека и власть шайтана над ним<sup>90</sup>. Важно заметить, что даже сам основатель ислама испытывал на себе воздействие падших духов и не всегда успешно этому сопротивлялся<sup>91</sup>. Христиане же получают от Господа Иисуса Христа благодатную власть Его именем *изгонять бесов* (Мк. 16, 17) и без вреда наступать *на всю силу вражью* (Лк. 10, 19).

Поэтому обоснование подвижничества в Православии представляется логичным и вполне оправданным, в отличие от ислама. Телесное воздержание, по мысли святых отцов Православной Церкви, необходимо не для разрушения нашей телесной природы, а для подчинения ее целям нравственного совершенствования<sup>92</sup>. В исламе это отсутствует, так как в нем нет понятия иерархичности в устройстве человеческой природы, — как плоть, так и душа равны, и у духовной составляющей нашей природы нет никаких преимуществ над телесной<sup>93</sup>. Телесные подвиги и борьба со страстностью в Православии нужны для того, чтобы приучить тело к умеренности, подчинить его потребностям души,

<sup>89</sup> Макарий Египетский, *прп.* Духовные слова и послания. М., 2002. С. 415, 637 (Слово 2, 2, 6; 29, 2, 6).

<sup>90</sup> См.: Полохов Д., *прот.* Некоторые аспекты исламской нравственности... С. 43-44.

<sup>91</sup> Например, в одном из хадисов повествуется о том, что Мухаммад был «околдован до такой степени, что ему стало казаться, будто он делал то, чего (на самом деле) не делал» (Сахих аль-Бухари. С. 519). Поэтому основатель новой религии «молил Аллаха защитить его от бесов и от [дурного] глаза до того, как были ниспосланы суры “Рассвет” и “Люди”. А после этого, моля Аллаха [защитить его от зла], он читал только их» (*Мухаммад ибн Джамиль Зину*. Указ. соч. С. 31).

<sup>92</sup> См.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 613.

<sup>93</sup> См.: Аль-Газали *Мухаммад*. Указ. соч. С. 219.

то есть духовной составляющей нашей природы, и не дать греху господствовать в нас<sup>94</sup>. Поэтому без аскезы невозможно преодолеть влияние грехопадения на нашу человеческую природу и быть причастным к Богу (см.: 2 Пет. 1, 4).

Понятно состояние человека, определены средства для изменения этого состояния, и ясна цель — соединение с Богом по благодати и наследование Небесного Царства. Поэтому *все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы — нетленного... усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным* (1 Кор. 9, 25–27). Подвижничество изгоняет из нашей природы закон греха (Рим. 8, 2), восстанавливает должный порядок для всех частей нашей природы и создает тем самым условие для полноты общения и соединения с Богом. Вот как пишет об этом святитель Григорий Палама († 1359): «Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем»<sup>95</sup>. Более кратко об этом пишет другой святой отец, преподобный Иоанн Лествичник († VII в.): «...где природа побеждена, там познается пришествие Того, Кто выше естества»<sup>96</sup>.

Аскеза в христианстве нужна не только для противостояния страстям, но и для приобретения соответствующих евангельских добродетелей, о чем пишут все отцы Православной Церкви, например святой праведный Иоанн Кронштадтский: «Нужно взрыть землю сердечную и вырвать все корни страстей и вредных привычек и насадить на сем пшеницу добродетели»<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> См.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя. М., 1999. С. 52 (De vita Mosis. 107-108).

<sup>95</sup> Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 42 (Триада I, 2, 2).

<sup>96</sup> Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 1994. С. 113 (Слово 15:9)

<sup>97</sup> Иоанн Кронштадтский, св. прав. Предсмертный дневник. М., 2003. С. 28.

«Причем,— пишет митрополит Иерофей (Влахос),— подвижническая жизнь отнюдь не предполагает непременно монашеский образ жизни, это именно соблюдение заповедей Божиих всеми последователями Христа. Наше усердие в выполнении заповедей Божиих и есть подвиг о Христе»<sup>98</sup>.

Таким образом, подвижничество или духовная борьба в православном ее понимании есть средство для восстановления нашего общения с Богом и возможность для осуществления высшего предназначения человека — богоуподобления или обожения, то есть соединения с Богом по благодати. При этом само получение благодати не есть следствие заслуг самого христианина или своего рода награда за добрые дела. Как отмечает профессор В. Н. Лосский, «речь идет не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух волей, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается, оказывается присвоенной, “стяженной” человеческой личностью»<sup>99</sup>. Добродетельная жизнь, изменение к лучшему нравов христианина и даже общества — это то, что можно назвать следствием процесса богоуподобления, а не целью аскезы: «Добродетели — не цель, а средства или, вернее, симптомы, внешние проявления христианской жизни, так как единственная цель есть стяжание благодати»<sup>100</sup>.

## Заключение

Отличие исламского понимания аскетизма от православного существенно. Это уже видно из такого положения мусульманского богословия, как непризнание первородного греха и его последствий. Несмотря на это в исламе признается существование грехов и необходимости борьбы с ними, что нашло выражение в таком термине, как *зухд*, понимаемом близко

---

<sup>98</sup> *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. СТСЛ, 2006. С. 79.

<sup>99</sup> *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 149.

<sup>100</sup> Там же.

в филологическом смысле к тому, что называют воздержанием в православной традиции, но отличным по содержанию и практике. Исламское воздержание (*зухд*) не предполагает отказ от наслаждений и удовольствий, *зухд* подразумевает запрет на совершение запретных и неодобряемых с точки зрения шариата поступков, при этом целью его является избегание в одинаковой степени и грехов, и неприятных последствий в земной жизни, в том числе и в материальном плане.

Важным, на наш взгляд, является уточнение некоторых пропагандистских моментов в современной исламской публицистике. Было показано, что такое достаточно распространенное выражение, как «великий джихад», не имеет на самом деле никакого отношения к борьбе с греховными страстями (см. Суру «Аль-Фуркан» — «Различение» — К.25:52). Это лишь очередная попытка сделать ислам привлекательным с точки зрения его соперничества с христианством.

Было показано, что в исламе нет точного понимания того, что является собственно греховной страстью. Поэтому в исламской аскезе не может быть подлинной и успешной борьбы с ней как с источником и причиной греховных поступков. Вся борьба со страстью и грехом в исламе заключается во внешних формально-юридических ограничениях, которые устанавливаются законами шариата, иногда напоминающими некоторые рассуждения новоиудейского Талмуда (например, о прелюбодеянии)<sup>101</sup>. Следствием всего этого является значительное занижение нравственных требований к мусульманину с признанием неизбежности некоторых грехов, которые будут заведомо прощены.

---

<sup>101</sup> В исламском праве — *фикхе* существует достаточно разработанная система коррекции чересчур жестких запретов или устаревших предписаний, своего рода система поправок — *hila* (букв. уловка), которая помогает их смягчать или обходить (см.: Журавский А. Указ. соч. С. 67-69).

Само понятие о грехе в исламе не имеет онтологического основания<sup>102</sup>, оно нравственно-юридическое, в нем нет осознания связи между грехом и греховной страстью. Поэтому сам грех определяется не по истинным внутренним причинам, а по внешним обстоятельствам его совершения лишь с учетом намерений человека<sup>103</sup>.

Также видно, что аскеза в исламе носит облегченный и необременительный характер для мусульман, так как в исламском богословии существуют сомнения в возможности какого-либо серьезного исправления нравов человека, что является следствием неправильной исламской антропологии.

Смысл исламской аскезы заключается в исполнении внешних форм богопочитания (*'ибада*), которые понимаются как средство приобретения «заслуг» перед Аллахом в судебном-юридическом смысле и демонстрация своей покорности Аллаху. Значение актов поклонения в исламской нравственности ценно само по себе, так как они не могут являться в традиционном суннитском исламе средством общения с Аллахом или соединения с ним.

За неимением никаких особенных духовных целей акты поклонения ориентируют мусульман на внешнюю деятельность: на исправление общественных нравов и на проповедь ислама среди немусульман, так называемый исламский

---

<sup>102</sup> См.: Журавский А. Указ. соч. С. 107.

<sup>103</sup> Надо сказать, что грех в намерении, но не совершенный на деле в исламе грехом не считается. В православной аскетике грех начинается не столько с внешнего поступка и даже не с желания его совершить. Греховная страсть проходит определенные этапы в своем развитии в душе человека до реализации в конкретном греховном поступке. До этапа «желания» или «соизволения» на грех, что можно примерно соотнести с тем, что в исламе называют намерением, православная аскетика указывает на состояние «услаждения» грехом, когда греховная мысль, овладев вниманием, переходит в сферу чувств и воли (в сердце). Свт. Феофан Затворник называет это состояние уже прямо грехом (см.: *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 215). Об этапах развития греховной страсти см.: *Зарин С.М.* Указ. соч. С. 248-258.

призыв. В конечном итоге аскетическая практика, в исламском ее понимании, нужна лишь для того, чтобы обеспечить мусульманину счастливую без тягот и забот жизнь в этом мире и помочь избежать неприятностей на суде у Аллаха.

В заключение хотелось бы сказать о том, что рассматриваемый вопрос нельзя считать вполне изученным, так как вне рамок данной статьи остались такие интересные, на наш взгляд, темы, как сама аскетически-ритуальная практика традиционного суннитского ислама, точнее, ее применение в противостоянии дурным наклонностям, как это понимают сами мусульмане. Также представляет интерес и сравнительный анализ добродетелей в исламском их понимании и в православном христианстве, для чего необходимо рассмотреть хотя бы некоторые из них. Поэтому вопрос об исламской нравственности требует дальнейшего своего изучения.

Данная тема может помочь православным богословам и священнослужителям глубже понять некоторые важные и принципиальные различия между Православием и исламом для более плодотворной апологетической и миссионерской деятельности.



Священник Кирилл ПЕТРОВИЧ,  
*преподаватель СПДС,*  
протоиерей Сергей ШТУРБАБИН,  
*преподаватель СПДС*

## СВЕТСКИЙ ГУМАНИЗМ КАК КВАЗИРЕЛИГИЯ

Идеология светского гуманизма проникла и продолжает проникать в жизнь нашего общества вместе с «западными ценностями», мода на которые сохраняется по сей день. Этот процесс происходит преимущественно через средства массовой информации и через заимствования из западных источников в качестве образцов разного рода моделей — научной, общественной, управленческой, культурной и др. Подобное подражание, снижающее уровень критичности при оценке качества заимствуемых «благ», незаметно приводит к усвоению вместе с ними ценностных ориентиров и мировоззренческих позиций, лежащих в их основе. При этом эти новые «ценности», которые нам активно рекомендуют усвоить под предлогом «научности», «прогрессивности», «развития» и «просвещения», вступают в открытое противостояние с традиционными ценностями, сформировавшими современную культуру нашего общества. Дело в том, что фундаментальной основой гуманизма, который фактически стал господствующей идеологией на Западе, является идея об отсутствии Бога — то есть атеизм в чистом виде. Все остальные положения гуманизма уже как следствия вытекают именно из данной принципиальной позиции. Следовательно, и сама эта идеология закономерно является реализацией богоборческих идей применительно к общественно-государственной жизни и ее законам<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Кырлежев А.* Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52.

Очевидно, что вопрос о совмещении в нашей культуре традиционных (сформированных Православием) и новых западных ценностей продолжает вызывать в обществе широкую и острую дискуссию, — достаточно вспомнить прения последних годов о введении в общеобразовательных школах курса «Основы православной культуры» или споры о необходимости строительства новых храмов. В этом отношении общество разделено до настоящего времени, поэтому содержательный и аргументированный диалог сторон продолжает быть актуальным.

Однако воинствующий атеизм гуманизма для граждан, воспитанных в условиях атеистической пропаганды, не стал новостью — за советский период была накоплена впечатляющая база аргументов и контраргументов, с помощью которых религиозные люди защищали свое право быть верующими. С легкой руки апологетов Православия последователи атеизма в ходе общественных дискуссий (в том числе и на пространстве глобальной сети Интернет) упрекаются в том же, в чем верующих традиционно упрекали сами атеисты. Исходя из того, что наличие Бога, равно как и Его небытие, невозможно доказать научными методами, современные апологеты подчеркивают, что как религия, так и атеизм основаны именно на вере, а не на научных фактах. Указанный тезис, утверждающий, что религия — это вера в то, что Бог есть, а атеизм — вера в то, что Бога нет, получил широкое распространение и признание в современном обществе. Появились даже сравнения атеистического (коммунистического) мировоззрения с религиозным, наглядность которых весьма очевидна, вплоть до восприятия атеизма в качестве своеобразной искусственной или искаженной религии<sup>2</sup>, суррогата религии<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> См.: *Сторчак В.М.* Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма (статья первая) // *Религиоведение*. 2004. № 3. С. 33-47.

<sup>3</sup> См.: *Никитин А.Ф.* Обществознание. 10 класс. Базовый уровень: Учебник. М.: Дрофа, 2014. URL: <http://iknigi.net/avtor-anatoliy-nikitin/95835-obschestvoznanie10-klass-bazovyy-uroven-anatoliy-nikitin/read/page-10.html>

В последние десятилетия, в связи с известными событиями, пространство для обсуждения этих идей расширялось, перемещаясь от общественных дискуссий к публицистическим трудам, обобщение и развитие которых вскоре привело и к научным религиоведческим исследованиям. Впрочем, несмотря на сохраняющуюся актуальность темы исследования, до сих пор отсутствуют труды, в которых делались бы попытки проанализировать идеологию гуманизма с точки зрения религиоведческого подхода, выделив в ней конкретные компоненты, происхождение которых от религиозных систем наиболее очевидно. В данной работе предлагается рассмотреть проблему с точки зрения православной апологетики для продолжения аргументированной дискуссии с носителями гуманистических идей об их истинной природе. Цель работы — показать квазирелигиозный характер гуманизма. Задачи — определить понимание термина «квазирелигия»; выделить характеристики гуманизма, свойственные только религиозным системам; показать невозможность решения поставленных гуманизмом религиозных задач в рамках имеющихся в его распоряжении инструментов.

В силу актуальности проблемы, в этом направлении продолжают исследования как отечественные, так и зарубежные ученые (впрочем, здесь необходимо отметить некоторое отставание отечественной науки по причине длительной монополии на цензуру, которая делала невозможным свободное выражение любого мнения, расходящегося с господствующей атеистической пропагандой). Еще в прошлом веке началось формирование научной терминологии, которая позволяет описывать наблюдаемые явления, но из-за молодости данного направления до сих пор не установился единый подход к терминам<sup>4</sup>, смысловая нагрузка которых весьма

---

<sup>4</sup> См.: *Колкунова К.А.* Российские религиоведы о концепциях религиоподобных явлений в западном религиоведении [Электронный ресурс]. URL: [http://sobor.by/koncepc\\_kolkunova.htm](http://sobor.by/koncepc_kolkunova.htm)

отличается в работах разных ученых, вплоть до прямо противоположных. Чаще других на страницах научных изданий встречаются термины «квазирелигия»<sup>5</sup>, «псевдорелигия»<sup>6</sup>, «парарелигия»<sup>7</sup>, «киберрелигия»<sup>8</sup>, «сверхрелигия»<sup>9</sup>, «гражданская религия»<sup>10</sup>, «секулярная религия»<sup>11</sup> — они используются для описания возникающих в обществе (под влиянием секуляризации) новых общественных движений и объединений, обладающих некоторыми признаками религии, но выходящих за рамки классического понимания термина «религия» (хотя авторы исследований в этой области и отмечают в качестве проблемы отсутствие общепризнанного определения термина «религия»).

Наиболее употребляемым при этом остается термин «квазирелигия». Большинство авторов, упоминающих этот термин, не определяют его, считая его смысл самоочевидным<sup>12</sup>. Дословно приставка quasi- с латинского языка пере-

<sup>5</sup> *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Tillih/\\_HristVstr\\_01.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Tillih/_HristVstr_01.php)

<sup>6</sup> *Прохватиллов В.* Псевдорелигия для аборигенов [Электронный ресурс]. URL: <http://nvdaily.ru/info/9603.html>

<sup>7</sup> *Сеньчукова М., Гальперина А.* Церковь в постсоветской России: что возрождалось и что будет дальше? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/cerkov-v-postsovetskoj-rossii-chto-vozhrozdalos-i-chto-budet-dalshe/>

<sup>8</sup> Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. С. 25.

<sup>9</sup> *Задорожнюк И.Е.* Гражданская религия в США: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., 2008. С. 5.

<sup>10</sup> *Котляревский С.* Гражданская религия у Руссо // Вопросы философии и психологии. 1910. № 103. С. 180-198. URL: <http://www.twirpx.com/file/824654/>

<sup>11</sup> *Понкин И.В.* Светскость государства и идеология // Нравственные императивы в праве (Науч. юрид. журн.). 2008. № 1. С. 21.

<sup>12</sup> *Щитков А.* «Литературная газета»: «Патриарх и гуманизм. Прощальным костром догорает эпоха» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=19379>; Головкин А. Гуманизм и христианство: диалог [Электронный ресурс]. URL: <http://www.proza.ru/2007/10/03/69>

водится как «словно, наподобие, как будто»<sup>13</sup>, в значении «мнимый, ненастоящий»<sup>14</sup>, или как «почти, близко»<sup>15</sup>. Такое разнообразие переводов значительно расширяет варианты понимания самого термина. У ученых существует различная интерпретация — одни понимают этот термин как организацию, которая, не являясь религиозной по сути, пытается позиционировать себя таковой (Артур Грил относит к ним организации, борющиеся за или против статуса религии, — церковь сайентологии и общество Трансцендентальной медитации<sup>16</sup>). Другие — как внешне светскую структуру, имеющую в себе элементы религиозных систем. Отметим также, что первый подход значительно менее распространен в литературе. Мы будем исходить из второго варианта понимания, который Пауль Тиллих (лютеранский теолог, профессор философии, ввел понятие «квазирелигия» в научно-философский оборот) аргументировал следующим образом: «То, что я называю квазирелигиями, иногда именуется псевдорелигиями, однако это сколь неточно, столь и несправедливо. “Псевдо” указывает на неудачную попытку добиться сходства и потому на обманчивое сходство, а “квази” — на подлинное, а не преднамеренное сходство, основанное на тождественных элементах»<sup>17</sup>. Ту же позицию занимает современный исследователь типологии квазирелигий, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Ксения Колкунова: «Речь идет именно о тех явлениях, которые соответствуют определениям религии

---

<sup>13</sup> *Кацман Н.Л., Покровская З.А.* Латинский язык: Учебник для вузов. М.: Владос, 1996. С. 413.

<sup>14</sup> *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1997. С. 225.

<sup>15</sup> Современный словарь иностранных слов. М.: Рус. яз., 1993. С. 272.

<sup>16</sup> *Колкунова К.А.* Теологические корни концепций квазирелигий // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 70.

<sup>17</sup> *Тиллих П.* Указ. соч.

и изучение которых обогащает применение теорий и методов религиоведения»<sup>18</sup>.

Игорь Владиславович Понкин, профессор Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, считает, что квазирелигия — это «идеологическая система, основанная на религиозном отношении к определенным публичным общественно-политическим, мировоззренческим ценностям, традициям и догмам (или категориям, позиционируемым в качестве таковых), на основе требования верности которым претендующая на объединение людей различной религиозной принадлежности, выражающаяся в определенных ритуалах и политической или идеологической мифологии (квазирелигиозное почитание определенных символов и предметов, собственный культ власти, “героев” и “святых”)»<sup>19</sup>. При этом он подчеркивает агрессивность квазирелигий и настаивает на необходимости защиты от них принципа светскости государства<sup>20</sup>. Американский социолог Артур Грил определяет квазирелигии как «организации, которые сами себя считают или другими воспринимаются как отчасти религиозные»<sup>21</sup>.

К квазирелигиям традиционно относят коммунизм, фашизм и светский (либеральный) гуманизм<sup>22</sup>, признаки квазирелигиозности также усматривают в таких явлении-

---

<sup>18</sup> Колкунова К.А. Квазирелигии как проблема для определения религии // Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении: материалы междунар. науч.-практ. конф., Владимир, 30 сент. 2014 г. Т. 26. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 90.

<sup>19</sup> Понкин И.В. Светскость государства и идеология. С. 25.

<sup>20</sup> См.: Понкин И.В. Светскость не тождественна антирелигиозности или атеизму [Электронный ресурс]. URL: [http://cddk.ru/gos\\_i\\_religia/analit/secul/003.htm](http://cddk.ru/gos_i_religia/analit/secul/003.htm)

<sup>21</sup> Колкунова К.А. Современные концепции квазирелигий // Вестник РХГА. Вып. 1. Т. 15. СПб., 2014. С. 306.

<sup>22</sup> См.: Тиллих П. Указ. соч.

ях, как сциентизм<sup>23</sup>, глобализм, движение «Нью Эйдж»<sup>24</sup>, игрорелигии, интернет-религии, Общество анонимных алкоголиков, политика, бизнес, спорт, телевидение, почитание «звезд» музыки и кино, группы терапии и целительства<sup>25</sup>, магия<sup>26</sup>, организации по защите окружающей среды (энвайроментализм)<sup>27</sup>, «гражданская религия»<sup>28</sup>, толерантизм, атеизм<sup>29</sup> и даже популярный телесериал «Звездный путь» (Star trek)<sup>30</sup>.

Впервые гуманизм как квазирелигию определил Пауль Тиллих, но в 60-е годы прошлого столетия, когда он проводил исследования, гуманистическое движение еще только формировалось. В настоящее время оно структурно оформилось и значительно распространилось в мире. Среди организаций, развивающих гуманистические воззрения и координирующих их пропаганду в мире, необходимо выделить прежде всего Международный гуманистический и этический союз (МГЭС)<sup>31</sup>, учрежденный в 1952 году, включающий в себя более сотни организаций из десятков стран, продвигающий свои интересы через консультативный статус

<sup>23</sup> См.: *Кырлежев А.* Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/15k-pr.html>

<sup>24</sup> См.: *Медведева И., Шишова Т.* Оргия гуманизма [Электронный ресурс]. URL: [http://www.k-istine.ru/pure/pure\\_humanism\\_orgia.htm](http://www.k-istine.ru/pure/pure_humanism_orgia.htm)

<sup>25</sup> См.: *Колкунова К.А.* Современные концепции квазирелигий. С. 306.

<sup>26</sup> См.: *Лебедев С.* Светско-религиозное взаимодействие в современной России как диалог культур [Электронный ресурс]. URL: <http://www.socionav.narod.ru/monograf/glava2.htm>

<sup>27</sup> См.: *Колкунова К.А.* Религии нового века как религиоведческая проблема: Докл. на науч.-практ. конф. «Новые религии в России: двадцать лет спустя», М., 14.12.2012 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/5856400/>

<sup>28</sup> См.: *Котляревский С.* Указ. соч.

<sup>29</sup> См.: *Понкин И.В.* Светскость государства и идеология. С. 26.

<sup>30</sup> См.: *Таврион (Смыков), иером.* Религиозные мотивы «Звездного Пути» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3279783.html>

<sup>31</sup> Bylaws of The International Humanist and Ethical Union. URL: <http://iheu.org/about/organization/bylaws/>

при Совете Европы, ООН, ЮНЕСКО и ЮНИСЕФ. Также значительное влияние имеет Американская гуманистическая ассоциация (АГА)<sup>32</sup>, Совет по светскому гуманизму<sup>33</sup>, учредителем и председателем которого был Пол Куртц, а также Российское гуманистическое общество<sup>34</sup> в России. Эти объединения выпустили ряд программных документов, на основе которых они строят свою работу, — гуманистические манифесты и декларации. В них отразилась попытка разработки основных теоретических положений гуманизма и формирование его системы ценностей. Поэтому анализ указанных документов наилучшим образом может продемонстрировать квазирелигиозную сущность гуманизма.

Гуманизм заявляет о скептицизме и рационализме как о собственных базовых принципах<sup>35</sup>, отрицает Бога и реальность сверхъестественного. Однако первый гуманистический манифест (*Humanist Manifesto I*, 1933), соавтором которого был унитарийский священник Рэймонд Б. Брэгг, ставит своей главной задачей создание новой религии, а гуманизм называет «религиозным»<sup>36</sup>. Главной задачей новой «религии» полагается «дать и достойную социальную цель, и личное удовлетворение» человеку. Вполне материалистично, как это обычно и толкуют современные гуманисты, но упомянутое в тексте обращение любой религии к «вечным ценностям» однозначно выводит ее за рамки материи,

---

<sup>32</sup> American Humanist Association (AHA) [Official website]. URL: <http://americanhumanist.org>

<sup>33</sup> Council for Secular Humanism [Official website]. URL: <http://www.secularhumanism.org>

<sup>34</sup> Российское гуманистическое общество [Официальный сайт]. URL: [www.humanism.ru](http://www.humanism.ru)

<sup>35</sup> См.: *Философские основания гуманизма* [Электронный ресурс] // Российское гуманистическое общество [Официальный сайт]. URL: <http://www.humanism.ru/ph9.htm>

<sup>36</sup> *Гуманистический Манифест I* [Электронный ресурс] // Российское гуманистическое общество [Официальный сайт]. URL: <http://www.humanism.ru/gm1.htm>



так как вечность — абсолютная и поэтому Божественная характеристика. Первым пунктом «религиозные гуманисты рассматривают Вселенную самостоятельно существующей и несотворенной», то есть материя выступает как абсолютное и вечное бытие — это тоже вполне религиозная позиция, которая в богословии именуется пантеизмом. Корректность такой интерпретации подтверждает 7-й пункт манифеста: «различение между священным и мирским не должно более проводиться», новая гуманистическая религия предельно материалистична. Пунктами 2 и 3 человек из образа Божиего низводится до уровня животного — он «полагается частью природы», отвергается «дуализм души и тела». Религия же вообще с богооткровенного статуса низводится до проявления социума (п. 4) аналогом известного тезиса советской атеистической пропаганды «бытие определяет сознание». Религиозный гуманизм видит целью человеческой жизни «реализацию индивидуальности» (п. 8) и «человеческую удовлетворенность жизнью» (п. 12), то есть упраздняется главная задача любой религии — преодоление смерти. Смерть и ограниченность жизни в манифестах вообще не позиционируется в качестве проблемы и воспринимается как нечто должное. Атеистическая ограниченность материальным миром делает гуманистическую пропаганду очень похожей на советскую антирелигиозную: «...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»<sup>37</sup>. Молитву и богослужение предлагается заменить усилиями, направленными «на повышение общественного благосостояния» (п. 9). Гуманизм прямо заявляет о стремлении с помощью материальных средств достичь абсолютного

---

<sup>37</sup> Ярославский Е. Можно ли прожить без веры в бога? // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 380.

благоденствия (Царства Божия или рая) на земле: «Цель гуманизма — свободное всемирное общество, в котором люди добровольно и в согласии со своим разумом работают на общее благо» (п. 14), что очень напоминает коммунистическое «светлое будущее». Очевидная и неприкрытая религиозность данного источника в комментариях не нуждается.

Уже характерным фактом второго гуманистического манифеста (*Humanist Manifesto II*, 1973) является соавторство другого унитарного священника — Эдвина Г. Уилсона. По мнению соавтора манифеста, известного гуманиста Пола Куртца, новый манифест должен был отразить произошедшие в мире изменения — Вторая мировая война, поражение фашизма, распространение коммунистических идей. Любопытно отметить, что к этому времени две из трех квазирелигий, обозначенных П. Тиллихом (фашизм и коммунизм), уже явно проявили социальные последствия отвержения традиционных религиозных ценностей — тоталитаризм и концлагеря.

Манифест составлен гораздо смелее, он рапортует об успехах (к которым гуманисты не имеют отношения) и переполнен большим количеством высокопарных оборотов, как, например: «Мы фактически покорили планету, исследовали Луну, превзошли извечные границы перемещений и коммуникаций; мы стоим на пороге новой эры, готовые к дальнейшему продвижению в космосе и, возможно, к освоению других планет»<sup>38</sup>. Но религией себя уже не называет, и религиозные предметы трактует с большей осторожностью, делая акцент на рассудочности и научности гуманистического подхода. После восторженного перечисления собственных больших возможностей гуманисты утверждают, что «только глобальные меры на общей планете приве-

---

<sup>38</sup> Гуманистический Манифест II [Электронный ресурс] // Российское гуманистическое общество [Официальный сайт]. URL: <http://www.humanism.ru/gm2.htm>

дут к цели». То есть они подразумевают, что гуманистические ценности должны быть безоговорочно приняты всеми людьми. Такие надежды слабо согласуются со свободной волей, которая декларируется в этом же манифесте. Гуманизм обещает придать смысл человеческой жизни — видимо, в служении всей жизнью гуманистическим идеалам. Вообще во втором манифесте содержатся более общие и абстрактные фразы, видимо для большего успеха популяризации гуманистических идей.

Утверждается необходимость «веры в возможности человеческого прогресса», еще гуманисты верят в «самоценность чувств и любви», хотя вера, в отличие от научных фактов, — определенно религиозное проявление. Религии при этом объявлены врагами человечества: «...традиционные догматические или авторитарные религии, ставящие такие понятия, как откровение, Бог, обряд или верования, впереди человеческих потребностей и опыта, вредят человеческому естеству» (п. 1). Не отрицая термина «религия», гуманисты подчеркивают обязательный атеизм гуманизма: «Как нонтеисты, мы начинаем с людей, а не с Бога, с природы, а не с божества» (п. 2). Заповеди как ориентиры должны быть заменены рассудком и разумом, которые названы самыми эффективными инструментами. Также отмечается, что «разум должен быть сдерживаем смирением» (п. 4), хотя не очень понятно, что нужно понимать под этим богословским термином в отсутствие Бога.

Вопросы также вызывает природа свободы человека: «И хотя наука в состоянии обосновать различные типы поведения, в человеческой жизни все же существует личная свобода выбора, и ее рамки должны быть расширены» (п. 5). Научный механизм возникновения свободы из обусловленной материи не раскрывается, при этом авторы заявляют, что не видят нематериальной духовной реальности. Возникают новые «ценности» — «должно быть признано право

на контроль рождаемости, аборт и развод», «человек должен иметь возможность выражать свои сексуальные склонности и вести собственный непохожий образ жизни» (п. 6) — безнравственность подается в качестве нормы. К важным правам также относится «признание права личности на достойную смерть, эвтаназию и право на самоубийство» (п. 7) под предлогом того, что «человек важнее заповедей» (п. 8).

Таким образом, по мнению П. Тиллиха, в гуманизме идея высшей ценности человека рассматривается в качестве предельного интереса или высшего идеала, который при этом обожествляется, что является характеристической чертой религии. Это мнение не единично в литературе, Николай Бердяев также указывает на «самообогащение человека в гуманизме»<sup>39</sup>, называя это формой идолопоклонства. По его мнению, даже строгий атеизм не может полностью уйти от религиозных идей в силу особенности человеческой природы: «Человек есть религиозное животное, и, когда он отрицает истинного, единого Бога, он создает себе ложных богов, идолов и кумиров, и поклоняется им»<sup>40</sup>.

Наука ставится выше нравственности: «Мы будем противиться любым намерениям ограничить научные исследования по моральным... соображениям» (п. 16). Создание глобальной мировой системы, где «спокойствие, процветание, свобода и счастье станут всеобщим достоянием», не учитывает свободы человека и греховного поражения человеческой природы, которые сделают эти идеалы недостижимыми при всем стремлении к ним гуманистов. И само это стремление вызывает опасения: «Когда люди начинают претендовать

<sup>39</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы* [Электронный ресурс]. URL: <http://litfile.net/pages/6362/6091-7092?page=49>

<sup>40</sup> Бердяев Н.А. *Коммунизм и христианство* [Электронный ресурс]. URL: [http://1260.org/Mary/Text/Text\\_Berdyayev\\_Communist\\_and\\_Christianity\\_ru.htm](http://1260.org/Mary/Text/Text_Berdyayev_Communist_and_Christianity_ru.htm)

на обладание секретом совершенной общественной организации, они полагают возможным пользоваться для ее построения всеми средствами, включая насилие и ложь, политика становится в таком случае “секулярной религией”, живущей иллюзией построения рая в этом мире»<sup>41</sup>. Вообще же подобный подход представляет собой типичную утопию, которые уже были развенчаны в литературе XX века. Планетарный масштаб гуманизма в будущем всего человечества, обозначенный в предисловии второго манифеста, в сочетании со свободомыслием, очень напоминает «министерство любви» из антиутопии Джорджа Оруэлла<sup>42</sup>.

Третий гуманистический манифест, выпущенный АНА с названием «Гуманизм и его устремления» («Humanism and Its Aspirations», Humanist Manifesto III, 2003), прямо утверждает смысл жизни человека «в личном участии в служении человеческим идеалам»<sup>43</sup>, то есть, по сути, в религиозном служении гуманизму, для продвижения которого каждый житель Земли должен посвятить ему свою жизнь, чтобы в ней появился смысл. Из этого тезиса можно сделать вывод, что если человек не разделяет гуманистических идеалов, то жизнь его бессмысленна и не является ценностью. Что, собственно, мы и видим у «просвещенных» гуманизмом наций в отношении представителей стран третьего мира<sup>44</sup>, вопреки декларируемому на словах равенству всех людей. Сам манифест, в отличие от предыдущих

---

<sup>41</sup> *Иоани Павел II, Папа Римский.* Даже вечные муки – не повод для пессимизма // Московские новости. 1999. 2 ноября.

<sup>42</sup> *Оруэлл Д.* 1984: Роман. Скотный Двор: Сказка-аллегория. М.: АСТ: Астрель, 2011. С 225.

<sup>43</sup> Третий гуманистический манифест [Электронный ресурс] // Гуманитарные технологии: Информационно-аналитический портал. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5472>

<sup>44</sup> См.: *Северюхин О.* Гуманитарные бомбардировки как норма международного права [Электронный ресурс]. URL: [https://zakon.ru/blog/2011/05/02/gumanitarnye\\_bombardirovki\\_kak\\_norma\\_mezhdunarodnogo\\_prava?AspxAutoDetectCookieSupport=1](https://zakon.ru/blog/2011/05/02/gumanitarnye_bombardirovki_kak_norma_mezhdunarodnogo_prava?AspxAutoDetectCookieSupport=1)

документов, предельно краток и не делает акцентов на собственной религиозной составляющей.

Ведущий идеолог гуманизма Пол Куртц в 1980 году выпустил еще один программный документ — Декларацию светского (секулярного) гуманизма. В нем гуманисты присваивают себе право истолкования «базовых человеческих ценностей», что является не чем иным, как претензией на абсолютную Истину, что также граничит с религиозным восприятием проблемы. Заявляется, что «секулярный гуманизм — не догма и не вероучение», однако неприкрытый догматический подход очевиден — «догматы» гуманизма представляют собой прямую противоположность христианским догматам: «мы относимся скептически ко всем претензиям сверхъестественного на реальность», «несостоятельность того утверждения, что миру якобы предзадана некая божественная цель», «люди свободны в своем выборе и сами отвечают за свою жизнь, что им не стоит ждать спасения от некоего трансцендентного Существа» (п. 6)<sup>45</sup>. Агрессивность светского гуманизма становится понятной в свете догматической противоположности христианству. Очевидно, что утверждения о безрелигиозности и адогматичности документа остаются голословными.

Пауль Тиллих в труде «Христианство и встреча мировых религий» отмечал в квазирелигиях стремление вытеснить традиционные религии — в этом отношении современный гуманизм очень ярко заявляет о себе. Авторы гуманистических манифестов выступают с позиций мировоззренческой нетерпимости, признавая лишь научное мировоззрение и отрицая системообразующую роль религий в становлении и сохранении цивилизаций. Несмотря на заявления о терпимости гуманистов, крайности формулировок манифестов

---

<sup>45</sup> Декларация секулярного гуманизма [Электронный ресурс] // Российское гуманистическое общество [Официальный сайт]. URL: <http://www.humanism.ru/declaration.htm>

ограничивают права верующих людей. По мнению митрополита Илариона (Алфеева), «толерантность по отношению к религии распространяется только на те ее аспекты, которые не выходят за рамки политкорректности и не противоречат так называемым “общечеловеческим ценностям”». Все же, что выходит за эти рамки, объявляется подлежащим ограничению, запрещению или полному искоренению»<sup>46</sup>. Для решения этой задачи, вместе с неприкрытой религиозностью, гуманизм одновременно заявляет о себе как об исключительно светском и неидеологическом философском течении. Дело в том, что требование отсутствия обязательной идеологии — это возможность для гуманизма незаметно подменить любую государственную идеологию собственной, которая подается как нечто общепризнанное и само собой разумеющееся. В частности, Федеральный закон от 29 декабря 2012 года № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» согласно подпункту 3 пункта 1 статьи 3 утверждает «гуманистический характер образования»<sup>47</sup>. Квазирелигиозность гуманизма проявляется в его стремлении подавить, а желательно полностью устранить религию (особенно христианство) как главного конкурента. Это связано с низким качеством собственной религиозности и потому невозможностью честной конкуренции с традиционными религиями. А собственные признания авторов манифеста по поводу религиозного характера их идеологии делают несостоятельными любые последующие попытки заявлять собственную идеологию в качестве нерелигиозного, «светского» мировоззрения. В контексте введения курса «Основы православной культуры» этот пример можно привести для

---

<sup>46</sup> Иларион (Алфеев), еп. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма [Электронный ресурс]. URL: <http://azbyka.ru/xristianstvo-pered-vyzovom-voinstvuyushhego-sekulyarizma-2>

<sup>47</sup> Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» [Электронный ресурс] // Российская газета. 2012. 31 декабря. URL: <https://rg.ru/2012/12/30/obrazovanie-dok.html>

иллюстрации необходимости защиты принципа светскости не только от религиозного радикализма, но и от квазирелигиозных (внешне нерелигиозных) идеологий. По мнению современных правоведов, обязательное преподавание учащимся общеобразовательных школ гуманистической идеологии в любом виде нарушает не только принцип «отделения Церкви от государства» (учитывая квазирелигиозный характер идеологии гуманизма), но и в целом принцип светскости образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях<sup>48</sup>. Важно отметить, что, несмотря на постоянную апелляцию к логике и здравому смыслу, никаких фактов и аргументов в пользу предпочтительности для человечества идеологии гуманизма авторы манифестов не приводят.

П. Тиллих в основу своей концепции, описывающей квазирелигии, кладет категорию веры. Вера является необходимой компонентой религии, она — «жизненный нерв религии», «состояние предельной заинтересованности», «предельная захваченность»<sup>49</sup>. Свидетельства наличия веры у гуманистов более чем наглядны: «Мы, подписавшие настоящий Манифест, верим, что гуманизму есть что предложить человечеству перед лицом проблем двадцать первого века»; «Многие нынешние взгляды на будущее человечества являются пессимистическими, даже апокалиптическими. Но мы не согласны с ними, ибо верим, что

---

<sup>48</sup> См.: *Кузнецов М.Н., Понкин И.В.* Бесчестная дискуссия о религиозном образовании в светской школе: ложь, подмены, агрессивная ксенофобия. Правовой анализ. М.: Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования, 2005 [Электронный ресурс]. URL: <http://stolica.narod.ru/obraz/pk/discus/018.htm>

<sup>49</sup> *Забияко А.П.* Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха): Докл. в рамках проекта «Наука и духовность» на конф. «Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд» [Электронный ресурс]. URL: [http://iph.ras.ru/site/sci\\_spir/papers/zabiyako.html](http://iph.ras.ru/site/sci_spir/papers/zabiyako.html)



можно создать лучший мир»<sup>50</sup>, подчеркивается необходимость «веры в возможности человеческого прогресса»<sup>51</sup>. Таким образом, религиозная вера гуманистов в догматические положения собственной идеологии не вызывает сомнений.

По мнению Артура Грила, все квазирелигии имеют своей главной задачей выполнение терапевтической функции, пытаются помочь людям улучшить их жизнь (компенсаторная функция религии)<sup>52</sup>. В этом отношении также очевидно полное соответствие сути гуманистических манифестов такому пониманию термина — идеологии гуманизма всеми силами призывают все человечество пересмотреть свои «устаревшие», «архаичные» традиционные ценности и заменить их «прогрессивными» гуманистическими.

Стоит обратить внимание и на тот факт, что преобразование человечества с точки зрения гуманистов должно носить нравственный характер («Гуманизм — это нравственный процесс»<sup>53</sup>), а это также явная религиозная идея. Однако с нравственностью у гуманизма возникли серьезные проблемы. Уже перечисленные «права» и «ценности» гуманистов, которые звучат как «принудительный контроль рождаемости» (причем не в рамках семьи, а внешними глобальными организациями), «право на аборт», «супружеские пары одного пола должны обладать теми же правами, что и гетеросексуальные пары», «не должны запрещаться браки между родственниками», «право на самоубийство и эвтаназию», — на самом деле не являются никакими естественными правами человека (даже ведущий идеолог западного либерализма

---

<sup>50</sup> Куртиц П. Гуманистический манифест 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://humanism.al.ru/ru/magazine.phtml?issue=1999.13-02>

<sup>51</sup> Гуманистический Манифест II.

<sup>52</sup> См.: Колкунова К.А. Теологические корни концепций квазирелигий. С. 71.

<sup>53</sup> Гуманистический Манифест II.

Френсиз Фукуяма называет такие права «фальшивыми», а общий подход — «растленной политикой»<sup>54</sup>). С учетом богоборческого характера гуманизма, венец «морального корпуса» в виде пропаганды инцеста является вполне закономерным итогом «развития» антихристианских идей, так как «злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника»<sup>55</sup>. Это действительно «смелые образы будущего»<sup>56</sup>, однако по данным социологических опросов все же в нашей стране и в мире не так много людей, которые воспринимают «позитивно» разгул гомосексуализма, инцеста, эвтаназии и аборт<sup>57</sup>. Даже в современной Европе не считают положительным изменением на международной арене «успешно решенную проблему роста населения»<sup>58</sup>, называя эту ситуацию демографической проблемой<sup>59</sup>. Проявлением указанных «ценностей» стали ныне непопулярные в качестве пропаганды гуманизма фак-

<sup>54</sup> Цит. по: Манассино Ю. Как сокращают население во имя репродуктивных прав. Ч. 1. Планирование «демографической зимы» [Электронный ресурс]. URL: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2012/01/21/kak\\_sokrawayut\\_naselenie\\_vo\\_imya\\_reproduktivnyh\\_prav\\_chast\\_1\\_planirovanie\\_demograficheskoy\\_zimy/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2012/01/21/kak_sokrawayut_naselenie_vo_imya_reproduktivnyh_prav_chast_1_planirovanie_demograficheskoy_zimy/)

<sup>55</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: Роман. СПб.: Каравелла, 1993. С. 77.

<sup>56</sup> Гуманистический манифест 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму. Пол Куртц [Электронный ресурс] // Гуманитарные технологии: Информационно-аналитический портал. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5473>

<sup>57</sup> См.: Опрос: россияне выступают за смертную казнь и против абортов [Электронный ресурс] // МТРК «Мир»: Главные новости России и стран Содружества. URL: <http://mir24.tv/news/society/7885159>

<sup>58</sup> Гуманистический манифест 2000 [Электронный ресурс] // Российское гуманистическое общество [Официальный сайт]. URL: <http://www.humanism.ru/modern.htm>

<sup>59</sup> См.: Чижиков М. Белая раса в Европе стремительно исчезает [Электронный ресурс] // Комсомольская правда. 2004. 10 февраля. URL: <http://www.saratov.kp.ru/daily/23213/26528/>

ты принудительной стерилизации населения<sup>60</sup>, которые трудно совместить с декларируемыми в манифестах правами и свободами человека. А эвтаназия как форма убийства человека вообще плохо сочетается с гуманизмом как таковым. Гуманисты призывают «не оглядываться на моральные устои прошлого», имея в виду, что на людях можно ставить медицинские эксперименты для развития генной инженерии, трансплантации органов и клонирования. Отвергая нравственный опыт человечества, сохраняемый традиционными религиями, гуманизм выделяет единственный «научный» критерий морали — проверка на опыте, а главным критерием оценки — «счастье». Приводятся и другие ценности — сострадание, человечность, истина, свобода, справедливость, мораль, но у этих слов в рамках материалистического мировоззрения отсутствует содержание. Из сказанного выше не остается сомнений, что под «счастьем» в гуманизме понимается исключительно возможность жить вопреки христианской морали, преодоление религиозных запретов с дальнейшим правом на самоубийство. Вместо декларируемого научного подхода, гуманисты слепо верят в «лучшее в человеке». Не предлагая никакого методологического подхода, они пытаются решить социальные проблемы внесоциальными инструментами, демонстрируя антирациональную смесь технократизма и религиозной некомпетентности, что становится причиной проблем гуманизма.

Также можно обратить внимание на откровенные манипуляции авторов манифестов, которые себя именуют исключительно «прогрессивной частью человечества», «здорово мыслящими» или «лучшими учеными и гуманитариями», а своих оппонентов — «непросвещенными консерваторами», «шовинистами», «фанатиками», «обскурантистами», что вряд ли указывает на объективность оценок.

---

<sup>60</sup> См.: «Принудительная стерилизация» населения в США. URL: <http://army-news.ru/2013/11/prinuditel'naya-sterilizaciya-naseleniya-v-ssha/>

Таким образом, из сказанного ранее квазирелигиозность гуманизма очевидна. Ранние гуманисты, как это видно в первом манифесте, открыто говорили о гуманизме как о новой религии. И хотя со временем в гуманистических манифестах все реже стали встречаться упоминания об этом, при смещении акцента на светскость гуманизма, его религиозность не подлежит сомнению. На это указывает прямое отношение к религии авторов манифестов — соавторами их были «унитарианские священники». Это и не подлежащая критике догматическая база, в виде представлений о вечности и фундаментальности материи, эволюционизма, отрицания духовной реальности и бессмертной души человека, ожидания светлого будущего для всего человечества, фактического обожествления человека и науки, восприятия человека как своего собственного спасителя от зла (традиционных религий), системы «ценностей». Это оперирование богословскими терминами, которые описывают духовную реальность, — свобода воли человека, вера, апелляция к «вечным ценностям», посвящение жизни служению гуманистическим идеалам. Это и попытка гуманизма вытеснить, заместив при этом собой, традиционные религии.

Но этим доказательства квазирелигиозности гуманизма не исчерпываются — в США этот факт был утверждён даже на юридическом уровне Верховным судом в 1961 году в деле Торкасо против Уоткинса: «Среди исповедуемых в этой стране религий есть и такие, которые не проповедуют традиционной веры в существование Бога. Это — буддизм, даосизм, этическая культура, светский гуманизм»<sup>61</sup>. Но оказывается, что в Америке и в настоящее время гуманизм продолжает позиционировать себя в качестве религии. К примеру, в составе совета директоров АНА в настоящее время на первом месте числится Дебби Аллен (Debbie Allen), кото-

<sup>61</sup> Берри Г.Дж. Во что они верят. М.: Духовное возрождение, 1994. С. 204–205.

рая «получила квалификацию Гуманистического Капеллана (Humanist Chaplain), для того чтобы лучше служить и защищать нонтеистов в армии»<sup>62</sup>. Это может показаться странным, но у секулярных гуманистов «капеллан» (военный священник) «обеспечивает пастырское попечение» (provides pastoral care), основанное на принципах гуманизма, причем гуманизм назван верой в возможность жить полноценной жизнью без Бога<sup>63</sup>. Другой «гуманистический капеллан» Грег Эпштейн (Greg Epstein) является автором книги «Хорошо без Бога: Во что верит миллиард нерелигиозных людей» (Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe)<sup>64</sup>. Подобная постановка вопроса удивляет, в том числе, соотечественников таких «капелланов». В частности, доктор и психолог Линда Минтл (Dr. Linda Mintle), излагая свое возмущение использованием атеистами священного сана для пропаганды атеистических идей, отмечает, что в Гарвардском университете, основанном в 1636 году для обучения духовенства и становления христианского образования, гуманизм причисляется к религии<sup>65</sup>.

Итак, мы видим, что светский гуманизм, в настоящее время стремительно распространяющийся на Западе, является квазирелигией, имеющей собственные непрекращаемые вероучительные установки, нравственные нормы, культ и символику. Как и советская антирелигиозная идеология, он претендует на мировоззренческую монополию и не терпит конкуренции. Светский гуманизм, несмотря

---

<sup>62</sup> Board of directors // American Humanist Association (AHA) [Official website]. URL: [http://americanhumanist.org/AHA/Board\\_of\\_Directors](http://americanhumanist.org/AHA/Board_of_Directors)

<sup>63</sup> См.: What is a Humanist Chaplain? // Humanist Chaplancy Network [Official website]. URL: <http://www.humanistchaplains.org/whatisit>

<sup>64</sup> Harvard Chaplains. Supporting Harvard students, faculty, and staff. Greg Epstein, Humanist Chaplancy (Humanist/Agnostic/Atheist). URL: <http://chaplains.harvard.edu/people/greg-epstein>

<sup>65</sup> См.: Mintle L. Harvard's Humanist Chaplancy: Good Without God. URL: <http://www.beliefnet.com/columnists/doinglifetogether/2015/09/harvards-humanist-chaplancy-good-without-god.html>

на маскировку под нерелигиозную организацию, остается такой же «системой подмен, приучающей человека забыть о его земной цели, забыть о Боге, о заповедях, данных в Откровении и записанных в сердце человеческом»<sup>66</sup>, как и коммунизм. С православной точки зрения любая квазирелигия, как и атеистическое мировоззрение в целом, эксплуатирует душу человека, обманывая религиозное стремление души к Богу и счастью (миру, душевному покою), направляя все силы на обманчивую реализацию желаний в мире материи. А настоящим источником всех здравых гуманистических идей, без сомнения, было именно христианство, которое гораздо гуманнее светского гуманизма, являющегося по своей сути глубоко антигуманным и настолько же антицерковным<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> *Щепенко М.Г.* Гуманизм и христианство [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mxat-teatr.ru/docs/tpl/doc.asp?id=296>

<sup>67</sup> См.: Христианство более человечно, чем секулярный гуманизм, считает иерарх Русской церкви [Электронный ресурс] // Интерфакс. Религия. 2008. 1 декабря. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=27558>



Раздел II  
Библистика

**КАШКИН А.С.,**  
*кандидат богословия, доцент,*  
*преподаватель СПДС*

## **ВОСХОЖДЕНИЕ ПРОРОКА ИЛИИ НА НЕБО: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СОБЫТИЯ**

Среди всех событий, описанных в Книгах Царств, пожалуй, одним из наиболее известных широкому кругу верующих является восхождение пророка Илии на небо. Это событие представлено в 4 Цар. 2, 1–11, причем о самом восхождении на небо пророка Илии говорится весьма кратко: только в стихах 1 и 11. Отметим также, что данный фрагмент дважды читается в нашем православном богослужении: это 5-я паремия праздника Богоявления и 3-я паремия в день памяти пророка Илии (20 июля по старому стилю). Целью нашего исследования не является толкование всего фрагмента, но мы ставим задачу более узкую: представить анализ библейского текста, в котором говорится о восхождении пророка Илии на небо (4 Цар. 2, 11 г), а также попытаться ответить на вопрос: куда именно был возведен Богом пророк Илия?

В русской богословской науке данный вопрос представлен недостаточно подробно: в известной «Толковой Библии» он как-то и вовсе обойден вниманием, других комментариев на Книги Царств в русской библеистике нет. По данной теме единственным русскоязычным исследованием является статья нашего современника диакона (ныне — священника) Петра Михалева «Восходили ли Енох и Илия на небо?», опубликованная на сайте «Православие.ru». В нашем исследовании будет представлена и обоснована несколько иная точка зрения, нежели в статье диакона Петра.



Итак, в русском Синодальном переводе Ветхого Завета читаем: *В то время, как Господь восхотел вознести Илию в вихре на небо* (4 Цар. 2, 1 а); и основное место: *Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо* (4 Цар. 2, 11). Вроде все ясно и понятно: пророк Илия был чудесным действием Божиим перенесен на небо. Однако здесь сразу возникает ряд вопросов: как понимать в данном контексте слово «небо», что стало в итоге с пророком Илией (умер или сподобился вечной жизни с телом) и др. Трудностей добавляет чтение Септуагинты, где вместо «простого» «на небо» читается более неопределенное  $\omega\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\nu\nu \sigma\upsilon\beta\rho\alpha\nu\acute{o}\nu$  («как на небо» или «будто на небо»).

Итак, вариант «на небо» соответствует чтению Масоретского текста. Правда, есть небольшая загвоздка в том, что в обоих стихах не используется предлог перед словом «небо»:  $\text{וַיְהִי בַּהֲעֵלֹת יְהוָה אֶת־אֱלִיָּהוּ בַּסַּעֲרָה הַשָּׁמַיִם}$  (ст. 1, похожее чтение в стихе 11). Получается, если переводить слишком буквально, окончание стиха 11 должно выглядеть так: «и взошел Илия в вихре (в буре) небо». Кажется, сюда «просится» направительный еврейский суффикс  $-â$ , который употребляется в двух параллельных местах, где говорится о восхождении на небо: *И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба* ( $\text{הַשָּׁמַיִמָּה}$ ); *и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней* (Быт. 28, 12). *Она не на небе, чтобы можно [было] говорить: «кто взошел бы для нас на небо* ( $\text{הַשָּׁמַיִמָּה}$ ) *и принес бы ее нам...»* (Втор. 30, 12)<sup>1</sup>. Так что если

<sup>1</sup> Отметим также, что есть ряд мест, где говорится о том, что дым поднимается «к небу», и используются вместе глагол  $\text{עָלָה}$  и существительное  $\text{הַשָּׁמַיִמָּה}$  с направительным суффиксом (Нав. 8, 20; Суд. 13, 20; 20, 40). Очевидно, что приведенные в основном тексте фрагменты говорят более четко о восхождении именно на небо (не будем при этом уточнять, что именно подразумевается под понятием «небо»), тогда как в сообщениях о поднятии дыма к небу имеется в виду просто направление (вверх); понятно, что самого неба субъект в таком случае не достигает.

бы текст в 1 и 11 стихах 4 Цар. 2 содержал чтение **הַשָּׁמַיִם**, перевод «на небо» или «к небу» был бы более очевиден.

Однако даже отсутствие направительного суффикса не препятствует переводу «вознести Илию в вихре на небо», так как можно привести еще как минимум четыре похожих фрагмента, где употребляются вместе глагол **עָלָה** и существительное **שָׁמַיִם**, причем существительное «небо» не имеет ни предлога, ни суффикса, но тем не менее по смыслу, очевидно, речь идет о восхождении на небо, так что и в переводе читается «на небо». Это Ис. 14, 13; Иер. 51, 53; Ам. 9, 2 и Притч. 30, 4. Во фрагменте Книги Исаии говорится о горделивом намерении Вавилона «взойти на небо», тогда как в Книгах Иеремии и Амоса речь идет о том, что нигде, даже на небе, нельзя укрыться от карающей десницы Господней. Особенный интерес представляет начало Притч. 30, 4, где звучит риторический вопрос: *Кто восходил на небо и нисходил?* Таким образом, еврейский текст предполагает перевод *понесся Илия в вихре на небо* и в 4 Цар. 2, 11; значит, тезис о восхождении пророка с телом на небо своим источником имеет именно еврейский текст.

Теперь подробнее рассмотрим свидетельство другого древнего и авторитетного источника — Септуагинты. Действительно, в обоих случаях (ст. 1 и 11) читается **ὡς εἰς τὸν οὐρανόν**<sup>2</sup>; понятно, что иной смысл тексту придает добавление наречия **ὡς** — эквивалент в русском «как бы, будто». На этом основании делается вывод, что пророк Илия не был вознесен на само небо; выражение «как бы на небо» означает, что пророк «был поднят в воздух и помещен в сокровенную область земную»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Кстати, в рецензии Оригена текст Септуагинты в обоих стихах не имеет наречия **ὡς**; правда, это значит только то, что Ориген привел греческий текст в соответствии с Масоретским.

<sup>3</sup> *Михалев П., диак.* Восходили ли Енох и Илия на небо? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/55239.html> (дата обращения: 10.05.2016).

Именно к такому заключению приходит диакон Петр Михалев и в подтверждение своей позиции приводит цитаты из святоотеческих комментариев и ссылки на богослужебные тексты.

Попытаемся объективно оценить представленную точку зрения. Против тезиса о восхождении пророка Илии на небо, кроме свидетельства Септуагинты, можно привести следующие аргументы:

1) Иисус, сын Сирахов, в своей Книге в подробном похвальном слове пророку Илии дважды ссылается на 4 Цар. 2, 11, но ни разу не приводит слова «небо»: *ты восхищен был огненным вихрем на колеснице с огненными конями и Илия сокрыт был вихрем* (Сир. 48, 9, 12). Получается, что Иисус, сын Сирахов, фактически разделял мнение, отраженное в тексте Септуагинты; в противном случае совершенно непонятно, почему он не говорит о восхождении пророка именно на небо (кстати, о. Петр Михалев почему-то вообще не приводит этого довода, хотя он может считаться одним из убедительных свидетельств в пользу его точки зрения).

2) Если восхождение пророка Илии на небо действительно имело место, то непонятно, почему в Священном Писании об этом совершенно феноменальном событии более нигде не говорится<sup>4</sup>. Действительно, есть только краткое упоминание в двух стихах 2-й главы 4-й Книги Царств, но более не только в этой Книге, но и во всем Ветхом и Новом Завете никаких ссылок на это нет!

3) Также против тезиса о восхождении пророка Илии на небо приводят те места Ветхого Завета (уже нами упомянутые), где говорится о том, что дым поднимается «к небу», и используются вместе глагол **עָלָה** и существительное **הַשָּׁמַיְמָה** с направительным суффиксом (Нав. 8, 20; Суд. 13, 20; 20, 40), в этом же смысле в Пс. 126, 26 говорится о том, что до неба

<sup>4</sup> См.: Lange J.P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., Sumner B.A. A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings. Bellingham, 2008. P. 15.

могут подниматься морские волны<sup>5</sup>. Действительно, в этих и еще некоторых местах употребление глагола  $\text{אָרָב}$  в сочетании с существительным «небо» просто указывает направление вверх, однако можно привести и другие места, где речь идет именно о восхождении на небо. И здесь ключевую роль, кажется, играет направительный суффикс: в тех случаях, когда существительное «небо» употребляется с направительным суффиксом, речь преимущественно идет о направлении вверх (но не всегда, см. Втор. 30, 12), если же существительное употребляется без направительного суффикса, то чаще всего речь идет о восхождении на небо (но и здесь есть исключения, например Пс. 126, 26). В анализируемых нами стихах 4 Цар. 2, 1, 11 направительного суффикса нет, потому данный аргумент не имеет существенного значения.

4) Многие отцы Церкви говорили о восхождении пророка Илии «как бы на небо» и на основании буквы греческого текста противопоставляли восхождение Илии и вознесение Господа, указывая, что Господь взшел на само небо, тогда как Илия — только «как бы на небо», но самого неба не достиг. Достаточно внушительную подборку соответствующих суждений можно найти в статье отца Петра Михалева, мы же в качестве иллюстрации ограничимся двумя цитатами. Святитель Иоанн Златоуст в беседе на Вознесение Господне говорит: «Илия восходил как бы на небо, потому что он был раб, а Христос вознесся на самое небо, потому что Он был Господь»<sup>6</sup>. Также интересна мысль преподобного Симеона Нового Богослова в его трактате «Божественные гимны»: «Илия взят был на огненной колеснице, и прежде него Енох — не на Небеса, а в некое другое место, хотя и не сам по себе, однако же был преложен»<sup>7</sup>. Конечно, ци-

<sup>5</sup> См.: Lange J.P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., Sumner B.A. A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings. Bellingham, 2008. P. 14.

<sup>6</sup> Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // Полное собрание творений. Т. 2. СПб., 1896. С. 492.

<sup>7</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Гимн 23 // Творения. Т. 3. Божественные гимны. СТСЛ, 1993. (Репр. изд. 1917 г.). С. 107–108.

таты из святоотеческой литературы весомы и авторитетны для православного толкователя, однако решающего значения они в данном случае не могут иметь, ибо отцы Церкви пользовались только Септуагинтой, еврейского текста и редакции Оригена не использовали. Их мнения основаны только на одной из версий библейского текста.

Более того, о *consensus patrum* в данном вопросе говорить не приходится, так как среди отцов можно встретить и сторонников буквального понимания восхождения пророка Илии на небо. В частности, святой V века Петр Хризолог говорил: Илия «взлетел на небо победителем над смертью»<sup>8</sup> (правда, этот святитель пользовался текстом Вульгаты, где чтение соответствует еврейскому).

5) В некоторых песнопениях также говорится о восхождении «как бы на небо». Так, в Великом каноне преподобного Андрея Критского говорится: «Колесничник Илия колесницею добродетелей вшед, **яко на небеса**, ношашеся превыше иногда от земных...» (8-я песнь, 2-й тропарь). Преподобный Роман Сладкопевец: «Илия же, на огненной колеснице сидящий, поднялся, но не достиг неба, как написано: *но как бы на небо*» (кондак на Вознесение, 14-й икос)<sup>9</sup>.

Однако ссылка на вышеуказанные песнопения может считаться аргументом частичным, поскольку можно привести ряд других песнопений (которые, кстати, атрибутируются известным гимнографам VIII в. прп. Иоанну Дамаскину и свт. Герману Константинопольскому), в которых уже явно

---

<sup>8</sup> *Петр Хризолог. Проповеди // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. V: Исторические книги. Ч. 2. Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж.Р. Фрэнки; русское издание под ред. Ю.Н. Варзонины; пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 170.*

<sup>9</sup> *Romanos le Mélode. Hymnes. Vol. V: Nouveau Testament (XLVI-L) et Hymnes de circonstance (LI-LVI). Par J. Grosdidier de Matons // Source chrétiennes. Paris, 1981. № 283. P. 164.*

говорится о восшествии пророка на небо, так как используется *εἰς τὸν οὐρανόν* уже без наречия *ὡς* («как бы»). Все эти песнопения находятся в службе пророку Илии (20 июля), вот часть из них: «О чудесе! тленен человек в нетление одеяся, **и на небеса востече** (*καὶ οὐρανούς ἀνατρέχει*) огненною колесницею» (4-я хвалитная стихира), «...на колеснице же огненной **на небеса вознесся** (*ἄρματι δὲ πυρίνῳ εἰς οὐρανούς ἀνῆλθεν*)...» (4-я стихира на «Господи, воззвах...»). Также можно обратить внимание на то, что пророк Илия в песнопениях называется «небошественником» (*οὐρανοδρόμος*).

Особенный интерес представляет тропарь 8-й песни 2-го канона праздника Преображения Господня: «Яко небом владущему, и землею господствующему, и над преисподними область имущему, Христе, предсташа Ти: от земли убо — апостоли, **яко с Небесе же — Фесвитянин Илия**, Моисей же — от мертвых...». Обратим внимание, что здесь представлена как бы срединная позиция по данному вопросу: песнописец говорит, что свидетелями преображения явились представители трех миров, всех трех сфер бытия — неба, земли и преисподней. При этом **Илия рассматривается как представитель** именно неба, хотя приводится цитата по тексту Септуагинты — «яко с Небесе». Получается, что выражение «яко с Небесе» здесь — просто цитата, мысль гимнографа иная: так как Господь владеет небом, то и как представитель неба на горе Фаворской является именно пророк Илия.

Какое же из двух чтений — «на небо» или «как бы на небо» — было оригинальным? Понятно, что с абсолютной уверенностью дать ответ на этот вопрос невозможно, однако нам кажется, что следует сделать выбор в пользу оригинальности Масоретского чтения. И вот почему: в Септуагинте нередко проявляется тенденция: делается акцент на трансцендентности Бога, подчеркивается дистанция между Богом и человеком. Этим объясняется ряд разночтений; современный известный текстолог и исследователь Септуагинты

Эммануэл Тов называет их антиантропоморфизмами (Anti-anthropomorphism<sup>10</sup>). Вот два известных примера:

	МТ	LXX
Исх. 24, 10	и видели Бога Израилева	И видели место, где стоял Бог Израиля
Исх. 4, 24	Встретил Его Господь	Встретил Его Ангел Господень

Наверное, и наречие  $\omega\varsigma$  в 4 Цар. 2, 1, 11 появилось в тексте как следствие такой тенденции, его также можно назвать «антиантропоморфизмом». Воспользуемся теперь известным принципом библейской текстологии: предпочтение отдается тому варианту, который позволяет объяснить происхождение из него всех альтернативных чтений. В нашем случае происхождение чтения LXX из чтения МТ объяснить можно, тогда как обратное кажется невероятным. И хотя диакон П. Михалев пытается дать такое объяснение (он вспоминает известный тезис библеистов XIX в. о том, что масореты тенденциозно редактировали свой текст, «всячески “зачищая” пророческие и мессианские места»<sup>11</sup>), его версия выглядит очевидно несостоятельной<sup>12</sup>. Потому наш

<sup>10</sup> *Tov E.* The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1999. P. 267.

<sup>11</sup> *Михалев П., диак.* Восходили ли Енох и Илия на небо?

<sup>12</sup> Сейчас уже признано, что евреи и в период талмудистов (II–V вв.), и в период деятельности масоретов (VII–X вв.) предельно благоговейно относились к библейскому тексту, так что такие тенденциозные редакторские исправления были невозможными. Разночтения между МТ и LXX объясняются или другим еврейским оригиналом LXX (меньшая часть разночтений), или деятельностью самих переводчиков Септуагинты (большая часть разночтений). Подробнее об этом см.: *Селезнев М.Г.* Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М., 2008. С. 56-61.

вывод таков: чтение МТ «на небо» является оригинальным, тогда как чтение LXX «как бы на небо» — вторичным.

Но сразу возникает следующий вопрос: как тогда понимать слово «небо» в 4 Цар. 2, 1, 11? В Священном Писании слово «небо» «может обозначать как область, которой занимаются астрономы и астронавты, так и жилище, в котором Бог собирает избранных Своих»<sup>13</sup>. Таким образом, с точки зрения библейского мировоззрения существует небо буквальное — часть материального мира, которая находится над землей, и небо духовное — мир Божий, горний мир, где обитает только Бог и Его Ангелы. Очевидно, что переводчики Септуагинты понимали слово «небо» в первом, буквальном смысле; так как в материальном небе человек не может пребывать долго (да и что он там будет делать?), то переводчики добавили уточнение «как бы», чтобы более рельефно представить следующую идею: фактически в библейском тексте просто говорится о том, что Илия был вознесен над землей, но какова его дальнейшая судьба, текст не сообщает.

В то же время еврейский текст дает иной смысл, его чтение соответствует второму значению слова «небо»: Илия был перенесен в одну из обителей Божиих, уготованных для праведников. Именно такое понимание 4 Цар. 2, 11 отражается в иудейских комментариях; вот что, в частности, пишет знаменитый толкователь Давид Кимхи: «Многие, в том числе и наши мудрецы, полагают, что Б-г ввел его в сад Эденский с его телом подобно первому человеку до совершения им греха»<sup>14</sup>. Для нас же большее значение имеет тот факт, что о существовании таких «обителей» говорится в двух новозаветных фрагментах: *В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам* (Ин. 14, 2) и *Знаю человека во Христе, который*

<sup>13</sup> Словарь библейского богословия / Под ред. К.Л.-Дюфура. Киев: М., 1998. Стл. 658.

<sup>14</sup> Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи / Пер. Ф. Гуркин-фельд. Т. II. Иерусалим; Запорожье, 2009. С. 18–19.



назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба (2 Кор. 12, 2). Кстати, эту мысль о многочисленности Божиих обителей и о том, что до вознесения Господня эти обители уже были населены ветхозаветными праведниками, красиво представляет преподобный Роман Сладкопевец в кондаке на Вознесение Господне: «Вас ради Я опять восхожу на небо, чтобы приготовить место, где должно Мне с вами вместе пребывать. Ибо много обителей вверху у Отца Моего: в одних находятся отцы, другие наполняются праведниками, а иные — пророками. Вашу же обитель никто не видел доньше» (см. икос 8)<sup>15</sup>.

Осталось рассмотреть трудности, с которыми сталкивается православный богослов, принимая мысль о восхождении пророка Илии на небо. Во-первых, такой тезис, как указывают, создает противоречие со словами Христа из беседы с Никодимом: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13). Хотя по букве текста кажется, что Ин. 3, 13 и 4 Цар. 2, 11 расходятся друг с другом, на самом же деле реального противоречия здесь нет. Чтобы выяснить это, необходимо понять смысл слов Христа. Господь говорит не о факте восхождения людей в Божии обители, а как бы дает ответ на риторические вопросы, звучащие в Ветхом Завете: *Кто восходил на небо и нисходил?* (Притч. 30, 4). *Кто взошел на небо, и взял ее (мудрость), и снес с облаков?* (Вар. 3, 29). Первый из этих вопросов предполагает ответ «Единый Бог», а второй — «никто из людей» (не взошел на небо); следовательно, Христос здесь свидетельствует о Своем Божественном достоинстве, так как Он — единственный, «сшедший с небес». Также Он полемизирует с иудейским представлением,

<sup>15</sup> Romanos le Mélode. Hymnes. Vol. V: Nouveau Testament (XLVI-L) et Hymnes de circonstance (LI-LVI). Par J. Grosdidier de Matons // Source chrétiennes. Paris, 1981. № 283. P. 152.

согласно которому Моисей и некоторые другие праведники (особенно персонажи иудейских апокалипсисов межзаветного периода — Енох, Авраам, Исаия) будто бы восходили на небо для получения откровения. Христос же говорит: только Он — истинный Сын Божий, всегда пребывающий на небе, имеет истинную мудрость, так что Его учение превосходит все другие доктрины, в том числе и ветхозаветное откровение<sup>16</sup>.

Другое возражение: до крестной смерти Христа рай был закрыт, так что пророк Илия не мог в принципе быть введенным в небесное селение. На это можно предложить следующий ответ: праведники Ветхого Завета имели некое посмертное утешение (вспомним «лоно Авраамово»). Опять же, учитывая, что апостол Павел в приведенной выше цитате говорит о «третьем небе», можно постулировать существование некоторых низших небес (условного «первого неба»), где могли находиться некоторые праведники Ветхого Завета. Скорее всего, это даже не было место физическое, а состояние души, некое утешение, подобное «лону Авраамову», в котором пребывали люди в ожидании воскресения Спасителя<sup>17</sup>. Когда же Церковь говорит, что Христос открыл верным вход в рай, это означает, что после воскресения Он даровал всем верным, в том числе и ожидавшим Его праведникам Ветхого Завета, совершенную духовную радость и чувство реальной близости Богу.

Итак, в заключение перечислим основные выводы, сформулированные в статье:

---

<sup>16</sup> См.: *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2: Новый Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Р.З. Ороховатской. СПб.: Мирт, 2005, С. 75; *Бил Г.К., Карсон Д.А.* Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 2. Ев. от Луки. Ев. от Иоанна / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 328; *Bernard J.H.* A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John. Vol. 1. N. Y.: С. Scribner' Sons, 1929. P. 111.

<sup>17</sup> Рекомендуем статью, в которой представлено именно такое объяснение значения термина «лоно Авраамово»: *Ткаченко А.* Где находится «Лон Авраамово»? // Фома. 2008. № 9 (65). С. 46–50.

• Чтение МТ в 4 Цар. 2, 1, 11 предпочтительнее чтения LXX, потому при толковании можно смело использовать фразу *и понесся Илия в вихре на небо*, которая представлена как в Синодальном переводе, так и в большинстве современных переводов.

• «Небо», куда Господь вознес пророка Илию, есть символическое именование обители для праведников.

• Возникающие вследствие принятия такого чтения трудности его согласования с текстами Нового Завета и христианской догматикой являются кажущимися. Так, противоречие между Ин. 3, 13 и 4 Цар. 2, 11 — мнимое, так как Христос в беседе с Никодимом использует иудейское представление о том, что только взошедший на небо может получить истинную мудрость. Точно так же не противоречит тезису о восшествии Илии и идея, что рай до воскресения Христа был закрыт для праведников, ибо души праведников Ветхого Завета имели некое частичное утешение прежде крестной смерти Спасителя.

Протоиерей Димитрий УСОЛЬЦЕВ,  
кандидат богословия, преподаватель СПДС

## ПРОПОВЕДНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АПОСТОЛА ПАВЛА И КРИТИКА АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Я наименьший из Апостолов,  
и недостойн называться Апостолом,  
потому что гнал церковь Божию.  
Но благодатию Божиею есмь то, что есмь  
и благодать Его во мне не была тщетна.*  
(1 Кор. 15, 9–10)

Самый важный и ключевой момент проповеди апостола — Воскресение Христово. И действительно, в Посланиях к Коринфянам апостол Павел утверждает, что *если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша* (1 Кор. 15, 14). Так апостолом утверждается диалектическая взаимосвязь всего христианства с этим конкретным событием, без которого абсолютно все, и в прямом и в переносном смысле, не имеет значения. Это событие послужило также основой для дальнейшего развития христианской догматики и стало центральным для всего христианства вообще и ядром православной культуры в частности.

Воскресение Христово как победа над смертью есть христианская аксиома. Свое яркое Послание — проповедь к жителям Коринфа (Деян. 15), куда отправился апостол Павел после проповеди в Афинах и знаменитой речи в ареопаге, — он украшает знаменитым будущим пасхальным восклицанием: *Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?*

(1 Кор. 15, 55). По словам апостола, Бог дарует людям победу над смертью Господом нашим Иисусом Христом. Спустя три века святитель Иоанн Златоуст в своем «Огласительном слове» на Пасху продолжит обвинительную речь апостола Павла против смерти и ада: «Воскрес Христос, и ты низвержен! Воскрес Христос, и пали демоны! Воскрес Христос, и радуются ангелы! Воскрес Христос, и торжествует жизнь! Воскрес Христос, и никто не мертв во гробе! Ибо Христос, восстав из гроба, — первенец из умерших. Ему слава и держава во веки веков! Аминь»<sup>1</sup>.

Одна из знаменитых и ярких проповедей апостола Павла — это проповедь в Афинах, где апостол раскрывает «Неведомого Бога» в образе Иисуса Христа (см.: Деян. 17, 22–31). Личность апостола Павла уникальна. Это было очевидно для жителей Афин, когда они слышали в его проповедях невероятные для них слова об Иисусе Христе Назаряnine, о котором было сказано: *иудеям соблазн, эллинам безумие* (ср.: 1 Кор. 1, 23). Многие выдающиеся философы считали, что личность апостола Павла является крайне необходимой для изучения и осмысления христианства. Осмысление это происходит в двойной форме: с одной стороны, оно осуществляется сторонниками апостола Павла, которые считают, что именно он тот дух, то начало, которое было заложено в Евангелии Иисуса Христа (А. Мень)<sup>2</sup>, а с другой — его яркими противниками.

Последние чаще всего сводят все христианство к личности апостола Павла, обвиняя его в том, что это он основал христианство и «распял Спасителя на своем кресте»<sup>3</sup> (как утверждал известный нигилист Ф. Ницше); что именно он

<sup>1</sup> Творения Святаго Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. Т. 3. Слово на Святую Пасху. СПб.: Изд-во СПбДА, 1897. С. 830.

<sup>2</sup> См.: Мень А., *прот.* Первые апостолы. М.: Фонд им. Александра Меня, 1998.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 666.

искажил традиционное христианство и возглавил новую религию, в основу которой положил очень неопределенные и неясные понятия, которые он имел об учении Христа (как считал Л. Н. Толстой).

Само понимание апостола Павла как антипода Иисуса появляется еще в первом тысячелетии. После 70 года по Р. Х. в Трансиордании активную деятельность начинают осуществлять иудео-христиане, именующие себя «эбионим» (т. е. бедные). Их учение нашло отражение в так называемых «Псевдо-Клементинах». Они полагали, что Бог создал две силы в мире: Христа и дьявола и в каждом поколении они имеют на земле своих пророков. Один из них истинный, другой — ложный. Так, апостола Павла они считали ложным пророком, антиподом Иисуса: «...пророком добра был Иисус; а апостола Павла, выступавшего против соблюдения норм иудейской религии, искавшего путей приспособления христианства к окружающему миру, эбиониты считали пророком дьявола»<sup>4</sup>. Эта еретическая идея оказалась очень живучей, и, пройдя через несколько исторических эпох, она оказалась востребованной и современной философией.

Ее сторонники настаивали и настаивают на том, что апостол Павел сфальсифицировал учение Иисуса Христа, которое в результате фальсификации стало павловским христианством — паулианством.

Может возникнуть вопрос, а что Л. Н. Толстого объединяет с этими философами? Самым подходящим ответом будет: толстовство — течение, которое и по сей день является своеобразной антихристианской философией. Л. Н. Толстой, обвиняя апостола Павла, сам впал в ересь, искажая учение Христа. Многим известно, как он «черкал» Евангелие карандашами разного цвета, вычеркивая то, что является неприемлемым с его точки зрения, и оставляя то, что

---

<sup>4</sup> *Свенцицкая И.С.* Тайные писания первых христиан. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1980. С. 60.

«вполне годилось». Так, многие произведения Л. Н. Толстого и предваряются в качестве эпитафий, и сопровождаются цитатами из Евангелия. Как ни странно, но вся евангельская жизнь Л. Н. Толстого сводилась только к этому, временному, бытию. Он не сумел увидеть того главного, о чем говорил Христос, а апостол Павел проповедовал всем народам. Поэтому главным критерием, по которому можно объединить всех философов-антихристиан (антипавликан), является их невозможность осмыслить Христово Благовестие: Божественную природу Христа, идеи Воскресения, спасения, покаяния, жизни вечной, воздаяния после смерти и т. д.

Так и античные философы, к которым обратился апостол Павел в афинском ареопаге, «не понимали ничего из того, что говорилось»<sup>5</sup>. Афиняне возмущались: *Ибо что-то странное ты влагаешь в уши наши* (Деян. 17, 20). В толковании подобной реакции на проповедь апостола Павла блаженный Феофилакт Болгарский сразу же дает и ответ: «Да и как могли понимать апостола люди, видевшие Бога в теле, а блаженство — в плотских удовольствиях?»<sup>6</sup>.

Философия пытается постичь всеми возможными способами отношение человека к универсуму, личности к бытию. История показывает нам, как от мифологического осмысления мира и места человека в нем, через материалистический взгляд на мир глазами физиков (первых философов), происходит скачок к новому явлению — полностью идеалистическому осмыслению всех процессов. Так, например, существует гипотеза, согласно которой Платон, основоположник философской системы объективного идеализма, намеренно ни разу не упомянул о Демокрите в своих трудах. Тот же был известен миру науки как философ-материалист. Согласно его учению, весь мир состоит из невидимых атомов

---

<sup>5</sup> *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Кн. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 477.

<sup>6</sup> Там же.

и душа человеческая также; она распадается на мелкие атомы после смерти человека. Весь космос, по словам философа Демокрита, ограничивается бытием только мира материального. Кстати, Аристотель, ученик Платона и первый систематизатор философии, осуждал его за подобное понимание (вернее — непонимание) души. Ведь согласно такой логике внутри человека должен находиться еще один человек — тело в теле: «если душа телесна, то это значит, что в одном и том же месте находятся два тела, что с точки зрения Аристотеля невозможно, поскольку он отрицал пустоту»<sup>7</sup>.

Ярым поклонником философии Демокрита был Эпикур. Эпикур, разумеется, внес свои идеи в его философию, и получилось уже другое экстравагантное философское направление — эпикуреизм. Последователи этого учения выступали радикально против всякого проявления идеализма и агностицизма, боролись с различными суевериями и предрассудками, любой формой магии и астрологией.

Деяния апостольские повествуют нам о том, что некоторые из эпикурейских и стоических философов, слушая речи апостола Павла, стали спорить с ним и негодовать по поводу услышанного: «*что хочет сказать этот суеслов?*», «*кажется, он проповедует о чужих божествах*» (Деян. 17, 18). Читающие эти строки Священного Писания могут предположить, что стоики и эпикурейцы были едины. Однако так кажется только на первый взгляд. Объединяющим их фактором было непонимание ими апостола. Сами же эпикурейцы и стоики враждовали. Вечными врагами эпикуреизма называет стоиков известный российский историк философии А. Н. Чанышев<sup>8</sup>.

Чтобы понять, что представляет собой философия Эпикура, можно ограничиться, указав на эгоистичное и, исполь-

<sup>7</sup> Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М.: Высшая школа, 1999. С. 252.

<sup>8</sup> См.: Там же.



зую язык апостола Павла, плотское бытие самого Эпикура. «...Эпикур любил называть себя самоучкой и отзывался презрительно и о Демокрите, которого называл “Лерокритом”, т. е. “Пустокритом” (от “лерос” — пустяки, вздор, бессмыслица), и о Навсифане, давая и ему обидные прозвища, и о Платоне, и об Аристотеле, и о Гераклите, и о Протагоре. Это говорит не в пользу Эпикура...»<sup>9</sup> Так, мы видим, что его последователи, обвиняя апостола Павла в пустословии, сами являлись пустословами, учениками высокомерного и неблагодарного суеслова. Более того, эпикурейцы не верили и в загробную жизнь. А потому духовные речи апостола Павла были не понятны живущему по закону плоти — «внешнему человеку». И потому нет ничего удивительного в утверждении Эпикура, что «мы рождаемся один раз, а дважды родиться нельзя, но мы должны уже целую вечность не быть»<sup>10</sup>. Одна из его фраз о смерти прозвучала в качестве совета Менекею: «...самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют»<sup>11</sup>. Вера в это и сегодня по-прежнему отравляет души многим людям разного возраста, а не только молодым.

Однако и философия стоиков, признававшая божество как первоначало, тем не менее, представляла собой «трансцендентный материализм, захватывавший собой и самое божество»<sup>12</sup>. Профессор Н. Глубоковский называет стоиков

<sup>9</sup> Там же. С. 492.

<sup>10</sup> Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общ. ред. и вступ. статья М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955. С. 119.

<sup>11</sup> Антология мировой философии. Античность. М.: Харвест, 2001. С. 517.

<sup>12</sup> Глубоковский Н.Н. Св. Апостол Павел и стоицизм // Христианское чтение. 1907. № 10. С. 388.

«совершеннейшими материалистами в понимании бытия, во всей целости»<sup>13</sup>. Даже Сенека, стоический философ, иногда отличавший Верховное Начало от материальности и пытавшийся держать их обособленно друг от друга, тем не менее, фактически свел понимание Бога к тому, что Бог у него есть по всему миру протяженно и материально распространенная пневма (πνεῦμα — «дух»). А это уже — отголоски первофилософского пантеизма и гностической ереси.

Еще одним отличием стоического понимания Бога от христианского является отрицание или, лучше сказать, совершенное непризнание Промысла Божьего о человеке и мире. Стоический мир полностью «пропитан» слепым фатумом, повсюду царит «вседержавный рок». (И эпикурейцы также считали, что все существует без Божественного Промысла, о чем повествует и блаженный Феофилакт Болгарский в толковании Книги Деяний святых апостолов<sup>14</sup>.) Интересен тот факт, что апостолу Павлу приписывают чуть ли не братскую дружбу с философом Сенекой, и будто бы даже они вели переписку между собой. Но многими исследователями подобные мысли расцениваются как «ненавистная и злостная» фабула, «составленная совершенно в духе прежних евионитских кривотолков»<sup>15</sup>.

Неуместно вновь упоминать о необычайных ораторских способностях апостола и его тонкостях в общении с афинскими философами, ораторами, студентами и «туристами» сего славного города, которые любили поговорить. Об этом написано невероятное множество работ. Несомненно, апостол Павел был лучшим среди лучших из их среды. Но главный момент, который необходимо вновь выделить, — это

<sup>13</sup> *Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб.: Типография М. Меркушева, 1910. С. 1011.

<sup>14</sup> Апостол с толкованием блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. Смоленск: Одитритрия, 2006. С. 134-135.

<sup>15</sup> См.: *Лебедев А.П.* О переписке апостола Павла с философом Сенекой // Православное Обозрение. 1883. Т. 1. С. 115–141.

приближенное к абсолютному непонимание речей апостола о Христе и «Анастасисе» (Воскресении) (Деян. 17, 32). В данном моменте важно сказать о различии понимания онтологии и метафизики Бога.

А. Швейцер в своей работе «Своеобразии мистики апостола Павла» говорит о том, что у апостола Павла было такое мистическое отношение к Богу, которое уже было известно античному миру<sup>16</sup>. Однако осуществлялось оно уже через мистическую общность с Иисусом Христом. Потому А. Швейцер делает вывод, что высшая и низшая мистика накладываются друг на друга. Миновав мистику единения с Богом (низшую, известную уже греческим философам), апостол Павел настаивает только на мистике единения со Христом. И только благодаря единению со Христом, следуя логике апостола Павла, человеку возможно вступить в общение с Богом<sup>17</sup>.

Трансцендентность Бога, познаваемого через Иисуса Христа, апостол, по словам немецкого богослова, описывает в духе стоицизма: *ибо мы Им живем и движемся и существуем... мы Его и род* (Деян. 17, 28). В дальнейшем в Послании к Римлянам мы встречаем следующие слова: *Ибо все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11, 36). У стоика Марка Аврелия в его известном обращении к природе «Все от тебя, все в тебе, все к тебе» прослеживается явная параллель со словами апостола. Но между ними есть и фундаментальное расхождение. Во втором члене у Марка Аврелия слова «все в тебе»<sup>18</sup>; у апостола Павла «Им все». Это и есть та «пропасть», которая отделяет имманентную мистику стоицизма и всей афинской философии того времени от трансцендентной мистики апостола Павла.

<sup>16</sup> Швейцер А. Жизнь и мысли. М.: Республика, 1996. URL: [http://krotov.info/library/25\\_sh/ve/zer\\_03.html](http://krotov.info/library/25_sh/ve/zer_03.html) (дата обращения: 10.05.2016).

<sup>17</sup> См.: Там же.

<sup>18</sup> Марк Аврелий. Размышления / Пер. А.К. Гаврилова [Электронный ресурс]. URL: [http://www.lib.ru/POEEAST/avrelij.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/POEEAST/avrelij.txt_with-big-pictures.html) (дата обращения: 10.05.2016).

Уже в обращении к жителям Коринфа апостол Павел скажет следующее: *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов* (1 Кор. 2, 14–16). Святитель Феофан Затворник, толкуя это место из Писания, поясняет, кто такой душевный человек: «Душевный человек — это тот, кто познать все хочет своим умом, и то только признает истинным, что ему кажется таковым, — кто жизнь свою и все начинания свои устрояет собственными своими способами, на них одних опираясь, как на прочной основе, — кто целию жизни поставляет покой и счастье земные и все обращает в средство к тому, — кто так привык к осязаемому и чувствуемому, что невидимое и духовное не считает и существующим»<sup>19</sup>. В некотором смысле было бы правильно сказать, что он, душевный человек, и не может признать и познать невидимое и духовное существующим в силу укоренения во грехе, в страстной своей жизни. Не зря в Книге Деяний читаем: *Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться* (Деян. 17, 30). Чтобы понять апостола Павла, необходимо покаяние, осознание своей греховной жизни. Что, разумеется, не было доступно большинству самодовольных афинян. В свою очередь, «ум Христов», поясняет святитель Иоанн Златоуст, «т. е. духовный, божественный, не имеющий в себе ничего человеческого; не Платоново, или Пифагорово, но свое Христос сообщил нашему разуму»<sup>20</sup>.

*Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время* (Деян.

<sup>19</sup> Феофан Затворник, свт. Толкование первого посл. св. апостола Павла к Коринфянам. М., 1893. С. 114.

<sup>20</sup> Иоанн Златоуст, свт. Толкование на первое послание к коринфянам // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1905. С. 68.

17, 32). Даже слушать это означало для них просто потерять время. Безумцы посчитали апостола Павла безумцем. Такой вот парадокс. Надменность и скептицизм слушавших апостола Павла оказались гораздо прочнее фанатизма иудеев. После проповеди в ареопаге «Павел должен был признаться себе, что потерпел полное поражение», — напишет об этом протоиерей А. Мень<sup>21</sup>.

Справедливости ради нужно сказать, что это не полное поражение. Все же некоторых апостолу удалось обратить, в их числе был и знаменитый Дионисий Ареопагит. Но в том, какой ядовитый потенциал содержит в себе языческая философия, апостол Павел смог убедиться лично. Немного времени спустя апостол напишет следующее: *Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их* (1 Кор. 3, 19). *Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу* (Кол. 2, 8). Такие выводы сделал апостол языков и облек их в назидательные Послания после проповеди в Афинах.

Подводя краткий итог, стоит сказать о том, что вклад, осуществленный проповеднической деятельностью апостола Павла, действительно является фундаментальным для всего христианства в целом. В частности, в христианской философии: в словах о Христе, о свободной воле, о вере, о любви, о бессмертии и т. п. — необходимо особо выделить антропологию — учение апостола о человеке. Исследователями акцент в данном дискурсе делается на «антропологической полярности» всей проповеди апостола, ведь именно она является конститутивным измерением бытия человека<sup>22</sup>. Диалектическое единство, лежащее в основе этой неустрашимой двойственности, по-прежнему является вопросом,

<sup>21</sup> Мень А., прот. Указ. соч. С. 232.

<sup>22</sup> См.: Скола А., Маренго Д., Лонес Х.П. Богословская антропология. М., 2005. С. 194.

который находится в центре внимания христианской философии и по сей день. Но, так или иначе, именно благодаря апостолу Павлу не только религиозная, но и светская философия обогатилась идеей о связи духовной составляющей человека и духа мирового, абсолютного.

Протоиерей Анатолий СТРАХОВ,  
кандидат богословия, преподаватель СПДС

## ЕДИНСТВО ХРИСТА С УЧЕНИКАМИ В СОБЫТИЯХ СТРАСТНОЙ СЕДМИЦЫ

Центральным моментом Нового Завета, в котором получил раскрытие смысл событий Страстной седмицы, явилась беседа Иисуса Христа с учениками, которая одновременно была и молитвой, и разговором. Он уже находится на пороге Своих Страстей и в последний раз говорит с ними о настоящем и о том, что предстоит Ему и им как Его последователям.

На Страстной неделе на богослужении принято читать с 13-й по 18-ю главы Евангелия от Иоанна, и именно эти главы как нельзя лучше передают утверждение единства Христа с учениками, которое происходит в преддверии Страстей Господних.

В 13-й главе Иисус Христос совершает омовение ног ученикам и раскрывает им великую тайну того, Кто есть Он. Это действие глубоко символично, поскольку оно говорит о том, что Господь избирает Своих учеников для проповеди слова Его в мир. В свете этого раскрывается значение эпизода с апостолом Петром, когда он говорит Христу: *не умоешь ног моих вовек*, а Иисус отвечает: *если не умою тебя, не имеешь части со Мною* (Ин. 13, 8). Омовением Он устанавливает связь между Собой и учениками через умаление Своего Божества, и только готовый принять это может быть истинным учеником Христа и посланником Его в этот мир. Блаженный Феофилакт Болгарский пишет: «Господь и прежде всех веков знал час Своей смерти, а когда он настал, творит

дело, полное многого человеколюбия и снисхождения и являющее великую любовь к ученикам. Ибо, намереваясь оставить их, обнаруживает к ним сильнейшую любовь... Посему в заключение всего творит и это: умывает ноги ученикам, чтобы вполне выказать любовь к ним»<sup>1</sup>. Поэтому поступок Петра нельзя толковать иначе, как отказ от того, чтобы принять эту Божественную любовь, хотя причиной этого отказа является великое благоговение апостола перед Учителем. Усмиряя его любовью, Иисус переубеждает его, и тот восклицает: *Господи! не только ноги мои, но и руки и голову* (Ин. 13, 9). Омовение имеет еще более важный смысл, чем выражение любви Иисуса к ученикам: «умовение дает нам мысль не об очищении апостолов от грехов, ибо они, по свидетельству Господа, чисты, но служит знаком того, что они посылаются на проповедь, чтобы чистоту, дарованную им чрез учение Владыки, передать и прочим»<sup>2</sup>.

Символично, что именно в этот момент Христос предсказывает предательство Иуды и отречение апостола Петра. Он обличает предателя перед всеми, подав ему кусок хлеба, вместе с которым в него входит сатана, но никто из возлежавших с Учителем учеников не понял этого, то ли по причине того, что обличающие слова были произнесены Господом слишком тихо, то ли по их неготовности принять это известие. После того как Иуда, которым по попущению Божиему окончательно овладел сатана, уходит в ночь, Христос произносит главные слова, провозглашающие единство Его и избранных учеников: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 13, 34–35). Любовь оказывается связующей силой между Христом

<sup>1</sup> Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта Болгарского на святое Евангелие: В 4 кн. Кн. 4: Евангелие от Иоанна. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 342–343.

<sup>2</sup> Там же. С. 350.



и учениками, и именно ею они должны делиться с ближними, заботясь об их спасении. Святитель Иоанн Златоуст прямо называет любовь «признаком учеников» и «утверждением добродетели»<sup>3</sup>. Поэтому кто усвоит заповедь любви, но только на деле, а не на словах, тот станет учеником Иисуса Христа, Его последователем, и Он предрекает, что таких будет много.

После того как Христос дарует заповедь любви, Петр выказывает желание пойти за Господом, обещая душу положить за Него. В ответ на это Христос предсказывает его предательство. Как это толкует блаженный Феофилакт, Господь попускает падение одного из Своих учеников, видя противоречивость его натуры, и делает это прежде всего из любви к нему, «для того чтобы он не подвергся этому и впоследствии, когда примет домостроительство вселенной, но познал бы самого себя»<sup>4</sup>.

Любовь Христа безусловна, и Он осознает, что ученики хоть и самоотверженно любят, и принимают Его, но не понимают, поэтому, даже и говоря с ними, Он остается наедине с Собой. Высший смысл Его обращения к ним — это не быть понятым сейчас, а спасти их для новой жизни в вечности и подготовить их для спасения других людей и тварного мира в целом. В утешение в преддверии скорой неизбежной разлуки Он обещает им, что на них снизойдет благодать Святого Духа, Который наставит их *на всякую истину* (Ин. 16, 13).

Путь апостолов, на который их наставляет Иисус, — это путь к Богу Отцу. Единственный путь к Нему — через Сыновство Христово. Поэтому Иисус Сам был тем путем, который необходимо было проложить, чтобы открыть человечеству дорогу ко спасению. Следующими этот путь суждено

---

<sup>3</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседы 47–88. М.: Правило веры, 2008. С. 425.

<sup>4</sup> Благовестник... С. 366.

пройти Его ученикам как наиболее подготовленным к тому, чтобы следовать Его тропюю. В том выражается их единство с Ним, что они через Него тоже стали сынами Божиими.

В притче о виноградной лозе еще более полно раскрывается тема единства Христа и Его учеников. Ученики и все те, кто последует за ними и уверует уже после них, — это ветви животворной лозы. Без помощи Божией они бесплодные ветви, но как только оказываются привиты ко Христу, по словам апостола Павла, они, оставаясь самими собой, преисполняются Божественной жизнью. Когда Божество Христово наполняет нас, оно уподобляет нас не друг другу, но Творцу, и только в этом случае мы раскрываемся в своей неповторимости. Эта уникальность обещана каждому из нас в Книге Откровение: *Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает* (Откр. 2, 17). Готовые пойти за Христом и есть те побеждающие и вкушающие манну небесную, причем манна небесная, манна сокровенная и есть Сам Христос, Который есть хлеб, как и в Таинстве Евхаристии. Этими словами апостол напоминает нам, что Господь и есть источник духовной пищи и силы верующего: *Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядувший его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядувший хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира* (Ин. 6, 48–51).

Спорным для богословов является момент толкования белого камня как символа. Согласно ветхозаветной традиции первосвященник носил на нагруднике двенадцать камней с именами двенадцати колен Израилевых. Здесь же главным представляется то, что имя, высеченное на камне, будет новым и неизвестным никому, кроме того, кто им бу-

дет заново наречен, что говорит о том, что награда для каждого будет разной и измерена она может быть только тем человеком, который будет ее удостоен. В готовности следовать за Христом, вкушая пищу духовную, и быть уникальным в своей встрече с Ним и есть один из аспектов того единства, о котором идет речь.

Другой аспект раскрывается в том, что Христос был послан Отцом, и Сам, в Свою очередь, посылает учеников, и как Господь встречал ненависть со стороны мира, так и они обречены на эту же самую ненависть и отторжение. То же самое будет и с людьми, уверовавшими во Христа, они отойдут от мира и тоже станут для него чужими и непонятными. За полученную благую весть, несущую им спасение, за вкушенную пищу духовную, за имя новое они должны будут заплатить своей жизнью. Безусловно, на своем пути они будут встречать не только врагов, часть встреченных ими людей примкнет к ним и разделит их участь, часть людей, гонящих их, также будет обращена к Богу, подобно апостолу Павлу, упавшему наземь и услышавшему голос Божий с небес: *Савл, Савл! что ты гонишь Меня?* (Деян. 9, 4) и уверовавшему во Христа. Утешением для гонимых должно стать то, что мир возненавидел Бога прежде них, но Он не отрекся от Своей любви к человечеству и Сам принес Своего Сына Единородного в жертву во спасение этих ненавидящих Его людей. Весь тварный мир стал чуждым Богу, он позабыл своего Творца и отрекся от Него. Дух угас в нем, и осталась только плоть, но через Христа и Его учеников Дух возвращается в этот тварный мир и преображает его, наполняя его утраченным смыслом. Именно Святой Дух поддерживает учеников в разлуке с Учителем, не оставляет их в испытаниях. Он приносит им осознание того, что они живут единой с Христом жизнью, и приносит радость подлинную, радость духовную.

В последний раз беседа с учениками, Христос молится о Себе Самом, о них как о Своих сподвижниках и

одновременно о всех, кто впоследствии будет продолжать их дело. Молитва эта особенная, ее нельзя назвать молитвой в принятом смысле слова, потому что в ней Господь Иисус Христос одновременно и обращается к Богу Отцу, и беседует с учениками, обмениваясь с ними мыслями. Это молитва Первосвященника и Жертвы, и в ней все время повторяется мысль о том, что грех одного приводит к страданию и гибели другого. Обращаясь к Богу, Христос заступает перед Ним за Своих учеников и за каждого человека на земле, согрешившего, не ведая того, что творит. Его молитва о спасении тварного мира, и в этом был истинный и главный смысл Его вочеловечения, Его жизни и смерти за и во имя других.

Эта молитва-беседа — одновременное и прощание, и обещание новой встречи. Христос открывает ученикам, каким будет Его уход и с какими полными трагичности обстоятельствами он неизбежно будет связан. Предательство и отречение близких, в том числе и учеников, беспощадный суд и осуждение, которое противоречит даже ветхозаветным устоям. Арест, допрос и сам суд над Иисусом проходили при явном нарушении всех возможных иудейских законов, предполагавших осуществление предварительного следствия и право обвиняемого на доказательство своей невиновности. Христа же схватят как разбойника, и как разбойника предадут самой позорной смерти, но уже в этом отрицании собственных законов иудеи показали, что то, что они делают, это убийство, внешне имеющее форму суда. Одним из самых ярких примеров тому является тот факт, что по законам того времени между вынесением смертного приговора и его исполнением должно пройти не менее суток, приговор над Иисусом был приведен синедрионом в исполнение незамедлительно. Однако, зная все эти обстоятельства, всю глубину человеческой несправедливости, Христос осознанно идет на эту жертву, уже заранее прощая Своих мучителей и давая ученикам урок жертвенности и снисхождения.

Зная о Своей скорой кончине, о смерти в одиночестве, высшей точкой которого станет то, что все оставили Его, Христос принимает эту жертву и говорит апостолам, что этим Он дает возможность Святому Духу наполнить этот мир жизнью. Его беседа с Богом Отцом — это пример того, как они, ученики, должны обращать свои мольбы к Богу. Поэтому это не только молитва-беседа, но еще и молитва-назидание. Христос предупреждает учеников о том, что, поскольку они едины с Ним и посылаются в мир, чтобы нести в него свет и благовест, их судьба — отовсюду быть гонимыми. Мир не примет их и будет преследовать до самой смерти, и им не уйти от его ненависти, он одолеет их, но не потому, что он сильнее, а потому, что он не терпит чужаков. Умерев же за этот мир, полный ненависти и вражды, последователи Христа исполнят ту же жертву, что принес и Он. Если они не предадут Бога и останутся верными Ему до конца, они станут сопричастными спасению мира. Предупреждение одновременно оказывается и поручением. Возвращаясь к Отцу, встречу с Которым Он уже предвкушает в Своей молитве, Христос оставляет Своих учеников в мире, чтобы они продолжали Его дело, несли слово Божие людям и проповедовали заповедь любви. Взамен Он обещает им спасение и новую встречу с Ним, которая для них не менее важна, чем для Христа встреча с Отцом. Также для учеников грядущая встреча с Христом — это еще и обретение себя (возможно, именно об этом и говорит символ белого камня с высеченным новым именем).

Еще один аспект единства учеников с Христом явлен в этой молитве. Будучи Сыном Божиим, Он становится как бы посредником между апостолами и Богом Отцом. Именно через Него они станут Его возлюбленными сынами. В обращении к Отцу в присутствии Своих учеников Он включает их в Свои взаимоотношения с Ним и тем самым делает их ближе к Творцу. В этом выражается высшая степень Его любви

к ним, Он воспринимает их не просто как последователей, но и как братьев.

Приблизившись ко Христу, ученики приобрели ту внутреннюю духовную силу, которой изначально, казалось, не обладали. По словам святителя Иоанна Златоуста, они «были весьма робки, доколе не узнали того, что следовало, и не сподобились дара Святого Духа; а впоследствии сделались неустрашимее львов»<sup>5</sup>. Ярким примером того является мученическая смерть апостола Петра, который был настолько слаб, что когда-то не мог снести угроз служанки, а в назначенный час стойко принял свой крест и, будучи повешенным вниз головою и бичуемым, продолжал отстаивать свою веру, как будто бы все происходило во сне.

Неслучайно Христос накануне осуществления замысла Божьего и трагического исхода Своей земной жизни отдельно молится о Церкви, основой которой станут Он и Его ученики: Он как Божественное начало и они как человеческое. Христос оставляет дело Свое на учеников, но оставляет его уже исполненным, они знают его исход, но испытание от этого не становится проще, ибо это испытание веры. Все уже предзадано, предписано, награда обещана. Единственное, что от них ждет Учитель, — это готовность умереть за этот мир, чтобы возродиться навеки в мире горнем.

---

<sup>5</sup> *Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 412.*



Раздел III  
Богословие

Протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО,  
*преподаватель СПДС,*  
священник Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ,  
*преподаватель СПДС*

## АКТУАЛЬНОСТЬ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ДЛЯ СОВРЕМЕННОСТИ\*

Начало XXI века. Продолжается бурное развитие технологий. Этот век называют веком биологии и генетики. Овладевая все новыми и новыми технологиями, человек стремится применить их на пользу себе. Активно развиваются технологии в таких областях науки, как трансплантология, кибернетика и бионика. Сегодня на одной с нами планете живут люди, имеющие два и даже три бионических протеза одновременно. Изобретена синтетическая кожа, меняющая жесткость. Придуманы экзоскелеты, помогающие ходить парализованным людям. Разрабатываются изделия, управляемые силой мысли. Ученые пытаются стереть грань между живой природой и техническим устройством. Надо признать тот факт, что подобные достижения научного прогресса обостряют основные вопросы антропологии: кто такой человек? Зачем он существует? Что можно делать с человеком? Что вообще определяет человечность?

На многочисленных научных конференциях обсуждают эти вопросы с разных антропологических позиций, ибо хорошо известно, что не существует антропологии вообще. Антропология строится на фундаменте, определяемом мировоззрением, поэтому она может быть только христианской, материалистической, гностической, буддийской и т. д.

---

\* Доклад был прочитан на XIII Межрегиональных образовательных Пименовских чтениях.



Сегодня мы сталкиваемся с ситуацией, когда по факту применения технологий усовершенствования человека происходит формирование и трансляция в общественное сознание именно трансгуманистической антропологии. Вот простой пример.

Задайте себе вопрос: можно ли человеку, лишенному ноги, поставить киберпротез? Ответ кажется очевидным: конечно да! Можно ли вживить искусственный глаз? Скорее всего, да. Можно ли поставить искусственное сердце?.. Да! Таким образом, сформировано убеждение в том, что человека в принципе можно соединить с машиной, но есть ли этому предел?

А ведь это принципиальные вопросы, от решения которых зависит цивилизационный выбор. Как дальше мы будем развиваться и какими станем? Где вообще можно найти представление о том, что есть человек, есть ли границы у этого понятия и можно ли их нарушать?

Основных фундаментальных и противоположных друг другу мировоззренческих позиций две. Это трансгуманизм с одной стороны и христианство — с другой. Почему только эти две? Дело в том, что трансгуманизм отстаивает тезис, что человек потому и человек, что может сам изменить свое бытие, может овладеть эволюцией и достичь бессмертия. Человек рассматривается как эксклюзивный продукт биогенеза, так как способен ставить себе любые цели (цели бытия) и реализовывать их. Человек — продукт эволюции и находится в постоянном развитии. Трансгуманизм, таким образом, не определяет ясно, что есть человек, и дает практически абсолютную свободу для эксперимента. В рамках мировоззренческого поля трансгуманизма понятие человечности вообще практически неопределимо<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: The Transhumanist Declaration [Декларация международного трансгуманистического движения] // World Transhumanist Association [Official website]. URL: <http://www.transhumanism.org/index.php/wta/declaration/> (дата обращения: 15.09.2015).

Противоположную трансгуманизму антропологию проповедует Церковь Христова. Из всего многообразия религий только христианство имеет самое понятное и обоснованное, четко и ясно сформулированное учение о достоинстве и предназначении человека. Потому что это единственная религия, основной вероучительной истиной которой является догмат Боговоплощения. Именно догмат Боговоплощения формирует противоположную трансгуманизму антропологию: только утверждение о том, что Бог стал Человеком, предельно актуализирует вопрос: кто же такой человек? Вспомним тот факт, что именно этой богооткровенной истине активно сопротивлялась не только языческая мысль, но и целый ряд мыслителей в среде христиан. Церковь в первые века боролась с разнообразными попытками нивелировать догмат Боговоплощения<sup>2</sup>. Святоотеческое противостояние ересям имело антропологический аспект — это была борьба за человека, за его величие и предназначение.

Сегодня только христианская антропология (на которой строится вся современная биоэтика) дает ясный ответ на вопрос, кто есть человек.

Человек сотворен по образу Божию; по учению отцов Церкви это значит, что Человек — образ Первообраза. Первообраз человека — воплощенное Слово. Святитель Григорий Палама говорит: «Первоначально сотворен человек и устроен по образу Божию — ради Христа, то есть чтобы со временем вместить в себя Первообраз; так что и заповедь, данная Богом в раю, была ради Него (Христа), чтобы помочь человеку восходить ко Христу»<sup>3</sup>. Также учит и святитель Николай Кавасила: «По Христу был он (т. е. Адам. — *Авт.*) устроен как по данному изначально об-

<sup>2</sup> См., например: *Спаский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. СТСЛ, 1995.

<sup>3</sup> Цит. по: *Неллас П.* Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011. С. 38.

разу и предначертанию... так, чтобы он мог воспринять в себя Бога»<sup>4</sup>.

Бог так устроил человека, чтобы он мог устремляться ко Христу по самой своей природе, по самому тому, что он есть человек. С этой точки зрения человек совершился как спасенное, завершенное существо только в рождении Христа. «Человек родился вместе с рождением в земную жизнь Христа», — говорит святитель Николай Кавасила, и именно поэтому святитель Василий Великий именует день Рождества Христова днем рождения человечества<sup>5</sup>.

Известный греческий богослов Панайотис Неллас писал: «Онтологическая суть человека находится не в нем самом, не в его автономности, не в телесных характеристиках, как считают материалисты; не в душе или интеллекте — ее высшей части, как полагали многие античные философы; не в личности самой по себе, как учат современные личностно ориентированные философские школы. Нет: она — в Первообразе! Будучи образом, человек имеет бытие, которое не определяется ни одной из своих тварных составляющих, а задается нетварным Первообразом»<sup>6</sup>. Поэтому начало человека и цель его бытия во Христе, утверждают отцы Церкви.

Итак, человек сотворен по образу Божию, то есть сотворен теологически, поэтому для того, чтобы быть человеком, необходимо всегда тяготеть к Богу, устремляться к Нему.

Еще один важнейший аспект бытия человека раскрывает святоотеческое учение о «кожаных ризах» (см.: Быт. 3, 21). Согласно Библии, в «кожаные ризы» Бог одевает человека после грехопадения, и это понятие отцы Церкви используют для описания состояния, в котором находится человек

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Слово на Рождество Христово [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.isihazm.ru/?id=384&iid=402> (дата обращения: 19.09.2015).

<sup>6</sup> *Неллас П.* Указ. соч. С. 35.

сейчас. Это состояние повреждения природы. «Кожаные ризы» были надеты на человека после грехопадения и не являются его природной составляющей. «То, что эмпирическая наука называет “человеческой природой”, в библейском и святоотеческом понимании есть уже позднейшая природа, состояние, вошедшее в силу после грехопадения, а не первоизданная, подлинная человеческая природа»<sup>7</sup>. Святитель Григорий Нисский говорит: «...только жизнь, устроенная по подобию Божественной, поистине подобает человеку и находится в согласии с его природой»<sup>8</sup>. Он же поясняет: «Одежда — это то, что одевается на нас извне и на время, и предоставляется телу, не делаясь частью его природы. Так и смертность, взятая от естеств бессловесных, промыслительно одевается на естество, сотворенное для бессмертия»<sup>9</sup>.

Панайотис Неллас так поясняет мысль святителя Григория: «...речь идет не о смерти, а о смертности, о новом состоянии, в котором оказался человек, о “жизни в смерти”... Человек больше не имеет в себе жизни как внутренне присущего качества, которым он обладал прежде. В естественно бурлящей в нем теперь жизни больше нет благодати. Жизнь продолжается лишь до тех пор, пока откладывается смерть: жизнь перерождается в выживание»<sup>10</sup>. Преподобный Максим Исповедник говорит: «...смерть живет на протяжении всего этого времени, соделав нас своей пищей, а мы не живем никогда, всегда снедаемы ею посредством тления»<sup>11</sup>.

Святоотеческая мысль делает ярче для нашего понимания слова Христа: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6). Такому пониманию жизни противоположно то, которое мы именуем биологическим, то есть то, что человек получил

<sup>7</sup> Неллас П. Указ. соч. С. 51.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 75.

<sup>10</sup> Там же. С. 54-55.

<sup>11</sup> Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 136.

в придачу от «кожаных риз» бессловесных — по словам святителя Григория Нисского, «плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение (пищи), постепенное прихождение в совершенный возраст, старость, болезнь, смерть»<sup>12</sup>. О таком состоянии человека он же говорит: «...поскольку пришла в мир сей жизнь бессловесных, а человек по названной причине и от такой природы взял нечто... то из-за этого он стал сопричастником и остального, усматриваемого в той природе»<sup>13</sup>.

Таким образом, «кожаные ризы», это, с одной стороны, «физиологическое последствие греха, состоящее в замутнении образа и отпадении от того, что согласно природе, возмездие и травма; а с другой — врачевство и благословение, таящие в себе новые возможности, дарованные Богом. В них отпавшему от жизни человеку подается возможность выжить в смерти и даже выжить праведно»<sup>14</sup>.

Человек может и должен облечь свое биологическое существование в блаженное и вечное бытие во Христе, ибо, по слову апостола Павла: *живущие по плоти Богу угодить не могут* (Рим. 8, 8).

Рассмотренные нами положения православной христианской антропологии приводят к следующим выводам:

1. Человек настолько человек, насколько он соответствует идеальному образу человека — своему Первообразу Христу. Чем более подобен человек Христу, тем он более человек.

2. Нынешнее состояние человека — пребывание в «кожаных ризах» — неестественно для него. Человек способен не только к биологической жизни. Поэтому если сам человек сводит свое бытие только к жизни в «кожаных ризах», даже

---

<sup>12</sup> Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении // Избранные творения. М., 2007. С. 256.

<sup>13</sup> Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 59–60.

<sup>14</sup> Неллас П. Указ. соч. С. 78.

всячески усвершенствуя их, он рискует вследствие этого потерять свою человечность, отдаляясь от Первообраза.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится: «...обольщение достижениями цивилизации удаляет людей от Творца, ведет к мнимому торжеству рассудка, стремящегося обустроить земную жизнь без Бога. Реализация подобных устремлений в истории человечества всегда заканчивалась трагически» (п. VI.3)<sup>15</sup>.

Каждый человек сегодня должен понимать возможные последствия технологического вмешательства в природу человека и не относиться к этому безразлично. Французский писатель и политик Шарль Монталамбер как-то сказал: «Если вы не займетесь политикой, то политика займется вами»<sup>16</sup>. Вероятно, настало время, когда его можно перефразировать: «Если вы не займетесь антропологией, то антропология займется вами».

---

<sup>15</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. С. 88.

<sup>16</sup> Граф Шарль Форб де Монталамбер [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%BE%D0%BD%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B1%D0%B5%D1%80,\\_%D0%A8%D0%B0%D1%80%D0%BB%D1%8C\\_%D0%B4%D0%B5](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%BE%D0%BD%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B1%D0%B5%D1%80,_%D0%A8%D0%B0%D1%80%D0%BB%D1%8C_%D0%B4%D0%B5) (дата обращения: 19.09.2015).

**Диакон Георгий ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ,  
студент IV курса СПДС,  
иеромонах ГЕРМАН (Лытус),  
преподаватель СПДС**

## **ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ БИОЭТИКИ**

В данной работе предлагается рассмотреть самые актуальные на сегодняшний момент проблемы биомедицинской этики с точки зрения Православной Церкви. Все эти проблемы — эвтаназия, фетальная терапия, генная инженерия, постнатальный аборт — возникли сравнительно недавно и в настоящее время сделали значительный шаг в своем развитии за счет появления новых медицинских технологий. Актуальность темы обусловлена, с одной стороны, изменениями в медицинской практике, произошедшими благодаря научно-техническому прогрессу и нашедшими свое выражение в успехах генной инженерии, биотехнологии, поддержании жизни пациента, а с другой — необходимостью их оценки с точки зрения православного мировоззрения.

### **Постродовой аборт**

В Великобритании, в одной из самых развитых и экономически стабильных стран мира, где, как считают многие, полностью соблюдаются права человека и другие свободы, медики высказываются за применение эвтаназии для младенцев с серьезной патологией. Авторы статьи Альберто Джубилини и Франческа Минерва «Постнатальный аборт. Зачем ребенку жить?»<sup>1</sup> аргументируют возможность

---

<sup>1</sup> *Джубилини А., Минерва Ф.* Постнатальный аборт. Зачем ребенку жить? // Новая этика. 2011. № 10 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://eot.su/node/16210> (дата обращения: 1.03.2015). Загл. с экрана.

убийства новорожденных, приравнивая это к абортам, даже если это не связано со здоровьем плода. Они пытаются доказать, что как плод, так и новорожденный не имеют статуса сформировавшейся личности, а способность их стать таковой впоследствии не будет иметь никакого морального значения<sup>2</sup>.

Ученые считают эвтаназию для младенцев с серьезной патологией, к которой они относят даже гемофилию, лучшим выходом для самих детей и их родителей. Авторы этой статьи, в конце концов, утверждают необходимость разработки положения, когда смерть будет для таких детей лучшим вариантом.

В Нидерландах пошли еще дальше: согласно протоколу Гронигена от 2000 года, допускается прерывать жизнь младенцев, прогноз лечения и жизнедеятельности которых неутешителен<sup>3</sup>.

Видимо, все же, чтобы не шокировать не настолько просвещенных читателей, авторы вместо термина «инфантицид» — убийство детей и вводят термин «постнатальный аборт». Но, называя вещи своими именами, убийство вполне здоровых новорожденных, по мнению авторов статьи, возможно и оправданно, если впоследствии их воспитание может стать тяжелым бременем для родителей. Ведь новорожденный еще не личность! И вред от его гибели несопоставим с вредом от его жизни для уже существующих личностей — родителей<sup>4</sup>.

В ответ на возражение о возможности усыновления в статье приводится следующий аргумент: а вдруг его биологическая мать вспомнит о нем и будет страдать. Поэтому, оказывается, куда как проще убить такого новорожденного младенца<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> См.: Джубилини А., Минерва Ф. Указ. соч.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> См.: Там же.

<sup>5</sup> См.: Там же.



Точно таких же выводов придерживается австралийский философ Питер Сингер. Он считает возможным умерщвлять новорожденных младенцев до месяца жизни. Философ обосновывает это тем, что младенец лишен рациональности, автономности и самосознания, то есть лишен черт личности. Также он выдвигает аргумент, который предлагался сторонниками абортов: младенца нельзя считать живым существом в утробе, поскольку он не может жить самостоятельно. А так как только что рожденный мало чем отличается от находящегося в утробе матери, то младенца смело можно убивать. Сингер выдвигает идею умерщвления не обязательно тяжелобольных. В своей книге 1991 года «*A Companion to Ethics*»<sup>6</sup> он рассматривает такой пример: если у родителей есть ген гемофилии, то ребенок с определенной вероятностью рождается больным гемофилией. Это болезнь несвертываемости крови. Но в наше время с этой болезнью можно бороться, и достаточно успешно. Однако Сингер говорит, что качество жизни при прочих равных у человека с гемофилией хуже, чем у человека без нее. Если в семье родился ребенок с гемофилией и на него родители тратят деньги и время, то сумма человеческого счастья будет одна. А если же они умертвят этого больного ребенка и родят другого (здорового) и вложатся в него, то сумма человеческого счастья будет несколько выше<sup>7</sup>.

Поэтому с этой точки зрения будет целесообразным умертвить больного ребенка. К таким чудовищным выводам автор приходит из некоего подсчета материального уровня человеческого счастья, понимаемого сугубо эгоистически. При всем при этом Сингер считает, что можно убивать человеческих младенцев, но не свиней. При таком этическом подходе право на жизнь определяется тем, насколько

---

<sup>6</sup> См. также: Атеизм и гуманизм. Питер Сингер, Ричард Докинз [Видеозапись]: сайт. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=T69WhQI0pKU> (дата обращения: 25.10.2015). Загл. с экрана.

<sup>7</sup> См.: Там же.

существо интеллектуально развито. С точки зрения Сингера, свинья более высокоорганизованное существо, чем младенец, а значит, она имеет больше прав на жизнь. Далее он продолжает свои выводы: если человек страдает душевным расстройством и у него глубоко повреждены интеллектуальные способности, то его жизнь может быть менее ценна, чем жизнь свиньи, потому что у свиньи может быть больше интеллекта, чем у этого человека<sup>8</sup>. После таких «аргументов» даже для стороннего наблюдателя очевидна бесчеловечность и жестокость подобных взглядов.

Сейчас в западноевропейских странах поднимается вопрос о так называемом геронтологическом аборте, то есть убийстве пожилых людей, родителей, родственников, уход за которыми становится в тягость близким<sup>9</sup>.

Вместе с тем экономисты развитых стран считают главными факторами затухания экономики снижение фертильности и демографическое старение; по мнению журнала *The Wall Street Journal*, аборты разрушают мир: чем меньше людей, тем хуже для экономики.

Только Русская Православная Церковь всегда последовательно выступала за то, что жизнь любого человека — это Божие достояние: *Вот наследие от Господа: дети; награда от Него — плод чрева* (Пс. 126, 3).

Официальной позицией Церкви по этому вопросу является речь Святейшего Патриарха Кирилла, которую он произнес в Государственной думе на первой сессии в октябре 2015 года. В своей речи он обратил внимание на то, что аборты в нашей стране — это угроза национальной безопасности: через 20–30 лет вследствие абортов страна может потерять

---

<sup>8</sup> См.: Атеизм и гуманизм. Питер Сингер, Ричард Докинз [Видеозапись]; сайт. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=T69WhQI0pKU> (дата обращения: 25.10.2015). Загл. с экрана.

<sup>9</sup> См.: *Борисов Б.* Антиаборт, или «Убьем всех старушек!» [Электронный ресурс]; сайт. URL: <http://www.rus-obr.ru/discuss/5580> (дата обращения: 12.02.14). Загл. с экрана.

до 10 млн. человек; учитывая огромные размеры страны, это может привести к коллапсу. Необходимы совместные усилия Церкви, общественных организаций и государства для решения этой проблемы и для противостояния влияниям идей «новых гуманистов»<sup>10</sup>.

### **Фетальная терапия**

Еще одна проблема, которой занимается биомедицинская этика, называется фетальной терапией. Представляет она собой чудовищную манипуляцию с человеческим эмбрионом. В основе данной терапии лежит использование материалов абортированных младенцев, жизнь которых прерывается врачами на разных сроках беременности, на 15–22 неделе. Из абортированных младенцев получают клетки, которые используются в дальнейшем в целях омоложения или в производстве косметики<sup>11</sup>.

Церковно-общественным советом по биомедицинской этике при Московской Патриархии данная процедура по праву была названа «разновидностью людоедства»<sup>12</sup>. В России данная терапия получила свое распространение в 90-х годах прошлого столетия благодаря академику Российской академии медицинских наук профессору Г.Т. Сухих. Академик характеризует эту чудовищную терапию как основное средство для борьбы с болезнями (*Сухих Г.Т. Клеточная и тканевая трансплантология. М., 2001*). По его словам, для фетальной терапии необходимо использовать

---

<sup>10</sup> См.: Выступление Патриарха Кирилла в Госдуме [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://echo.msk.ru/blog/echomsk/1478812-echo> (дата обращения: 12.02.16). Загл. с экрана.

<sup>11</sup> См.: *Массино Ю.* Людоедство в качестве «медицинской услуги» [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://ruskline.ru/analitika/2011/08/25/lyudoedstvo\\_v\\_kachestve\\_medicinskoj\\_uslug](http://ruskline.ru/analitika/2011/08/25/lyudoedstvo_v_kachestve_medicinskoj_uslug) (дата обращения: 25.02.2015). Загл. с экрана.

<sup>12</sup> Цит. по: *Силуянова И.В.* Антропология болезни. М., 2007. С. 298–299.

стволовые клетки, которые получают из тканей эмбрионов при абортах. Потом из эмбриона выделяют необходимые для медицинских целей материалы. В 2000 году академик получает патент на свою бесчеловечную технологию. Сам ученый называет эту терапию «способом приготовления клеточного трансплантата фетальных тканей». Согласно данному патенту, этот метод приготовления лечебных средств из убитых детей заключается в следующем.

«Для приготовления трансплантата необходимы abortивные плоды 17–21 недели внутриутробного развития весом 150–450 г... Плод тщательно обрабатывают раствором детергента и отмывают дистиллированной водой... Затем забирают следующие органы: сердце, легкие, печень, селезенку, спинной мозг, щитовидную железу, глаза. Кроме того... снимается кожа с живота и спины... Органы измельчают...»<sup>13</sup>. После использования клеток эмбрионов академик обещает «оптимизацию веса, омоложение внешнего вида, повышение либидо и потенции, замедление старения, восстановление умственных способностей, повышение процесса осмысления». По его словам, данная терапия — это «последнее достижение биологии и медицины», «живое дополнение к обычной терапии»<sup>14</sup>.

Но вопреки такой рекламной агитации в пользу данной терапии, подобное лечение далеко не так уж безопасно, и не только для души, но и тела. Препараты, полученные из abortивных детей, несут опасность заражения инфекциями и вирусами. Сам академик Сухих в «Пояснительной записке» на имя замминистра здравоохранения Н. Ваганова также признается, что «точных данных о механизме терапии фетальными тканями человека не существует»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Цит. по: *Массино Ю.* Указ. соч.

<sup>14</sup> Цит. по: Там же.

<sup>15</sup> Цит. по: *Колосовская С.Ф.* И снова — фетальная терапия [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://babystar007.narod.ru/fetaterapia.htm> (дата обращения: 25.02.2015). Загл. с экрана.

Русская Православная Церковь свое отношение к этой терапии выразила в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: «...осуждая аборт как смертный грех, Церковь не может найти ему оправдания и в том случае, если от уничтожения зачатой человеческой жизни некто, возможно, будет получать пользу для здоровья. Неизбежно способствуя еще более широкому распространению и коммерциализации абортов, такая практика (даже если ее эффективность, в настоящее время гипотетическая, была бы научно доказана) являет пример вопиющей безнравственности и носит преступный характер» (XII.7)<sup>16</sup>.

Со стороны нашего государства тоже были сделаны попытки остановить распространение фетальной терапии. Против данной терапии в 2010 году был подготовлен законопроект Минздравсоцразвития РФ, который регламентировал использование стволовых клеток в исследованиях, связанных с разработкой методов клеточной терапии. Данный законопроект должен был запретить использование клеток из эмбрионов. Но тогда этот проект не был принят.

В 2008 году Европейское патентное бюро наложило запрет на патентование технологических разработок, основанных на выделении человеческих эмбриональных стволовых клеток, так как «подобные технологии... наверняка вызовут в обществе стойкий протест и обвинения в нарушении базовых принципов морали»<sup>17</sup>.

Тем не менее данный запрет не смог побороть широкое распространение клеточной терапии на Западе. Сейчас во многих крупных странах Европы, а точнее, в Германии, Швеции, Великобритании созданы Банки стволовых клеток и фетальных тканей. Распространена эта терапия не только

---

<sup>16</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 70.

<sup>17</sup> Европа ввела запрет на патентование работ со стволовыми клетками [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.rosbalt.ru/main/2008/12/02/546946.html> (дата обращения: 5.02.2015). Загл. с экрана.

в Европе, но и в США и Канаде, где насчитывается более одной тысячи таких банков.

Другие страны, например Испания, подходят к данному вопросу несколько иначе. В испанском законодательстве записано: «Прерывание беременности никогда не должно иметь своей целью донорство и последующее использование эмбриона или плода или их биологической структуры»<sup>18</sup>.

Запрещающие меры на уровне государства были сделаны и у нас в России. 28 июня 2016 года Президент РФ Владимир Путин подписал закон «О биомедицинских клеточных продуктах», который, в частности, запрещает создание эмбриона человека в целях производства биоматериала.

«Этим законом вводится запрет на создание эмбриона человека в целях производства биомедицинского клеточного продукта, а также на использование для разработки, производства и применения биомедицинских клеточных продуктов биоматериала, полученного путем прерывания процесса развития эмбриона или плода человека или нарушения такого процесса. Данный закон вступает в силу с 1 января 2017 года, за исключением отдельных положений, для которых установлен иной срок вступления их в силу»<sup>19</sup>.

Как мы можем заметить, законодательство некоторых стран полностью запрещает исследования на эмбрионах. Эти законы обычно основаны на вполне христианской предпосылке, что эмбрион имеет такой же моральный статус, как и человеческая личность. Эмбрионы по такому законодательству рассматриваются так, как если бы они обладали такими же правами и пользовались такой же защитой, как и живорожденные дети.

<sup>18</sup> Цит. по: Европа ввела запрет на патентование работ со стволовыми клетками [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.rosbalt.ru/main/2008/12/02/546946.html> (дата обращения: 5.02.2015). Загл. с экрана.

<sup>19</sup> В России запретили создавать эмбрион человека в целях производства биомедицинского клеточного продукта [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://interfax-religion.ru/?act=news&div=63556> (дата обращения: 28.06.2016). Загл. с экрана.

Как видно из вышеизложенного материала, фетальная терапия очень бурно распространяется по всему миру. И к сожалению, очень мало тех структур, которые могли бы как-то приостановить или запретить данный процесс. Помимо проблем со здоровьем, фетальная терапия приносит и большой вред душе человека. Она сама по себе вполне может приравниваться к жертвоприношениям детей наподобие того, как это было в язычестве. Такие практики, когда годовалых младенцев приносили на жертвенный алтарь для своих утилитарных целей, известны еще со времен Ветхого Завета, когда многие древние народы проливали кровь невинных младенцев ради умиловствления своих божков (см.: Иер. **32**, 35; 3 Цар. **3**, 17). Только в современном постхристианском обществе место языческих идолов занимает культ красоты, материального благополучия и телесного здоровья.

По мнению Церковно-общественного совета по биомедицинской этике, использование тканей эмбрионов в опытных целях для получения каких-либо биологических материалов с целью их дальнейшего применения в фармакологии необходимо считать каннибализмом<sup>20</sup>.

### **Эвтаназия**

Прежде чем перейти к рассмотрению следующей проблемы биоэтики — эвтаназии, необходимо разобраться в сущности этого слова. Буквально с греческого языка слово «эвтаназия» переводится как «хорошая или легкая смерть». В большинстве случаев под эвтаназией понимают исполнение желания неизлечимо больного человека о том, чтобы его поскорее умертвили с помощью каких-либо действий и препаратов. Первым стал использовать данный термин европейский философ Фрэнсис Бэкон в значении легкой смерти<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> См.: *Силуянова И.* Этика врачевания. Современная медицина и Православие. М., 2001. С. 122-123.

<sup>21</sup> См.: *Зыбкая грань или опасная сделка? (Этические проблемы в медицине).* М., 2007. С. 378.

Эвтаназия бывает двух видов: первый — пассивная эвтаназия. Ее суть сводится к следующему: лечащий врач намеренно прекращает поддерживающую терапию пациента, вследствие чего собственно и наступает смерть. Второй вид — это активная эвтаназия. Здесь мы имеем дело с действиями врача, который вводит тяжелобольному пациенту лекарства или проводит какие-либо иные действия, ведущие к быстрой смерти. Сюда же можно отнести и самоубийство только с медицинской помощью<sup>22</sup>.

Первой страной, разрешившей эвтаназию на законодательном уровне, стало государство Нидерланды в 1984 году. В 2002 она уже была разрешена и в Бельгии. Здесь же можно приобрести специальные «наборы убийства». Они продаются во всех аптеках, где есть соответствующее разрешение. До недавнего времени умереть быстро и безболезненно мог получить право каждый житель страны, достигший 18 лет, а в 2014 году парламент Бельгии разрешил и детскую эвтаназию. В данной поправке, в которой на государственном уровне закрепили эвтаназию для детей всех возрастов, относительно эвтаназии ребенка говорится, что она может быть осуществлена только при соблюдении определенных условий. Это невыносимые страдания ребенка, которые не могут утолить современные средства медицины, его добровольное согласие, разрешение его родителей, врачей и психиатров. Закон был принят, несмотря на то что в парламент было отправлено письмо, подписанное 170 бельгийскими врачами, которые едины во мнении: в таком законе медицина пока не нуждается, так как современные технологии способны облегчить страдания. Не помогло и то, что закон не поддержал и ряд религиозных конфессий. Как ни странно, но такой закон, по проведенным опросам, одобряет 75% граждан страны.

Благодаря соответствующей работе СМИ и отсутствию у большинства населения христианского мировоззрения

---

<sup>22</sup> См.: Зыбкая грань или опасная сделка? С. 380.



и у нас в России положение не лучше. Согласно электронному опросу, из 50 тысяч проголосовавших целых 65% высказались за эвтаназию. Если верить данным Федеральной комиссии по мониторингу и оценке эвтаназии в Бельгии, в 2011 году в этой стране ушли из жизни 1133, а в 2012 году 1432 человека, что на 25% больше. В Нидерландах, когда в 2002 году закон вступил в силу, детская эвтаназия была применена в отношении 5 подростков. Всего же, по данным комиссии по эвтаназии, в 2011 году от нее умерло 3695 человек. А год спустя 4188, что на 13% больше<sup>23</sup>.

Тем не менее, по данным социологических исследований, которые проводились в западных странах, против эвтаназии выступают именно те, для кого и хотят ее ввести, — сами тяжелобольные граждане и инвалиды. Они боятся, что будут первыми, кого коснется этот «закон смерти»<sup>24</sup>.

Ну а тем, кто по собственной воле захочет принять «легкую смерть», бельгийские врачи будут предлагать стать донорами органов. «Если больной считается мертвым на основании физиологического или неврологического критерия, лечащий врач имеет право легально извлечь его органы для трансплантации. В безнравственной утилитарной атмосфере, которая сейчас царит в Бельгии, это означает, что врачи могут смотреть на всех “страдающих” пациентов как на потенциальных поставщиков органов»<sup>25</sup>.

Совсем недавно правительство Канады анонсировало новый законопроект о самоубийстве с врачебной помощью,

---

<sup>23</sup> См.: *Бархатова Н.* В Бельгии разрешили эвтаназию детей [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://news.mail.ru/politics/16962328/?alredyvote=1#articlepoll> (дата обращения: 12.02.14).

<sup>24</sup> См.: Зыбкая грань или опасная сделка? С. 393.

<sup>25</sup> *Лашкевич Л.* Бельгийские врачи будут предлагать просящим об эвтаназии стать донорами органов [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pro-life.by/bioetika/belgijskie-vrachi-budut-predlagat-prosyashhih-ob-evtanazii-stat-donorami-organov> (дата обращения: 23.04.16). Загл. с экрана.

появившийся спустя больше года после того, как Верховный суд отклонил запрет эвтаназии, признав, что он незаконно лишает людей права умереть с достоинством. В ряде других стран врачам уже разрешено помогать пациентам уйти из жизни, в том числе в Албании, Германии, Колумбии, Швейцарии, Японии и в пяти штатах США<sup>26</sup>.

В России эвтаназия запрещена законодательно, но это не мешает ее пропагандировать депутатам и Совету Федерации, которые уже подготовили законопроект о разрешении в РФ эвтаназии. Эти действия правительства общественность не одобрила. Русская Православная Церковь однозначно считает эвтаназию тяжелым грехом. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II назвал пропаганду эвтаназии сатанизмом. Эвтаназия — это высшая степень отпадения от Творца и есть не что иное, как сознательное и пагубное изменение своей жизни. Орудием для этого делают самих врачей, которые по долгу своей службы должны сохранять жизнь пациентов, а не убивать их, даже если они сами просят об этом<sup>27</sup>.

Православная точка зрения относительно этого вопроса выражена в «Основах социальной концепции», где говорится, что предсмертные физические страдания не всегда эффективно устраняются применением обезболивающих средств, поэтому Церковь в таких случаях обращает к Богу молитву о долгострадающем (Требник). «Согласно Священному Писанию: Один Господь является Владыкой жизни и смерти (1 Цар. 2, 6). Церковь, оставаясь верной соблюдению заповеди Божией “не убивай” (Исх. 20, 13), не может признать нравственно приемлемыми попытки легализации эвтаназии, то есть наме-

<sup>26</sup> См.: Канада анонсировала новый законопроект об эвтаназии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.golos-ameriki.ru/content/cn-canada-assisted-suicide/3286036.html> (дата обращения: 13.05.2016). Загл. с экрана.

<sup>27</sup> См.: Зыбкая грань или опасная сделка? С. 379.

ренного умерщвления безнадежно больных (в том числе по их желанию). Просьба больного об ускорении смерти подчас обусловлена состоянием депрессии, лишаящим его возможности правильно оценивать свое положение. Признание законности эвтаназии привело бы к умалению достоинства и извращению профессионального долга врача, призванного к сохранению, а не к пресечению жизни» (п. XII.8)<sup>28</sup>.

Сейчас многие люди по всему миру считают эвтаназию милосердным поступком, который ставится ими выше всех законов Творца. Но ведь только Бог — единый хранитель и распределитель сроков земной жизни<sup>29</sup>. И если сегодня люди узаконят эвтаназию для неизлечимо больных, то дальше такое милосердие выйдет за рамки разума и человечество придет к однозначному выводу, что нужно убивать людей за неделю, за две или даже за 10 лет до их предполагаемой смерти. Другое дело, когда врач отказывается искусственно поддерживать жизнь умирающего пациента — здесь мы уже будем иметь дело с проявлением сострадания и человеколюбия. Врач имеет абсолютное право не продлевать страдания безнадежно больного человека искусственными препаратами. Однако врач не должен потакать людям, которые хотят уйти из жизни, потому что «эвтаназии как одной из разновидностей телесного самоубийства предшествует самоубийство духовное»<sup>30</sup>.

Страдания и физическая боль могут содействовать и духовному преображению человека. Человек с помощью

---

<sup>28</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 129.

<sup>29</sup> См.: *Иоанн (Шаховской), архиеп.* О тайне человеческой жизни. М., 1999. С. 106.

<sup>30</sup> *Сергий (Филимонов), прот.* Несколько слов об эвтаназии (духовные механизмы медицинского самоубийства) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.opvspb.ru/library/articles/125/> (дата обращения: 16.02.2014).

страданий понимает свое недостойнство, свою греховность и нравственную немощь. Все святые отцы сходятся во мнении, что мученический венец, в том числе и страдания, попускаются Творцом, чтобы человек очистился от своих грехов и обратился к Богу. Преподобный Марк Подвижник так говорит об этом: «В невольных скорбях сокрыта милость Божия, которая влечет переносящего оные к покаянию и избавляет от вечной муки»<sup>31</sup>. И самое важное: страдания есть не что иное, как подражание жертвенному подвигу Распятого и Воскресшего Христа. Это возможность взять свой крест и последовать за Господом своими мучениями и смертью<sup>32</sup>. По отношению к тяжелобольным у врача есть прямая обязанность: максимально облегчить страдания и утешить больного<sup>33</sup>. «Врач не призван прерывать жизнь, он призван делать жизнь выносимой»<sup>34</sup>. Когда врач дает неизлечимо больному яд, чтобы он сам лишил себя жизни, он тем самым совершает двойной грех: грех убийства и грех поущения самоубийства, за который он тоже будет держать ответ.

Как отмечается в «Основах социальной концепции», эвтаназия фактически является формой убийства или самоубийства, в зависимости от того, кто принимает в ней участие: врач или пациент. В последнем случае к совершающему эвтаназию должны быть применимы канонические правила, по которым сознательное самоубийство и оказание помощи в его совершении оцениваются как тяжкий, смертный грех. «Умышленный самоубийца, который “соделал сие от обиды человеческой или по иному какому случаю от малодушия”, не удостоивается христианского погребения и литургического поминовения (Тимофея Алекс. прав. 14)... Вместе

<sup>31</sup> Марк Подвижник, *прп.* *Советы ума своей душе*. М., 2005. С. 65.

<sup>32</sup> См.: *Иоанн (Брек)*, *протопресв.* *Священный дар жизни*. М., С. 301-302.

<sup>33</sup> См.: *Иоанн (Шаховской)*, *архиеп.* *Указ. соч.* С. 6–9.

<sup>34</sup> *Антоний (Сурожский)*, *митр.* *О современной медицинской этике*. СПб., 2009. С. 19.

с тем необходимо помнить, что вину самоубийцы нередко разделяют окружающие его люди, оказавшиеся неспособными к действительному состраданию и проявлению милосердия» (XII.8)<sup>35</sup>.

### **Генная инженерия**

Еще одна проблема биомедицинской этики, которая является на сегодня особенно актуальной,— это генная инженерия. Сразу следует определиться с самим понятием. Генная инженерия не является собственно наукой. Она представляет собой совокупность методов получения рекомбинантных РНК и ДНК, а также технологий по выделению генов из организма, осуществлению манипуляций с генами и введению их в другие организмы<sup>36</sup>. Генная инженерия появляется во второй половине XX века. Над расшифровкой генетического кода работало много исследователей по всему миру, и наконец в 1953 году Дж. Уотсон и Ф. Крик создали двуспиральную модель ДНК, чуть позже, в 60-е годы, были выяснены свойства генетического кода, а в 1972 году П. Бергу, С. Коэну и Х. Бойеру удалось создать первую рекомбинантную ДНК, которая содержала фрагменты ДНК вируса SV40. Эту дату по праву можно считать датой рождения генной инженерии. Человек во второй половине XX столетия научился выделять ген из организма и синтезировать его в лабораторных условиях; освоил технологии видоизменения гена для придания ему нужной структуры; нашел способы введения в ядро клетки преобразованного гена и присоединения его к существующим генетическим образованиям<sup>37</sup>.

На сегодняшний день генная инженерия добилась значительных успехов в области сельского хозяйства

---

<sup>35</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 130.

<sup>36</sup> См.: Уотсон Дж. Молекулярная биология гена. М., 1978. С. 32–35.

<sup>37</sup> См.: Там же. С. 40.

и животноводства. С 80-х годов XX века такими манипуляциями с генами было получено огромное количество генно-модифицированных сортов зерновых культур. Такие культуры более устойчивы к паразитам и климатическим условиям. С помощью генетики было получено множество генно-модифицированных сортов овощей — картофеля, риса, свеклы, — которых раньше не существовало. Для генно-модифицированных растений не приходится использовать вредоносные пестициды, ведь в клетку растения внедряют молекулу ДНК определенного вируса, и он убивает любого вредителя.

Генетические разработки коснулись и животноводства. Сейчас используют методы по изменению генотипов животных, чтобы синтезировать различные лекарственные препараты: инсулин, гормоны, интерферон, аминокислоты. Также успешно ведутся разработки и в области клонирования животных. Примером такого процесса может служить овечка Долли, клонированная (правда, с 277-й попытки) из клетки другого взрослого существа. Ее рождение датируется 1996 годом, прожила она шесть с половиной лет и умерла в 2003 году.

В лабораторных условиях проведена значительная работа по конструированию трансгенных микробов с самыми разнообразными свойствами<sup>38</sup>.

Но если у генной инженерии и есть какие-то плюсы, то по сравнению с ее недостатками их невероятно мало. Поскольку если генетически модифицированные микроорганизмы, а также растения и животные с измененным генетическим кодом будут выпущены в биосферу, это приведет к ряду необратимых последствий, о которых наука пока

---

<sup>38</sup> См.: *Иванов В.* Генная инженерия и проблемы биоэтики // Образовательный портал «Магref» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://magref.ru/gennaaya-inzheneriya-i-problemyi-bioetiki/> (дата обращения: 13.01.2015). Загл. с экрана.

может говорить только предположительно. Естественно, это будет и отсутствие естественной защиты от них, и вредность для других организмов, и прямое разрушение экосистемы. Уже сейчас можно говорить о неизбежном переносе генов и трансгенных организмов в «обыкновенные», что может поменять генетическую программу животных и человека.

Как мы знаем, генетический код — это целая «библиотека» с множеством инструкций, с помощью которых организмы растут, выживают, размножаются. А генная инженерия вмешивается в этот естественный, заложенный Богом процесс, произвольно переставляя гены то к одному организму, то к другому, создавая тем самым невиданные до этого организмы со способностями, которые им не присущи.

Конечно, в данном вопросе нельзя обойти вниманием и возможность клонирования человека. Раз ученым удалось клонировать животных, значит следующий этап, по которому пойдет наука, — это клонирование людей. Именно здесь перед учеными встает морально-этическая проблема. Ведь человек не какая-нибудь подопытная мышь или кролик. Человек принципиально отличается от животного, не только умением говорить, творчески мыслить; самое главное, у человека есть душа, человек наделен образом и подобием Божиим. И поэтому любые манипуляции с человеческим геномом нравственно неприемлемы не только с религиозной точки зрения, но и с точки зрения государства. Например, после того, как была клонирована овца Долли, британское правительство запретило репродуктивное клонирование, опираясь на аргументацию о риске изменения генетической человеческой структуры, в результате чего человек может потерять свою сущность<sup>39</sup>.

Данная технология затронула и религиозную этику. Генетические манипуляции противоречат христианскому

---

<sup>39</sup> См.: *Вековщина С.В.* Биоэтика: начала и основания. Киев, 2002. С. 32–33.

взгляду на жизнь как на дар Божий, ею нельзя играть и использовать в своих утилитарных целях. Всемирный Совет Церквей (ВСЦ) в 2003 году призвал «запретить генетические исследования в целях выбора пола ребенка или в других вариантах произвольной социальной инженерии»<sup>40</sup>.

Также в апреле прошлого года международная группа ученых призвала китайских коллег прекратить эксперименты с генетическим изменением эмбрионов из-за неожиданно большого количества нежелательных мутаций, которые возникли в процессе исследования. Но несмотря на данные призывы, 1 февраля 2016 года управление по оплодотворению и эмбриологии человека Великобритании разрешило ученым из лондонского Института Фрэнсиса Крика генетически модифицировать человеческие эмбрионы<sup>41</sup>.

А уже в июне 2016 года с целью выращивания органов ученые начали работу над созданием гибридов людей-свиней. Ученые в Калифорнийском университете в Дейвисе пытаются использовать свиней как «биологические инкубаторы», чтобы выращивать человеческие органы, передается в сообщении. «Вальтер Лоу, профессор из университета Миннесоты, сказал, что ученые надеются создать метод выращивания различных органов для трансплантации, включая поджелудочные железы, сердца, печени, почки, легкие и роговицы глаз»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Цит. по: *Барбур И.* Этика в век технологий. М., 2001. С. 59-60.

<sup>41</sup> См.: В Британии разрешили генную модификацию человеческих эмбрионов [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://russkievesti.ru/novosti/nauka/v-britanii-razreshili-gennuyu-modifikaciyu-chelovecheskix-embriionov.html> (дата обращения:10.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>42</sup> С целью выращивания органов ученые создают гибриды людей-свиней // Информационно-аналитический портал Pro-Life.by [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pro-life.by/bioetika/s-tselyu-vyrashhivaniya-organov-uchenye-sozdayut-gibridy-lyudej-svinej-kotorye-mogli-by-razvitsya-v-monstrov/> (дата обращения:10.06.2016). Загл. с экрана.



«Главную озабоченность вызвало то, что человеческие клетки могут слиться с развивающимся мозгом свиньи и каким-либо образом сделать его более человеческим. Самое ужасное это то, что человеко-свиньи химерные эмбрионы могут вырасти в кого-то, похожего на нас»<sup>43</sup>.

Из всего сказанного можно сделать несколько выводов: научное «любопытство» любой ценой крайне опасно, оно трудно совместимо не только с православной, но и со светской этикой. Следует контролировать научные знания и интересы, а этический контроль над биотехнологией должен быть открытым и междисциплинарным.

«Тело, и прежде всего его генетическая программа, его генетический код, в самой сущности своей едино с духом и образует с ним экзистенциальное и сущностное единство личности. Это означает, что всякое вмешательство в телесную природу человека, а тем самым и в его генетический код является вмешательством в целостность человеческой личности и может быть оправдано только в том случае, если для него существует терапевтическое основание, ибо таковое вмешательство, как и всякое иное внедрение в личность, пусть даже и не очень ощутимое, является или проявлением господства одного человека над другим, или результатом произвола»<sup>44</sup>.

Необходимо помнить о том, что новые сконструированные организмы, например генетически модифицированные продукты, попавшие в нашу среду обитания, будут принципиально отличаться от тех вредных веществ, угрожающих человеку и природе, действие которых изучено и может быть ограничено. Новые будут намного опаснее.

Если же генетические методы лечения и диагностики болезней направлены на благо человека, то Церковь не запрещает генетическое вмешательство. Некоторую часть от суммарного числа болезней человека составляют наследственные

---

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> *Сгречча Э., Тамбоне В.* Биоэтика. М., 2001. С.151–164.

заболевания. Достижения в области генной инженерии могут быть направлены на лечение таких недугов многих людей. Но необходимо помнить, что болезни, связанные с геномом человека, чаще всего являются прямым следствием греховной жизни человека, в результате которой страдают его потомки. Церковь, зная, что греховная поврежденность природы человека побеждается лишь духовными усилиями, тем не менее, допускает такую врачебную деятельность, которая направлена на лечение наследственных болезней. Данная терапия может быть осуществлена только с добровольного «согласия пациента или его законных представителей и исключительно по врачебным показаниям» (XII.5)<sup>45</sup>.

Телом не исчерпывается реальность человека, но оно является существенным ее компонентом, и человеческому разуму надлежит позаботиться о сохранении человека в его целостности и полноте. Этим еще раз утверждается тварная природа человека и власть Божия над человеческой личностью.

### **Заключение**

Поскольку наука развивается сейчас невероятно быстрыми темпами, порождая все новые проблемы этического характера, то данная тема еще долго не потеряет свою актуальность.

Проблемы биомедицинской этики начинаются тогда, когда вследствие страданий и болезней человек в современном обществе не обращается к Богу, не несет со смирением свой крест страданий, а, движимый гордыней, при содействии падших духов начинает искать облегчение своим телесным недугам, не борясь с греховными страстями, в результате чего весь мир может прийти к нравственной катастрофе. Вот что говорит старец Паисий Святогорец по этому поводу: «Современные люди оступели от удобств, а избалованность,

---

<sup>45</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 137.

тепличные условия жизни стали причиной множества болезней». Сейчас технический прогресс, говорит старец Паисий, «опережает развитие человеческого ума, потому что его двигает вперед диавол»<sup>46</sup>. Православная Церковь пытается объяснить обществу опасность такого пути человеку, предупредить о негативных последствиях для души и тела некоторых современных медицинских технологий. Грандиозное развитие медицинских технологий породило нездоровую ситуацию, следствием которой стало отношение к человеку как к объекту экспериментов и манипулирования.

Задача священника состоит в том, чтобы донести до верующего, что оздоровление общества возможно только на пути покаяния, через духовно-нравственное совершенство, путь к которому указывает Церковь Христова. Наука никогда не сможет решить проблему болезней и неизбежности смерти, так как их причина не в низком уровне прогресса, а есть следствие грехопадения: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5, 12).

Поэтому для современного пастырского служения становится актуальным посещение больных с целью их утешения и духовной поддержки. Здесь будут уместны слова святого праведного Иоанна Кронштадтского, в которых виден смысл всего пастырского служения: «Священники Господни! сумеите утешением веры обратить ложе печали страдальца-христианина в ложе радости, сумеите сделать его из несчастнейшего, по его мнению, человека человеком счастливейшим в мире, уверьте его, что *в мале быв наказан, он будет великими благодетельствован* [Прем. 3, 5] по смерти: и вы будете друзьями человечества, ангелами-утешителями, органами Духа Утешителя»<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Алфавит духовный старца Паисия Святогорца. Избранные советы и наставления. М., 2009. С. 159.

<sup>47</sup> *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Моя жизнь во Христе. М., 2002. С. 11.

Священник Андрей СОЛОДКО,  
студент IV курса СПДС

## ОСОБЕННОСТИ ПАСТЫРСКОГО ОКОРМЛЕНИЯ И ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ ЛЮДЕЙ С НАРУШЕНИЕМ СЛУХА

*Но как призывать Того, в Кого не уверовали?  
как веровать в Того, о Ком не слышали?  
как слышать без проповедующего?*  
(Рим. 10, 14)

Данная статья посвящена проблеме пастырского окормления людей с нарушением слуха (глухих и слабослышащих) и рассматривает практическую сторону этого вопроса.

Глухие и слабослышащие являются особой категорией инвалидов, требующей использования определенных методов и способов проповеди и пастырского окормления. Многие инвалиды по слуху проживают на территории канонической ответственности Русской Православной Церкви, крещены и являются частью ее паствы. Количество глухих и слабослышащих людей в России точно не известно и определяется приблизительно, исходя из данных Всемирной организации здравоохранения, согласно которым «10% населения Земли имеют те или иные дефекты слуха, из них примерно 1,5–2% страдают тяжелыми нарушениями. Таким образом, примерно 13 млн. россиян имеют те или иные дефекты слуха, а около 300 тыс. считаются инвалидами»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Кузьмин В.В. О нарушении слуха [Электронный ресурс] // Сурдо-Центр. URL: <http://surdocentr.ru/publikatsii/o-narushenii-slukha/26-o-narushenii-slukha> (дата обращения: 06.05.2016). Загл. с экрана.

«Инвалидность — это термин, объединяющий различные нарушения, ограничения активности и возможного участия в жизни общества»<sup>2</sup>. Несмотря на высокие показатели инвалидности, мы редко видим инвалидов как в общественных местах, так и в храмах. Причина в том, что инвалидность является не просто проблемой со здоровьем, а сложным феноменом, отражающим взаимосвязь нарушений в работе организма человека с особенностями общества, в котором мы живем. «Для преодоления трудностей, с которыми сталкиваются инвалиды, необходимы мероприятия по устранению препятствий в окружающей среде и социальных барьеров»<sup>3</sup>.

Глухота внешне не видна, инвалида по слуху можно ошибочно воспринимать как более здорового и приспособленного к жизни в современном обществе, чем, например, слепого человека, но если слепые оторваны от предметов, то глухие оторваны от людей. Выдающийся отечественный психолог Лев Семенович Выготский высказывает убеждение, что «глухонемота человека оказывается неизмеримо большим несчастьем, чем слепота, потому что она изолирует его от общения с людьми»<sup>4</sup>.

Глухота, будучи по преимуществу социальным недостатком, является препятствием и для полноценной церковной жизни глухого человека, но это препятствие вполне преодолимо. Для интеграции людей с нарушением слуха в жизнь церковной общины мало организовать перевод богослужения на язык жестов, необходимо преодолеть социальный и языковой барьеры между ними и слышащими прихожанами. Этому способствует наличие на приходе, помимо священника, прихожан, которые изучают язык жестов

---

<sup>2</sup> Инвалидность [Электронный ресурс] // Всемирная организация здравоохранения. URL: <http://www.who.int/topics/disabilities/ru/> (дата обращения: 24.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Выготский Л.С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 5. Основы дефектологии / Под ред. Т.А. Власовой. М.: Педагогика, 1983. С. 77.

и принимают участие в мероприятиях и организации богослужения с сурдопереводом. Священник не всегда доступен как во время богослужения, так и во внебогослужебное время, а глухому человеку требуется, чтобы кто-то был рядом в незнакомой обстановке и мог что-то подсказать и морально поддержать. Важно объяснять слышащим прихожанам особенности глухих людей и проводить совместные внебогослужебные мероприятия, ведь глухие привыкли сторониться незнакомых им слышащих и часто относятся к ним с недоверием. Эту разобщенность необходимо преодолеть в рамках церковной евхаристической общины.

Глухие и слабослышащие люди являются особым миссионерским полем, требующим использования определенных методов и способов миссии. Для успешной проповеди инвалидам по слуху необходимо учитывать их психологические и физические особенности, их субкультуру, систему и принципы общения на жестовом языке, а проповедник должен руководствоваться в своей работе словами апостола Павла: *будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9, 19–22).

## **Психологические, физические и ментальные особенности глухого человека.**

### **Основные сведения о жестовом языке**

Люди с нарушением слуха разделяются по степени снижения слуха на глухих и слабослышащих. Глухота бывает врожденной и приобретенной. Приобретенная глухота мо-

жет быть ранней (возраст до 3 лет) и поздней (появившейся после формирования речи). Позднооглохшими называют людей, потерявших слух, но сохранивших устную речь. Сегодня существуют технические средства, помогающие частично восполнить потерю слуха. Одним из них является кохлеарная имплантация — «операция по восстановлению слуха предполагает установку в улитку внутреннего уха электронной системы, обеспечивающей электрическую стимуляцию слухового нерва и процесс звуковосприятия»<sup>5</sup>. «Подавляющее большинство людей с нарушенным слухом пользуется индивидуальным слуховым аппаратом — заушной (располагается за ушной раковиной) или внутриушным аппаратом (специально изготовленный индивидуальный вкладыш)»<sup>6</sup>.

От степени снижения слуха и средств его восполнения зависят и коммуникативные возможности людей со слуховой депривацией (лат. *deprivatio* — «потеря, лишение»). Основным языковым средством общения для большинства глухих людей является жестовый язык. В нашей стране «русский жестовый язык признается языком общения при наличии нарушений слуха и (или) речи, в том числе в сферах устного использования государственного языка Российской Федерации»<sup>7</sup>. Жестовый язык использует в процессе общения образы и символы, выражаемые через мимику, движение рук, пальцев и их положение в пространстве.

---

<sup>5</sup> Методы лечения нейросенсорной тугоухости [Электронный ресурс] // Наше здоровье. URL: <http://uhho.ru/neirosensornaya-tugouhoxost> (дата обращения: 24.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>6</sup> Денискина В.З., Мелитон (Присада), иером., Соловьева Т.А. [и др.]. Инвалид в храме: помощь людям с проблемами слуха и зрения. М.: Лепта Книга, 2015. С. 49.

<sup>7</sup> Федеральный закон от 30 декабря 2012 г. № 296-ФЗ «О внесении изменений в статьи 14 и 19 Федерального закона “О социальной защите инвалидов в Российской Федерации”» [Электронный ресурс] // Система «Гарант». URL: <http://base.garant.ru/70291470/#ixzz4408iWvTI> (дата обращения: 26.03.2016). Загл. с экрана.

Глухие люди также изучают и русский язык, многие умеют читать по губам при медленной, разборчивой речи и хорошей артикуляции, используют письменную речь, многие умеют говорить. Но русский язык глухие не используют в повседневной речи, их словарный запас беден, часто пишут с ошибками, а говорят неразборчиво. Чтобы понять глухого человека и быть понятным ему, необходимо учить язык жестов. Знание священнослужителем или мирянином-миссионером языка жестов является необходимым условием успешной миссии среди инвалидов по слуху<sup>8</sup>.

Система общения глухих и слабослышащих имеет сложную структуру и состоит из дактильной речи, разговорной жестовой речи и калькирующей жестовой речи.

Дактилология происходит от двух греческих слов: *daktylos* — «палец» и *logos* — «слово, речь». Дактилология — это ручная азбука, в которой буквы воспроизводятся пальцами рук, а дактилируемое слово сопровождается соответствующей артикуляцией (беззвучным проговариванием). Дактильная речь состоит из пальцевых знаков (дактилем), которые образуются с помощью движения кисти руки и сложением пальцев, каждая дактилема соответствует букве национального алфавита. Но дактилология — это лишь вспомогательное средство общения для передачи имен собственных и некоторых терминов, не имеющих аналогов в жестовом языке<sup>9</sup>.

Разговорной жестовой речью является общение с помощью средств жестового языка. Жестовый язык (ЖЯ) — это сложная форма общения с самобытной лингвистической системой, которая обладает своеобразной лексикой и грамматикой, отличающимися от словесного русского языка. Сами жесты разнообразны и сложны по структуре, каждый

<sup>8</sup> См.: Денискина В.З., Мелитон (Присада), иером., Соловьева Т.А. [и др.]. Указ. соч. С. 50.

<sup>9</sup> См.: Комарова А., Паленый В. Что вы хотели узнать о глухих. М.: ОООИ «Всероссийское общество глухих», 2015. С. 8.



из них является символом, выражающим определенное понятие, состоящее из одного или нескольких слов. Жест состоит из нескольких структурных элементов: форма рук, пространственное положение жеста, направление и скорость движения, выражение лица. Изменение хотя бы одного из элементов может изменить значение и смысл жеста. Разговорная жестовая речь является основным средством общения глухих.

Синхронный перевод словесной речи говорящего или дословный перевод текста обычно осуществляется с помощью калькирующей жестовой речи (КЖР). Жесты в КЖР выступают как эквиваленты слов, а порядок их следования соответствует расположению слов в обычном предложении, то есть КЖР не имеет собственной грамматики. Калькирующая жестовая речь является вторичной знаковой системой, и глухие осваивают ее по мере изучения русского языка.

Большинство глухих и слабослышащих владеет всеми рассмотренными видами речи — и разговорной жестовой, и калькирующей, и словесной речью, причем как письменной, так и устной.

Для успешной проповеди слова Божия инвалидам по слуху проповеднику необходимо овладеть всеми видами жестовой речи. Изучить жестовый язык не так легко, и степень владения им может быть разной, но сегодня существует множество доступных пособий и видеоуроков, в том числе в Интернете, которые позволяют изучать язык жестов в любое свободное время. «Только через общение с человеком на его родном языке можно установить с ним тесный контакт, показать, что его ждут, понимают и принимают, готовы помочь ему на пути к Богу»<sup>10</sup>.

При пастырском окормлении людей с нарушением слуха необходимо учитывать их психологические особенности.

---

<sup>10</sup> *Заварицкий Д.А.* 100 фраз на русском жестовом языке: разговорник для священнослужителей. М.: Лепта Книга, 2015. С. 3.

Нарушение слуха в раннем возрасте (первичный дефект) оказывает влияние на весь ход психического развития и может привести к возникновению ряда вторичных дефектов: недоразвитие речи, памяти, мышления и познавательной деятельности.

Для людей с нарушением слуха большое значение имеет зрительное восприятие. При считывании с губ словесной речи необходима полная концентрация внимания на лице говорящего человека, а при восприятии дактильной речи — на пальцах рук и артикуляции. Такое напряженное сосредоточенное внимание приводит к повышенной утомляемости и затрудняет быстрое переключение внимания на другой объект или тему.

Глухим людям трудно уловить логические связи между событиями и поступками людей. Возникают затруднения при логической переработке текста и построении умозаключений на основе сведений, сообщенных им с помощью речи, что ограничивает возможности восприятия незнакомой информации. Недостаточно просто осуществить перевод богослужения на язык жестов, необходима предшествующая катехизическая и духовно-просветительская работа, изучение богослужения и богослужебных текстов. В этой работе должно опираться на сохраненные функции познавательных способностей глухого человека. Использование в духовно-просветительской работе с глухими людьми жестового языка, наглядных пособий, учет при проведении занятий их психологических особенностей восприятия, памяти и мышления позволит преодолеть существующие препятствия для воцерковления и полноценной духовной жизни глухого человека<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> См.: Рекомендации по организации пастырской, диаконической и миссионерской работы с глухими и слабослышащими [Электронный ресурс] // Портал-миссия.пф. URL: <http://xn---7sbzamhkhkpf1p.xn--p1ai/index.php/item/rekomendatsii-po-organizatsii-pastyrskoj-diakonicheskoi-missionerskoj-raboty-s-glukhimi-i-slaboslyshashchimi> (дата обращения: 28.03.2016). Загл. с экрана.

Люди с нарушением слуха испытывают недостаток в общении, поэтому стараются путешествовать и посещать различные мероприятия в обществе людей с таким же нарушением, что тоже необходимо учитывать при организации внебогослужебных мероприятий.

Так как органы слуха и равновесия связаны между собой, у глухих людей иногда возникают нарушения в работе вестибулярного аппарата, что выражается в нарушении координации движений, в шаркающей походке, неуклюжести. Это важно помнить, например, при посещении глухими людьми колокольной или их участию в уборке храма и т. п.

Люди с нарушением слуха могут издавать непроизвольные звуки при приеме пищи, физическом усилии, волнении, так как им сложно контролировать свои голосовые реакции.

Учитывая особенности восприятия людей с нарушениями слуха, можно привести краткие правила общения с ними:

- для привлечения внимания собеседника можно назвать по имени; если он не реагирует, дотронуться до его руки или плеча, помахать рукой или постучать по столу;
- во время разговора необходимо смотреть прямо на собеседника и четко артикулировать, не стоит повышать голос;
- следует узнать у собеседника, каким образом ему удобнее общаться;
- переключаясь на другую тему, нужно предупредить об этом собеседника;
- говорить следует как можно проще и по существу, избегая крылатых выражений;
- для передачи смысла надо использовать мимику и жесты;
- номер, адрес, сложный термин необходимо передавать в письменном виде;

- если вас не поняли, перефразируйте предложение, не стесняйтесь переспросить, поняли ли вас;
- общаясь с помощью переводчика, необходимо обращаться к собеседнику, а не к переводчику<sup>12</sup>.

### **Организация богослужений с сурдопереводом, внебогослужебных встреч, бесед и другой миссионерской и просветительской работы с глухими**

Звучащее молитвенное слово является основой православного богослужения, но глухой человек не слышит его и не может полноценно участвовать в общей молитве. Задача сурдоперевода богослужения — не просто перевести содержание молитв, но ввести глухого человека в общее молитвенное делание, чтобы «единными усты и единым сердцем славить и воспевати Пречестное и Великолепое Имя»<sup>13</sup> Божие. Для этого необходимо создать должные условия: как внешние — удобное устройство храма, правильно подобранное и оборудованное место переводчика, качественный перевод богослужения и др., так и внутренние — подготовка самого глухого человека к осознанному молитвенному участию в богослужении.

Синодальным отделом по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви разработаны рекомендации по организации богослужений и внебогослужебной работы с инвалидами по слуху.

При выборе храма для общины глухих необходимо учитывать архитектурные особенности. Глухим прихожанам должен быть обеспечен хороший обзор богослужения; архитектурные элементы, такие как столбы и перегородки,

<sup>12</sup> См.: Денискина В.З., Мелитон (Присада), иером., Соловьева Т.А. [и др.]. Указ. соч. С. 54-55.

<sup>13</sup> Служебник. 6-е изд. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. С. 154.

не должны загораживать переводчика. При организации богослужений с сурдопереводом в Саратовской епархии было выбрано удачное архитектурное решение Архиерейского подворья — храма во имя святых равноапостольных Мефодия и Кирилла города Саратова: внутреннее пространство храма не имеет перегородок, а его алтарная часть хорошо просматривается с любой точки.

Большое значение имеет освещение в храме. Недостаток естественного освещения должно восполнить искусственным, так как для глухих зрительное восприятие является основным. Особое внимание необходимо обратить на освещенность места сурдопереводчика богослужения, глухим прихожанам должны быть видны его руки и артикуляция, а сам переводчик должен видеть вспомогательный текст. При проведении молебнов с сурдопереводом при Архиерейском подворье — храме во имя святых равноапостольных Мефодия и Кирилла города Саратова с этой целью даже в дневное время включаются паникадила.

Служащим священнослужителем перевод богослужения, как правило, осуществляется с амвона, при этом удобен вариант служения с открытыми Царскими вратами, на что необходимо взять благословение правящего архиерея. 7 марта 2016 года такое благословение Блаженнейшего Митрополита Онуфрия получили все священнослужители Украинской Православной Церкви, окормляющие глухих и слабослышащих<sup>14</sup>. Если же переводит мирянин, ему желательно встать на солее, можно на нижнюю ступень рядом с амвоном, чтобы и священник, и переводчик были в поле зрения глухих прихожан. Место переводчика нужно оборудовать аналогом или пюпитром, на котором

---

<sup>14</sup> См.: *Благословение Митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия [Электронный ресурс] // Православные глухие Украины. URL: <http://prav-gluhie.church.ua/2016/03/07/blagoslovenie-mitropolita-kievskogo-i-vseya-ukrainy-onufriya/#more-3626> (дата обращения: 06.04.2016). Загл. с экрана.*

можно расположить последование богослужения и вспомогательные тексты. Аналой не должен загораживать руки переводчика.

Для глухих и слабослышащих желательно обеспечить места, расположенные перед амвоном, где хорошо видны перевод и действия священника. К тому же близость к иконостасу позволит глухому человеку не отвлекаться на посторонние предметы и других прихожан, а устремлять свой взор к горнему миру.

Хорошо, если в храме для общины глухих будет находиться икона на евангельский сюжет — «Исцеление глухонемого» (см.: Мк. 7, 31–37). Важно объяснить глухим иконографию образа, главное содержание которого — «это чудесное проявление милосердия Божия и освобождение от глухоты»<sup>15</sup>.

Желательно, чтобы храм для глухих и слабослышащих был оборудован колокольной, они не слышат звона колоколов, но ощущают создаваемую колоколами вибрацию. В связи с этим, например, в Германии особой популярностью у людей с нарушением слуха пользуется известный в стране немецкий музей колоколов в саксонском городе Грейфенштайне»<sup>16</sup>. В 2013 году была проведена экскурсия для глухих и слабослышащих на колокольную храма в честь Покрова Божией Матери города Саратова. После экскурсии глухие делились тем сильным впечатлением, которое произвел на них колокольный звон. Но, совершая подобные мероприятия, связанные с подъемом на высокую колокольную, необходимо соблюдать осторожность, пом-

<sup>15</sup> Морозов Е., *свящ.* Христос исцеляет глухонемого // Православие и люди тишины. М., 2015. С. 197-198.

<sup>16</sup> Холодюк А. В Германии незрячие и глухонемые из всех музеев предпочитают музей колоколов [Электронный ресурс] // Седмица.ru. URL: <http://www.sedmitza.ru/news/382026.html> (дата обращения: 06.04.2016). Загл. с экрана.

ня о возможных нарушениях вестибулярного аппарата неслышащих людей.

Сегодня существует ряд технических средств, которые могут сделать доступнее богослужение для прихожан с нарушениями слуха. В храме можно установить экран для трансляции слайдов с текстами богослужения, причем слайды могут содержать не только церковнославянский текст, но и параллельный русский перевод. Такой вариант практикуется в храме святителя Тихона, Патриарха Всероссийского, города Клина, где на экран также транслируется и происходящее в алтаре<sup>17</sup>. Этот вариант наиболее подходит для позднооглохших людей, не знающих жестового языка, и как временное средство при отсутствии сурдопереводчика. Для слабослышащих людей большим подспорьем могут стать системы звукоусиления, которые иногда устанавливаются в крупных храмах.

Священник Петр Коломейцев, первый настоятель храма для общины глухих в России, считает, что для неслышащих, пользующихся индивидуальными слуховыми аппаратами, храм может быть «оборудован специальной петлей индуктивности, которая позволяет переключать слуховой аппарат в специальный режим, когда шепот или шуршащая одежда рядом стоящих людей не мешают. Это простое оборудование, но, к сожалению, оно мало где применяется»<sup>18</sup>.

Основной частью духовно-просветительской работы с глухими, конечно, является организация богослужения на жестовом языке. Как утверждает руководитель

---

<sup>17</sup> См.: Служение людям с нарушением слуха [Электронный ресурс] // Церковь святителя Тихона, Патриарха Всероссийского, г. Клин. URL: <http://svt-tikhon.ru/deyatelnost-prihoda/sluzhenie-lyudyam-s-narusheniem-sluha> (дата обращения: 06.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>18</sup> Амелина Т., Головки О. Отдельный храм для инвалидов — это действительно! [Электронный ресурс] // Pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/hram-eto-to-mesto-gde-pered-bogom-myi-vse-ravnyi/> (дата обращения: 09.04.2016). Загл. с экрана.

Координационного центра по работе с глухими и слабослышащими, председатель Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви епископ Орехово-Зуевский Пантелеимон: «Нужно сделать язык богослужения понятным для глухих людей. У них внутри — целый мир, и нам нужно перевести и отразить его в жестах и движениях рук. Переоценить значимость осмысленного участия в богослужении трудно. Очень важно помочь человеку в его усилиях понять богослужение, потому что это не просто приобщение к культурной традиции, это приобщение к Самому Богу. Наш долг — дать возможность людям полноценно участвовать в Литургии и в Таинствах Церкви»<sup>19</sup>.

Организация богослужения с сурдопереводом — сложный процесс, который сегодня активно изучается. В рамках данной работы мы затронем лишь основные вопросы, возникающие при переводе службы на язык жестов.

Заместитель председателя сектора молодежного отдела по работе с глухими и слабослышащими города Санкт-Петербурга, сурдопереводчик, с 2000 года занимающийся сурдопереводом православного богослужения, и руководитель школы жестового языка «Образ» Денис Александрович Заварицкий отмечает, что «одной из основных задач при организации духовно-просветительской работы с глухими является обеспечение неслышащих качественным сурдопереводом православного богослужения»<sup>20</sup>.

В настоящее время появились различные пособия по переводу богослужения на язык жестов, в том числе ви-

---

<sup>19</sup> «Мы должны перевести целый мир» [Электронный ресурс] // Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви. URL: <http://www.diaconia.ru/prints/my-dolzheny-perevesti-celyj-mir> (дата обращения: 09.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>20</sup> Заварицкий Д.А. Учебное пособие по сурдопереводу всенощного бдения. СПб.: ГИПП «Искусство России», 2003. С. 73.



деоматериалы, позволяющие перенять опыт переводчиков, долгое время занимающихся этой работой. Но на сегодняшний день нет единой методики перевода богослужения, большинство молитвословий переводятся дословно калькирующей жестовой речью с церковнославянского текста или русского перевода, а некоторые — по правилам жестового языка (смысловой перевод). Каждая община по-своему сочетает разные виды перевода. В саратовской общине глухих и слабослышащих для организации сурдоперевода Божественной литургии за основу был взят опыт общины глухих города Санкт-Петербурга, где уже 15 лет совершаются подобные богослужения. Обучающий видеоматериал пошагового сурдоперевода Литургии выложен на сайте Санкт-Петербургской общины глухих<sup>21</sup>.

При заимствовании перевода богослужения необходимо учитывать местные особенности «жестового диалекта», духовный и образовательный уровень глухих прихожан, а также тот факт, что разговорный жестовый язык почти не содержит богословских терминов, которые разрабатываются и изучаются каждой общиной самостоятельно. Примером может послужить видеословарь религиозных жестов, выложенный на интернет-сайте Новосибирской православной общины глухих и слабослышащих<sup>22</sup>.

Идеальным вариантом является специально ориентированное на глухих богослужение — это полный сурдоперевод богослужения, когда глухие имеют возможность полноценно участвовать в общей молитве, «слышать» чтение слова Божия и проповедь священника. Такой вариант осуществим

---

<sup>21</sup> Сурдоперевод Литургии [Электронный ресурс] // Храм святых первоверховных апостолов Петра и Павла при Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена. URL: <http://hram-rgpu.ru/obshina-gluhih/video/liturgy> (дата обращения: 09.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>22</sup> Словарь религиозных жестов [Электронный ресурс] // Еффафа — социально-просветительский портал для слабослышащих. URL: <http://effafa.ru/taxonomy/term/30> (дата обращения: 09.04.2016). Загл. с экрана.

только при четкой координации действий клира (священнослужители, хор, чтецы) и ориентации на сурдопереводчика (скорость пения, чтения и других действий). В журнале «Регентское дело» за 2012 год приводятся рекомендации для регента, участвующего в богослужении с сурдопереводом, где рассмотрены «основные критерии, которыми должен руководствоваться регент при выборе тех или иных распевов для службы с участием глухих прихожан»<sup>23</sup>. Четкая координация исключает, например, такую ситуацию, когда священник или диакон совершает каждение верующих, на что они (в том числе и глухие) отвечают поклоном, а сурдопереводчик в это время переводит молитву (например, прокимен перед чтением Апостола)<sup>24</sup>. Возможен и частичный сурдоперевод богослужения с параллельными комментариями того, что совершается в данный момент, если переводчик не успевает или по иным причинам не может совершить дословный перевод. Главное, чтобы при таком подходе сурдоперевод богослужения не воспринимался глухими как занятие в воскресной школе<sup>25</sup>.

Сурдопереводчик на Литургии является как бы видимым образом евхаристической молитвы, а это предъявляет к нему определенные требования. Как считает Николай Николаевич Соколов, руководитель Новосибирского православного центра глухих и слабослышащих, «церковный переводчик должен кроме элементарных навыков жестовой речи обладать еще и специальными знаниями и качествами, необходимыми для церковного служения»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Молодцов Д.Ю. Заметки для регента, участвующего в службе для глухих прихожан // Регентское дело. 2012. № 2. С. 4-6 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://yadi.sk/d/tKEb0l2LMCU72>

<sup>24</sup> См.: Заварицкий Д.А. Глухие в церкви: опыт сурдопереводчика. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2012. С. 116.

<sup>25</sup> См.: Там же. С. 130.

<sup>26</sup> Соколов Н.Н. Переводчик жестового языка глухих в Церкви [Электронный ресурс] // Еффафа — социально-просветительский портал для слабослышащих. URL: <http://effafa.ru/node/212> (дата обращения: 09.04.2016). Загл. с экрана.

Сурдопереводчик должен готовиться к каждому богослужению, заранее знакомиться с изменяемыми молитвословиями (стихиры, тропари, кондаки и др.), адаптировать для перевода сложные тексты, готовить перевод Апостола и Евангелия, а по возможности и проповеди священника. Для этого он «должен постоянно совершенствовать свои знания в таких областях, как догматическое богословие, история Церкви, литургики и т. д.»<sup>27</sup>.

Например, большинство слушателей курсов сурдопереводчиков при Архиерейском подворье — храме во имя святых равноапостольных Мефодия и Кирилла города Саратова помимо курсов посещают православный лекторий, курсы чтецов, изучают устав православного богослужения, читают и поют на клиросе, что позволяет им без труда ориентироваться в богослужении и с пониманием участвовать в переводе богослужебных текстов.

Важным вопросом является подготовка и участие глухого человека в церковных Таинствах. Помимо катехизических и тайноводственных бесед, предваряющих такие Таинства, как Крещение и Венчание, необходимо сопровождать Таинство краткими объяснениями значения того или иного священнодействия для осознанного участия глухого в происходящем<sup>28</sup>.

Участие глухого человека в Таинствах Исповеди и Евхаристии также следует предварить подготовительными беседами. При подготовке к Таинству Исповеди желательно рассказать о его значении для духовной жизни, подробно рассмотреть причины возникновения греха, основные страсти и пороки современного человека, призвать наблюдать за мыслями и поступками, за состоянием своей души. «Как правило, глухие прихожане пожилого возраста, да

<sup>27</sup> Заварицкий Д.А. Учебное пособие по сурдопереводу Божественной литургии. СПб.: ГИПП «Искусство России», 2002. С. 42.

<sup>28</sup> См.: Заварицкий Д.А. Глухие в церкви: опыт сурдопереводчика. С. 162.

и молодежь, не всегда правильно понимают смысл, например, таких грехов, как чревоугодие, тщеславие, мшелоимство, суеверие, кровосмешение, малодушие и др. В таких случаях необходимым будет объяснение смысла непонятных слов и использование глухими при подготовке к исповеди вспомогательной литературы: «Опыт построения исповеди», «В помощь кающемуся» и т. д.»<sup>29</sup>

В «Практическом руководстве при совершении приходских треб» говорится, что «немые и глухонемые находятся в физической невозможности исповедовать грехи свои живым словом, — но так как Бог не требует от нас невозможного, а исповедь и для лишенных языка столько же необходима, как и для всякого; то, снисходя к их недостатку, достаточно требовать от них, чтобы они объяснили свои грехи какими-либо знаками, если только не умеют писать. Когда же могут писать, то пусть напишут»<sup>30</sup>.

Соответственно, исповедь глухого человека может совершаться на жестовом языке или в письменной форме (если священник не владеет в должной мере жестовым языком, а глухой достаточно грамотен), в крайнем случае возможно привлечение переводчика (при желании самого глухого). «Священник должен понимать свою ответственность, допуская к исповеди третье лицо. К такому человеку предъявляются требования в первую очередь как к христианину, и уже потом — как к переводчику»<sup>31</sup>. Исповедь на жестовом

---

<sup>29</sup> Соколов Н.Н. Об исповеди глухих [Электронный ресурс] // Еффафа — социально-просветительский портал для слабослышащих. URL: <http://effafa.ru/node/110> (дата обращения: 09.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>30</sup> Сильченков Н., свящ. Практическое руководство при совершении приходских треб [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: [http://azbyka.ru/prakticheskoe-rukovodstvo-pri-sovershenii-prihodskix-treb#a\\_z10](http://azbyka.ru/prakticheskoe-rukovodstvo-pri-sovershenii-prihodskix-treb#a_z10) (дата обращения: 10.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>31</sup> Денискина В.З., Мелитон (Присада), иером., Соловьева Т.А. [и др.]. Указ. соч. С. 73.

языке желательно совершать в отдельном помещении или за ширмой, чтобы другие глухие не видели жестов исповедующегося.

Подготовка глухого человека к Причастию должна предваряться подробной беседой о значении Таинства Евхаристии, о том, как оно было установлено, о той Жертве, которую принес за нас Господь на Кресте, и о должной подготовке к этому Таинству. Так как не все глухие достаточно грамотны, то молитвенное правило перед Причастием, как и ежедневное молитвенное правило, должно определяться для каждого глухого индивидуально со священником, окормляющим общину. При этом должны учитываться состояние здоровья, психологические особенности конкретного человека, его способности к чтению, пониманию прочитанного, уровень умственного развития и интеллектуальных возможностей.

С целью приобретения неслышащими прихожанами молитвенного навыка, особенно церковной общественной молитвы, в саратовской общине глухих каждое воскресенье занятия для них предваряются молебном с сурдопереводом перед иконой «Исцеление глухонемого». Во время молебна такие молитвы, как «Царю Небесный», «Отче наш», «Символ веры» и «Достойно есть», «поются» на жестах вместе с глухими.

Важное место в духовном просвещении глухих занимает организация регулярных занятий воскресной школы. В рекомендациях, составленных Синодальным отделом по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви, изложены методические указания по организации таких занятий, составленные на основе учебных пособий по сурдопедагогике и сурдопсихологии.

Рекомендуется: использовать наглядные пособия (иконы, слайды, картинки, схемы, электронные презентации), говорить простым языком, избегать сложных терминов,

учитывать, что глухим людям тяжело долго удерживать внимание. Первые встречи необходимо посвятить изучению религиозных терминов и жестов. Занятия стоит объединять в крупные темы, например: «Храм», «Молитва», «Таинства», «Богослужение» и др. Основной формой занятий должна быть беседа, диалог<sup>32</sup>.

Для подготовки учебного процесса можно использовать ту же программу и методические пособия, что и для основной ступени (12–16 лет) учебно-воспитательной деятельности, реализуемой в воскресных школах для детей в соответствии со «Стандартом учебно-воспитательной деятельности, реализуемой в воскресных школах (для детей) Русской Православной Церкви на территории Российской Федерации»<sup>33</sup>.

При проведении занятий-бесед по изучению основ православной веры для людей с нарушениями слуха (глухих и слабослышащих) при Архиерейском подворье — храме во имя святых равноапостольных Мефодия и Кирилла города Саратова в качестве основного пособия используется книга протоиерея Серафима Слободского «Закон Божий для семьи и школы», занятия сопровождаются демонстрацией электронных презентаций, заимствованных с интернет-сайта «Светочь»<sup>34</sup>.

Как уже было отмечено, люди с нарушением слуха часто испытывают недостаток общения и социальную изоляцию, поэтому при организации занятий и встреч необходимо учитывать эту потребность глухого человека. С этой целью в саратовской общине каждая воскресная встреча заканчи-

<sup>32</sup> См.: Денискина В.З., Мелитон (Присада), иером., Соловьева Т.А. [и др.]. Указ. соч. С. 75.

<sup>33</sup> Стандарт учебно-воспитательной деятельности, реализуемой в воскресных школах (для детей) Русской Православной Церкви на территории Российской Федерации [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://oroikv-donsk.cerkov.ru/files/2014/03/2\\_vos-shkoly-standart.pdf](http://oroikv-donsk.cerkov.ru/files/2014/03/2_vos-shkoly-standart.pdf)

<sup>34</sup> Основы православной веры в презентациях «Светочь» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.svetoch-opk.ru>

вается чаепитием, на котором в неформальной обстановке можно пообщаться на волнующие глухих людей темы.

Воцерковлению людей с нарушением слуха, их интеграции в церковно-приходскую общину, катехизации и миссии среди глухих могут послужить такие внебогослужебные мероприятия, как встречи со священником в региональных отделениях «Всероссийского общества глухих», кинолектории, организация детских православных праздников в учебных учреждениях для детей с нарушением слуха, паломнические поездки и экскурсии по храмам, создание специальной литературы, видеопрограмм и лекториев с сурдопереводом.

Главным препятствием православной миссии среди глухих людей является языковой барьер, поэтому сегодня все чаще в различных епархиях организуются курсы изучения жестового языка, ориентированные на священнослужителей<sup>35</sup>, студентов семинарии<sup>36</sup> и православных волонтеров из мирян<sup>37</sup>.

На сегодняшний день духовно-просветительская работа с глухими и слабослышащими людьми приобрела массовый и систематический характер. Происходит обмен опытом в духовном просвещении людей с нарушениями слуха между

---

<sup>35</sup> См.: В Курске завершились курсы жестового языка для священнослужителей [Электронный ресурс] // Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви. URL: <http://www.diaconia.ru/v-kurske-zavershilis-kursy-zhestovogo-yazyka-dlya-svyashhennosluzhitelej> (дата обращения: 11.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>36</sup> См.: Екатеринбургские семинаристы изучают язык жестов для проповеди Православия глухим людям [Электронный ресурс] // Православная газета. URL: <http://orthodox.etel.ru/2006/10/9seminar.htm> (дата обращения: 11.04.2016). Загл. с экрана.

<sup>37</sup> См.: Начинаются занятия по изучению основ православной веры для людей с нарушениями слуха, а также курсы сурдопереводчиков [Электронный ресурс] // Православие и современность. URL: <http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/nachinayutsya-zanyatiya-po-izucheniyu-osnov-pravoslavnoj-very-dlya-lyudejj-s-narusheniyami-slukha-a-takzhe-kursy-surdoperevodchikov> (дата обращения: 11.04.2016). Загл. с экрана.

православными общинами глухих разных епархий. Создаются различные пособия, ведутся исследования и внедрение новых наработок и технологий для проповеди среди глухих. Активизации этой деятельности способствовало создание Координационного центра по работе с глухими, слепоглухими и слабослышащими. Но насущной проблемой и по сей день является отсутствие единой методики перевода богослужения и вопрос унификации религиозных жестов. В «Рекомендациях по организации пастырской, диаконической и миссионерской работы с глухими и слабослышащими», принятых 24 декабря 2010 года Священным Синодом РПЦ, говорится о необходимости создания единого богослужбного жестового языка<sup>38</sup>. Как считает руководитель Новосибирской православной общины глухих и слабослышащих при храме в честь Покрова Пресвятой Богородицы Н. Н. Соколов, «для работы над унификацией жестов и составлением единого словаря религиозных терминов, используемых в православных общинах глухих, необходима скоординированная работа представителей разных регионов России. Рабочая группа должна состоять из священнослужителей, филологов, лингвистов, специалистов по церковнославянскому языку, сурдопереводчиков и самих глухих православных верующих»<sup>39</sup>.

В данной статье был произведен обзор основных вопросов пастырского окормления людей с нарушением слуха, существующих наработок и методов проповеди среди инвалидов по слуху, а также рассмотрены вопросы их интеграции в церковно-приходскую жизнь. Приведенные в статье рекомендации по организации пастырского окормления и воцер-

---

<sup>38</sup> См.: Рекомендации по организации пастырской, диаконической и миссионерской работы с глухими и слабослышащими.

<sup>39</sup> Соколов Н.Н. Жестовый язык глухих. Нужно ли унифицировать богослужбные жесты? [Электронный ресурс] // Газета «Кифа». URL: <http://gazetakifa.ru/content/view/3925/> (дата обращения: 11.04.2016). Загл. с экрана.



---

ковления людей с нарушением слуха легли в основу организации духовного окормления и просветительской деятельности среди глухих Саратовской епархии, осуществляемого миссионерским отделом Саратовской епархии при Архирейском подворье — храме во имя святых равноапостольных Мефодия и Кирилла города Саратова.

## УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ ЗОЛОТОГО ВЕКА

Христианская Церковь с принятием Миланского эдикта 313 года перестает подвергаться гонениям, получает признание государства и, таким образом, обретает возможность обратиться к осмыслению истин вероучения и практики духовно-нравственной жизни. Вместе с тем в этот период, на фоне расцвета святоотеческой письменности, ведется усиленная борьба с внутренними богословскими разномыслиями и, как следствие, возникающими новыми ересями.

Несмотря на то что в святоотеческих трудах борьбе с ересями отводится центральное место, подвижники Православной Церкви немало внимания уделяют изложению учения о духовной жизни и особенно учению о молитве.

Молитве учили представители различных богословских школ — Александрийской, Антиохийской, а также святые отцы Западной Церкви. Остановимся подробнее на учении о молитве Александрийской богословской школы<sup>1</sup>.

Святителя Афанасия Великого, который в спорах с приверженцами Ария горячо отстаивал догмат о единстве естества Бога Отца и Бога Сына, справедливо называют «Отцом Православия»<sup>2</sup>. Среди его трудов нет отдельного сочинения, посвященного молитве. Однако в ряде творений святителя

---

<sup>1</sup> См.: *Скурят К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V в.). СТСЛ, 2002. С. 305.

<sup>2</sup> *Кириан (Кери), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века. Париж, 1967. С. 24.

встречаются места, в которых с той или иной стороны раскрывается этот необходимый для аскетической жизни христианина аспект.

В Беседах на Евангелие от Матфея святитель Афанасий дает следующий комментарий евангельскому отрывку *Молящаяся же не лишше глаголите* (Мф. 6, 7): «Выражает этим, что неприятны Ему молитвы долгие, а не частые. Ибо Сам повелевает молиться непрестанно»<sup>3</sup>. Эта мысль святителя Афанасия несет несколько иной смысл по сравнению с замечаниями Климента Александрийского и Оригена, которые видели в этих словах Христа указание исключительно на нежелательность многословия в молитвах. Так, если воспринимать комментарий святого отца буквально (молиться нужно не долго, но часто, но в то же время необходимо это делать непрестанно), тогда не совсем ясно, как продолжительная молитва может быть неужодна Богу; есть ли связь между продолжительностью и немногословностью молитвы; считает ли святитель частую молитву непрестанной, а долгую — нет. Поэтому правильнее понимать слова святителя Афанасия Великого в общем контексте мысли Александрийской богословской школы, а, точнее, «новоалександрийского направления»<sup>4</sup>, представителем которого он и являлся.

В 12-й главе труда «О девстве, или о подвижничестве» приписываемого святителю Афанасию, автор, обращаясь к желающим подвижничества девам, напоминает, что все время жизни, в том числе и ночное, следует проводить в молитве, и указывает, как именно это делать. При восходе солнца уже необходимо иметь в руках Священное Писание, после третьего часа нужно совершать молитвословие, потому что в это время было водружено Крестное Древо,

<sup>3</sup> *Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. Т. 4. СТСЛ, 1994. С. 431.

<sup>4</sup> Богословские школы Древней Церкви // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149567.html/> (дата обращения: 31.03.2016). Загл. с экрана. Яз. рус.

в шестой час должно молиться с чтением псалмов, плачем и молением, ведь в этот час Христос был водружен на Крест, а в девятый час следует, слезно исповедуя свои грехи, молиться ко Господу «в песнопениях и славословии», потому что «в этот час Сын Божий на Кресте испустил дух»<sup>5</sup>. В 16-й главе того же труда речь идет о том, что при наступлении двенадцатого часа положено совершать молитву более продолжительную и усиленную с единомышленными девами. Отметим, что данный отрывок также подтверждает некорректность буквального понимания слов святителя Афанасия о том, что долгие молитвы Богу неприятны.

В конце 12-й и в 13-й главе этого сочинения святитель поясняет, как именно нужно молиться до и после еды: «А после молитвословия девятого часа ешь хлеб свой, благодаря Бога перед трапезой таким образом: *Благословен Бог, милующий и питающий нас от юности нашей, да-йй пищу всякой плоти* (Пс. 135, 25). Исполни радости и веселия сердца наши, чтобы мы, *всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело* (2 Кор. 9, 8) во Христе Иисусе Господе нашем, с Которым Тебе слава, честь, держава и поклонение со Святым Духом во веки веков. Аминь»<sup>6</sup>. Эта молитва схожа с современным возгласом священника после трапезы: «Благословен Бог милу-йй и питай нас от Своих богатых даров, Своею благода-тию, и человеколюбием, всегда, ныне и присно, и во веки веков»<sup>7</sup>. Показательно, что некоторые молитвы, указанные святителем Афанасием как читаемые перед трапезой, имеют аналоги в «Дидахе»<sup>8</sup>. Далее святитель отмечает,

<sup>5</sup> Афанасий Великий, свт. О девстве, или о подвижничестве [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Afanasij\\_Velikij/o-devstve-ili-o-podvizhnichestve/](http://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/o-devstve-ili-o-podvizhnichestve/) (дата обращения: 31.03.2016). Загл. с экрана. Яз. рус.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Часослов. М., 2013. С. 117.

<sup>8</sup> Дидахе. Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 51–54.

что хлеб следует троекратно перекрестить. Также перед обедом необходимо читать молитву «Отче наш». Если человек вкушает пищу не один, то и все остальные должны «возносить благодарения на предлежащем хлебе» и таким образом участвовать в молитве. Афанасий Великий пишет, что в случае присутствия на трапезе оглашенной она не должна молиться с верными и разделять с ними хлеб. Кроме того, нельзя вкушать пищу с нерадивыми и смешливыми женщинами, потому что девствующая посвящена Богу, а пища и питье освящаются молитвами<sup>9</sup>.

В 20-й главе того же сочинения встречаем упоминание о такой молитвенной практике, как молитвенное правило. Святитель пишет, что в полночь необходимо встать и воспеть Господа, потому что в этот час Он воскрес и воспел Бога Отца. Далее указывается последовательность псалмов, среди которых 118-й, 50-й, 62-й, а в заключение всего словословие: *слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение* (Лк. 2, 14)<sup>10</sup>. Эти слова, вероятно, являлись пересказом традиционного молитвенного правила того времени («Это пусть будет правилом тебе на каждый день»). Они же послужили основным источником для создания современного чина вседневной полунощницы, учитывая совпадение некоторых ключевых моментов: молитвословие должно совершаться в полночь, читаются 50-й псалом, 118-й псалом, в современном варианте службы целиком прочитывается 17-я кафизма, которая начинается с этого псалма, а также каждые три псалма необходимо произносить «Аллилуиа»<sup>11</sup>.

Святитель Афанасий Великий почти в точности повторяет за святителем Климентом Римским систему надлежащих добродетелей: пост, **молитва** и милостыня, поясняя, что они способны избавить человека от смерти духовной<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> См.: Афанасий Великий, *свт.* О девстве...

<sup>10</sup> См.: Там же.

<sup>11</sup> См.: Часослов. С. 7–23.

<sup>12</sup> См.: Афанасий Великий, *свт.* О девстве...

В 11-й главе данного труда святитель предлагает подвижникам указания о том, что во время молитвы необходимо быть обутом в сандалии, потому что одежда должна быть «соответствующей святости места»<sup>13</sup>. Интересно, что когда пророк Моисей у горы Хорив общался с Богом, представшим посредством неопалимой купины, то Господь повелел ему не приближаться, а также **снять свою обувь**, потому что **место**, на котором стоял Моисей, **свято** (см.: Исх. 3, 5). Параллель между этими местами проводится вследствие того, что если под молитвой понимать общение с Богом — то в обоих случаях имеет место молитва, при том что категорически разнятся указания о ношении обуви на молитве. В данном случае затруднительно давать оценку тому, насколько принципиально это замечание относительно молитвы, поскольку ставить под сомнение духовные наставления истинного святого отца и великого подвижника бессмысленно. Стоит лишь отметить, что подобных указаний в трудах других святых отцов не наблюдается.

Еще один известный представитель Александрийской богословской школы святитель Василий Великий оставил после себя богатейшее письменное наследие. Хотя он не создал отдельного труда, посвященного молитве, но в сочинениях Василия Великого мы находим множество поучений, связанных с ней.

В 1-й главе своего аскетического труда «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве», которая носит название «О том, что молитву должно предпочитать всему», содержится ряд важных замечаний, касающихся молитвы. Святитель указывает, что молитвословия не должны содержать в себе просьб «ни имения, ни славы человеческой, ни власти, ни другого чего **преходящего**»<sup>14</sup>. В этом отмечается частичное совпадение концепции Васи-

<sup>13</sup> *Афанасий Великий, свт.* О девстве...

<sup>14</sup> *Василий Великий, свт.* Слова подвижнические. М., 2001. С. 109.

лия Великого с размышлениями по тому же поводу Оригена. Здесь следует вспомнить слова апостола Павла, который в Рим. 8, 26 говорит, что человеку не может быть известно, о чем именно ему следует молиться. Неоспоримо, что примеры, приводимые святителем Василием Великим, а именно имущество, слава, власть, не являются подходящими предметами прошения в молитвах. Но, например, силы (Рим. 1, 10) или здоровье (2 Кор. 12, 8), являясь «преходящим», все же упоминались апостолом Павлом в молитвах. Далее, святитель замечает, ссылаясь на слова Спасителя (Мф. 6, 33), что молиться нужно о Царствии Божием, а все остальное, то, что «на потребу тела», приложится<sup>15</sup>.

В этой же главе Василий Великий говорит, что существует два вида молитвы: высший — славословие со смиренномудрием и низший — прошение. В связи с этим святитель дает важное указание — не начинать свои молитвы сразу с прошения, иначе человек тем самым обнаруживает свое произволение, а молитва к Богу является вынужденной потребностью<sup>16</sup>. Как известно, одним из катафатических свойств Бога является всеведение<sup>17</sup>, то есть Он заранее знает, что побудило человека к молитве. С другой стороны, когда больной обращается к врачу за неотложной помощью, он не перечисляет сначала все заслуги врача, а сразу говорит о своей немощи, чтобы врач сразу смог ему помочь. Как кажется, Василий Великий здесь еще раз останавливается на важнейшей идее христианского учения о том, что прежде всего необходимо всегда и за все благодарить и прославлять Бога, а затем только приносить какие-то личные просьбы.

Далее святитель приводит подробную схему того, как должно составлять свои молитвословия: во-первых, необходимо

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 109.

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 109-110.

<sup>17</sup> См.: Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 115.

отрешиться от всего земного и начать со славословия Творцу, при этом не следует «блуждать умом туда-сюда» и использовать «языческие баснословия» (имеется в виду вычурное ораторство), но тщательно выбирать слова из Священного Писания. Во-вторых, обращаться к Богу необходимо со смиренномудрием, говоря: «Я недостойн, Господи, говорить пред Тобою, потому что весьма грешен», причем это следует делать потому, что человек как существо падшее согрешает все свое время, часто даже не замечая прегрешений. Наконец, после славословия и смиренномудрия можно приступить к прошению, но такому, которое является достойным Бога. «А прося того, что достойно Бога, не отступай, пока не получишь» — этими словами святитель говорит, что не должно унывать, если Господь не отвечает на молитвы сразу, но, молясь год, два, три, неотступно продолжать с верой просить у Него того, что достойно<sup>18</sup>. Эти замечания о настойчивости в молитвах очень поучительны и несут в себе большую пользу, так как отсутствие скорого и видимого ответа на молитвенные прошения зачастую вызывает у молящегося уныние или мысли о неверно выбранном предмете прошения. По слову святителя Василия Великого, христианин ни в коем случае не должен прекращать свои молитвы, если в них испрашивается «то, что достойно».

Святитель Василий Великий в своих творениях отвечает и на актуальный по сей день вопрос: если Бог знает сердца молящихся, то какую нужду Он имеет в нашем прошении, ведь Он и так ведает, что нам нужно<sup>19</sup>? Все это делается ради веры, пишет святитель Василий, ради заслуг добродетели, «нуждения» Царства Небесного. Ведь если не просить о них усердно, то и не получить, а пожелав, должно искать в вере и терпении, сделав со своей стороны все посильное и необходимое, доказательством

<sup>18</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Указ. соч. С. 110–112.

<sup>19</sup> См.: Там же. С. 118.



и проявлением чего и является молитва. Молитесь только таким образом нужно, чтобы совесть не осуждала за нерадивость или леность<sup>20</sup>.

Далее рассмотрим учение о молитве одного из самых ярких представителей Антиохийской школы — святителя Иоанна Златоуста.

Один из трех Вселенских учителей и святителей — святитель Иоанн Златоуст — оставил значительное письменное наследие. В работах Иоанна Златоуста мы находим слова, специально посвященные учению о молитве.

Святитель Иоанн Златоуст, как и святитель Василий Великий, убеждает нас в том, что в своих молитвенных прошениях нужно быть настойчивым и всегда благодарить Бога, невзирая на немедленное или отложенное исполнение наших просьб, потому как Бог может немедленно одарить молящегося Своим попечением, но Он ждет, чтобы люди своими усилиями предоставили Богу повод удостоить их этим. Иоанн Златоуст, рассуждая о том, что нужно для того, чтобы просьбы молящихся были услышаны, приводит несколько важнейших критериев правильной молитвы: во-первых, достоин ли просящий просимого; во-вторых, согласуется ли молитва с Божьим законом; в-третьих, является ли молитва непрестанной; в-четвертых, нет ли в молитвах просьб о низменном, житейском; в-пятых, исполняет ли молящийся как должно все заповеданное Господом; в-шестых, действительно ли он просит полезного для своего спасения. «Как от этих условий зависит быть услышанным, так от противных условий — быть неуслышанным, даже если молятся праведники». Далее святой отец приводит примеры несоблюдения перечисленных критериев: когда апостол Павел просил бесполезного (2 Кор. 12, 8, 9), когда Моисей просил лишнего (Втор. 3, 26). Когда молится тот, кто пребывает в грехах и тоже не получает просимого — пророк

---

<sup>20</sup> См.: Там же.

Иеремия молился о согрешающих иудеях (Иер. 7, 16)<sup>21</sup>. Представляется затруднительным рассуждать о том, что критерии Иоанна Златоуста возможно объективно рассмотреть с человеческих позиций (как нельзя, например, объективно понять, достоин ли просящий и полезного ли просит). Тем не менее в совокупности они в определенной мере дают возможность молящемуся осознать путем рассуждения, что послужило вероятной причиной того, что молитвенное прошение осталось без ответа. Отметим, что этот подход стал поворотным моментом в развитии учения о молитве, так как до наступления золотого века святыми отцами и учителями Церкви разъяснялись только внешние факторы истинной или неугодной Богу молитвы и в целом трудно было считать учение о молитве собственно учением. Теперь же в святоотеческих трудах появляются четкие критерии и указания, характеризующие молитву как самостоятельный вероучительный блок: обстоятельные разъяснения того, что есть молитва, что конкретно она должна в себя включать, как следует молиться, чтобы быть услышанным Господом, и насколько молящемуся нужно быть настойчивым в своих прошениях.

Святитель Иоанн Златоуст в «Беседе о том, что не должно разглашать грехов братии и молиться о вреде врагам» говорит, что «молитва — великое оружие и защита». Серьезному вопросу о молитве за врагов и обидчиков и о том, что нельзя молиться о наказании врагам, посвящена большая часть наставлений святителя Иоанна Златоуста в его учении о молитве. Святитель замечает, что есть те, кто на молитве не радеет, отвлекается, смотрит по сторонам, но хуже них другие — те, кто кладут поклоны, слезно и ревностно молятся не об очищении и спасении собственной души, а просят Бога наказать врагов их. «Такие, — пишет святитель, — направляют меч против себя». Он убежден, что когда диавол

---

<sup>21</sup> См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Кн. 2. СПб.: Изд-во СПбДА, 1899. С. 485.

не может заставить людей быть небрежными в молитве, он заставляет их беззаконничать, потому что молитва о наказании врагам — это и есть беззаконие<sup>22</sup>.

В том же Слове о молитве святитель Иоанн Златоуст отмечает: «Бог более хочет, чтобы Его просили мы сами за свои прегрешения, чем другие за нас», проводя четкое различие между обращением к Богу и к земным начальникам. Если для просьб к власти имущим нам нужно использовать посредников, то для просьб к Богу посредники не нужны. Бог — «единственный должник, который, когда от Него требуют, благодарит, и дает то, чего мы не давали займа»<sup>23</sup>. Далее святитель указывает, что Бог предпочитает, когда мы просим за себя сами, даже в том случае, если молящийся исполнен «бесчисленных зол»<sup>24</sup>. Также святитель говорит, что если молитва кажется человеку не услышанной, то это Сам Бог, как любящий Отец, заботится о нас: «не потому, чтобы ненавидел или отвращался от нас, Он медлит дать просимое, а желая таким замедлением дарования постоянно удержать при Себе». Эти слова, безусловно, являются важнейшим откровением в учении о молитве, так как в них разъясняется сокровенная и волнующая всех христиан истина: Бог не сразу отвечает на молитвы не потому, что не может или не хочет, но лишь для пользы молящихся, для спасения их душ, для того, чтобы удержать верных Себе в этой вере.

Святитель Иоанн Златоуст утверждает необходимость внимания и сосредоточенности во время молитв, потому что человек, выходя из церкви, где совершал тысячи молитв, порой сам не помнит, что говорил: «уста движутся, а слух не слышит»<sup>25</sup>. Тем более и Бог не внимает такой небрежной

<sup>22</sup> См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 374.

<sup>23</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 386.

<sup>24</sup> Там же. С. 486.

<sup>25</sup> Там же. С. 487.

и рассеянной молитве. Святитель дает простое, но верное решение такой проблемы: если после совершения молитвы мы уходим, будто не слышали, что говорили, то нужно незамедлительно повторить молитву, а при необходимости сделать это вновь и в третий, и в четвертый раз, до того момента, «пока не произольем ее всю пред Богом со внимательным помыслом». Тогда враг рода человеческого вынужден будет прекратить наводить на молящихся рассеянность, «зная, что из его ухищрений не выйдет ничего иного, кроме того, что он многократно заставит нас повторить ту же самую молитву»<sup>26</sup>.

Следует сказать, что в учении о молитве двух Вселенских учителей и святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста есть большое количество схожих моментов. Творения этих двух святителей как будто бы дополняют друг друга, не оставляя белых пятен в учении о молитве. Так, например, святитель Василий предлагает своеобразную схему истинной молитвы, которую Господь непременно услышит, а святитель Иоанн, кроме подробных критериев такой молитвы, дает также разъяснения, почему наши молитвы порой остаются без ответа. Складывается впечатление, что великие святые отцы писали о молитве совместно, тем не менее не повторяя слова друг друга, но стараясь максимально прояснить все неясные или спорные места. Стоит отметить при этом, что и Василий Великий, и Иоанн Златоуст — представители различных богословских школ.

Святитель Григорий Нисский, младший брат Василия Великого, не проходил обучение в именитых школах богословия. Свое образование он получил в Кесарии Каппадокийской, откуда был родом. Как пишет профессор И. В. Попов, это образование было не таким блестящим, как у старшего брата, но все пробелы были восполнены самостоятельными

---

<sup>26</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 487.

занятиями и уроками, преподанными ему святителем Василием Великим<sup>27</sup>.

Среди трудов святителя Григория, посвященных самым различным богословским темам, есть обширный труд «О молитве», представленный в пяти Словах.

Первое Слово начинается с того, что Евангелие объясняет своим ученикам, «тщательно ищущим ведения о молитве», «какими молитвенными речениями надлежит преклонять к себе Божий слух». Далее святитель замечает, что хотел бы противопоставить этому мысль о том, что всем нам в первую очередь необходимо учиться не тому, как должно молиться, а тому, что вообще молитва — дело неперемное, добавляя, что «в настоящем собрании» об этом «может быть, и не слышали еще многие»<sup>28</sup>. Вероятно, что под «настоящим собранием» подразумеваются те, кому святитель противопоставляет «достойных учеников Божьего слова», ищущих знания о молитве. Об этом же свидетельствует тот факт, что для подтверждения своих слов Григорий Нисский подбирает бытовые и весьма резкие сравнения, сродни примерам из жизни. Первым делом он с горечью упоминает «мелочного торгаша» и «покупщика», которые похищают часы молитвы, занимаясь взаимным удовлетворением потребного и променивая «дом молитвы» на «торжища». Если рассматривать вышеуказанные строки в контексте учения о молитве святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, заметно, что святитель Григорий идет, как он сам неоднократно отмечает, в ином направлении. Если два Вселенских учителя и святителя повествуют о том, как должно составлять свои молитвословия, и почему прошения молящихся не бывают услышаны, святитель Григорий Нисский делает акцент на том, что для начала нужно

<sup>27</sup> См.: Попов И.В. Григорий Нисский [Электронный ресурс]. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/popov-grigorij-nisskij/](http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/popov-grigorij-nisskij/) (дата обращения: 20.04.2016). Загл. с экрана. Яз. рус.

<sup>28</sup> Григорий Нисский, свт. Пять слов о молитве. М., 2005. С. 210.

осознать непреложную истину: молитва сама по себе ценна и необходима.

Святитель Григорий называет великим грехом то, что люди в своих земных делах надеются только на свои силы, тем самым усиливая «забвение о Боге»<sup>29</sup>. Причиной этого греха становится то, что люди, в самонадеянности пытаясь достигнуть желаемого, тщетно пользуются средствами, которые есть у них под рукой, но забывают прибегать к единственно верному средству — Божией помощи.

Значительное внимание, как нам кажется, следует обратить на то, что святитель Григорий в своем творении косвенно говорит о том, что молиться нужно и можно не только о небесном, но и о земном. Это выражено в следующих словах: «Молитва и земледельца удерживает от греха, на малом пространстве земли умножая плоды»<sup>30</sup>; «Так путешественник, так вступающий в воинские ряды или в супружество, так всякий, к чему бы ни было направлено его стремление, если каждое дело будет делать с молитвою, благоуспешностию в том, чем он занят, будет отвращен от греха»<sup>31</sup>. Таким образом, святитель Григорий призывает во всех делах и начинаниях обращаться к Божественной помощи, возлагая упование на Господа. В своем труде «Пять слов о молитве» он отмечает, что осознание необходимости молитвы есть дело первостепенное, а затем говорит, что молитва помогает и в жизненных делах. Таким образом, мысль Григория Нисского не входит в противоречие с концепциями других святых отцов, пишущих, например, как святитель Василий Великий, что молиться нужно исключительно о Царствии Небесном, а все остальное приложится<sup>32</sup>. Также нужно отметить, что если святи-

<sup>29</sup> Григорий Нисский, *свт.* Указ. соч. С. 212.

<sup>30</sup> Там же. С. 213.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> См.: Василий Великий, *свт.* Указ. соч. С. 109.

тель Василий Великий свои слова о молитве направлял будущим подвижникам, то святитель Григорий Нисский, по-видимому, обращается к своей обширной пастве, простым мирянам.

Святитель Григорий Нисский, толкуя слова Спасителя о многословии в молитвах (см.: Мф. 6, 7), как и святитель Иоанн Златоуст, поднимает вопрос о том, что нельзя молиться о вреде врагам, относя такие молитвы к многословию. Он справедливо замечает, что те, кто считает, что молитва о вреде врагам возможна, находят оправдание своей жестокости в словах псалмопевца: «да погибнут грешные» (см.: Пс. 9, 4) или в Книге пророка Иеремии: «мщение Божие на сопротивных» (см.: Иер. 11, 20). Опровергая подобную неправильную интерпретацию этих слов пророков, Григорий Нисский говорит: «Как молящийся, чтобы не было больных, не было нищенствующих, желает не смерти людей, а истребления болезни и нищеты»<sup>33</sup>, так и святые молятся о том, чтобы исчезли грех и беззаконие. «Посему Давид молится, чтобы исчезло зло; но человек — не зло. Ибо как быть злом подобно Благого?»<sup>34</sup>

О молитве в золотой век писало множество святых подвижников. Одним из таких подвижников-писателей был преподобный Ефрем Сирин. Деятельность преподобного, связанная с молитвой и развитием учения о ней, приобрела для истории христианского учения огромное значение. В доказательство этих слов можно привести тот факт, что молитва святого Ефрема Сирина читается за всеми великопостными богослужениями с понедельника по пятницу<sup>35</sup>. О силе этой молитвы говорит и духовник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры схиархимандрит Кирилл

<sup>33</sup> Григорий Нисский, *свт.* Указ. соч. С. 218–219.

<sup>34</sup> Там же. С. 220.

<sup>35</sup> См.: Александр (Шмеман), *протопресв.* Великий пост [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Shmeman/velikij-post/2\\_2](http://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/velikij-post/2_2) (дата обращения: 31.03.2016). Загл. с экрана. Яз. рус.

(Павлов) в своем первом Слове «О молитве преподобного Ефрема Сирина»: «Эта молитва состоит всего из десяти прошений, однако своим покаянным духом и способностью приводить человека в сердечное сокрушение она превосходит многие другие молитвословия»<sup>36</sup>.

Помимо самой молитвы, преподобному Ефрему Сирину принадлежит два сочинения на тему, названных «Слово о молитве». В первом Слове о молитве святой подвижник говорит о необходимости непрестанной молитвы. Далее — конкретизирует: «Не только входя в церковь, но и в другие часы не оставляй о сем попечения; напротив того, работаешь ли, спишь ли, или находишься в дороге, или ешь, или пьешь, или лежишь — не прерывай молитвы, ибо не знаешь, когда придет требующий души твоей»<sup>37</sup>. Также преподобный уточняет, что не следует «разбирать различия мест»<sup>38</sup>, а «молиться на всяком месте владычества» (см.: Пс. 102, 22). О непрестанности молитвы говорили многие великие подвижники, но о месте совершения молитвословий из святых отцов, сочинения которых рассмотрены в данной работе, не упоминал никто. В принципе, в этом случае можно утверждать, что слова апостола Павла *непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17) как раз подразумевают повсеместное совершение молитвословий. В то же время никто из святых отцов и учителей Церкви не говорил и о том, что в каких-то определенных местах молиться не следует.

Также преподобный Ефрем Сирин утверждает: «В целой жизни человека нет иного достояния драгоценнее молитвы»<sup>39</sup>. Действительно, молитва — это самое значимое,

<sup>36</sup> Кирилл (Павлов), архим. Слово о молитве преподобного Ефрема [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.stsl.ru/lib/arkhimandrit-kirill-pavlov-dukhovnik-troitse-sergievoy-lavry/> (дата обращения: 31.03.2016). Загл. с экрана. Яз. рус.

<sup>37</sup> Ефрем Сирин, *прп.* О молитве. М., 1998. С. 132.

<sup>38</sup> Там же. С. 132–133.

<sup>39</sup> Там же. С. 134.



что доступно человеку. Все первое Слово о молитве является руководством «кратким способом ко спасению душ»<sup>40</sup>, как пишет сам преподобный Ефрем Сирин. «Блаженное дело — не грешить: а согрешающим — не отчаиваться, но плакать о том, в чем согрешили, чтобы слезами опять улучшить блаженство»<sup>41</sup>. Если, вставая с постели или начиная новое дело, предупреждать его молитвой, то грех не сможет проникнуть в душу. Также Ефрем Сирин замечает, что молитва в состоянии вражды с кем-либо будет «трудом вотще»<sup>42</sup>. Однако если молящийся примирится со всеми враждующими и простит им их прегрешения, как того требует Бог, то Он обязательно услышит его молитвы. Следовательно, любой человек, по слову святого Ефрема, может достигнуть спасения.

Таким образом, на эпоху золотого века приходится подлинный расцвет богословской мысли. Высочайшая степень развития учения о молитве, к которой пришли святые отцы периода начала Вселенских Соборов, является тому подтверждением. Для учения о молитве этого периода характерны следующие особенности: практически полное сходство во мнениях самых ярких его представителей (в предыдущих периодах было скорее сходство в выборе тем для рассмотрения); сформированность, четкость и конкретизация учения о молитве; детальное рассмотрение всех аспектов молитвы: как должно молиться (свт. Василий Великий), почему прошения молящихся не всегда бывают услышаны (свт. Иоанн Златоуст) и т. п. Молитва как духовная практика становится ценна и значима сама по себе, так как, по слову святителя Григория Нисского, «следствием молитвы является пребывание с Богом».

Золотой век святоотеческой письменности не зря получил такое название: этот период оставил миру самые полные

<sup>40</sup> Там же. С. 135.

<sup>41</sup> Там же. С. 132.

<sup>42</sup> Там же. С. 134.

и значительные святоотеческие творения в истории христианства. Поскольку молитва, по слову Господа и Его апостолов, должна постоянно сопутствовать христианину во всей его жизни, содействуя спасению, множество трудов святых отцов посвящены именно ей. Важно отметить, что все святоотеческие слова о молитве — это не сухая отвлеченная теория, а непосредственная передача того исключительного духовного опыта, который был ими получен путем личной молитвенной практики и подвижничества. Поскольку каждый христианин призван к тому, чтобы в меру сил и способностей достигать святости, возвращая в себе образ Божий, для любого верующего человека огромный интерес представляет то, как жили и подвизались подлинные святые и как проходило их опытное молитвенное общение с Богом. Именно потому творения святых отцов Церкви не теряют своей актуальности вне зависимости от эпохи, они по-прежнему обладают огромным влиянием на сердца и умы человеческие, открывают каждому жаждущему спасения доказанную на практике возможность духовного роста и близости Богу.



Раздел IV  
История Церкви

ПАРФЕНОВ В.Н.,  
доктор исторических наук, профессор

## ДОЛГОЕ ЭХО ИУДЕЙСКОЙ ВОЙНЫ: ДОМИЦИАН И РОДСТВЕННИКИ ИИСУСА ХРИСТА «ПО ПЛОТИ»

В 70 году римскими войсками был взят Иерусалим и разрушен Второй Храм<sup>1</sup>. В 73 году пала Масада, последний оплот восставших. Великое восстание 66–73 годов, именуемое античными авторами Иудейской войной (*bellum Iudaicum*), завершилось полным разгромом инсургентов, ознаменовав как важный этап «рассеяния» (διασπορά) евреев по всему миру, так и окончательное размежевание иудаизма и христианства.

Наши основные источники указывают, что важную роль в идеологии восставших играло убеждение, что именно в это время из Иудеи должен выйти властелин мира<sup>2</sup>. По словам Иосифа Флавия (*Bell. Iud. VI. 312 (5.4)*), это «двусмысленное пророчество» (χρησμός ἀμφίβολος) содержится «в священных книгах» (ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν) евреев. Под таковыми, как нетрудно догадаться, верующий

---

<sup>1</sup> Все указанные в статье даты относятся ко времени после Рождества Христова.

<sup>2</sup> Самый близкий по времени к этим событиям источник – Иосиф Флавий: ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν τις ἄρξει τῆς οἰκουμένης (*Bell. Iud. VI. 312 (5.4)*). Тацит (*Hist. III.13.2*) повторяет его почти дословно: eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur. По словам Светония, это было давно распространенное на Востоке твердое убеждение, что выходцам из Иудеи суждено править миром: Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur (*Suet. Vesp. 4.5*).

еврей, каким являлся Иосиф, мог понимать только произведения Ветхого Завета. Его современник Тацит (*Hist.* III.13.2) также указывает, что данное прорицание «содержится в писаниях древних жрецов» (*antiquis sacerdotum litteris contineri*). Отсюда можно заключить, что он был знаком с произведением Иосифа и черпал информацию именно оттуда.

Как Иосиф Флавий, так и Тацит со Светонием подчеркивают, что евреи ошибочно истолковали данное пророчество, в действительности относившееся к Веспасиану, который именно в Иудее был провозглашен императором<sup>3</sup>. Однако эти авторы не упоминают о том, что, если верить Евсевию Кесарийскому, Веспасиан после взятия Иерусалима распорядился разыскать всех потомков царя Давида, «чтобы у иудеев не осталось никого из царского рода»: Οὐεσπασιανὸν μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἄλωσιν πάντας τοὺς ἀπὸ γένους Δαβίδ, ὡς μὴ περιλειφθεῖη τις παρὰ Ἰουδαίους τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀναζητεῖσθαι προστάξει (Euseb. *Hist. Eccl.* III.12).

Насколько можно доверять этой информации? В светской исторической науке Евсевий пользуется не очень надежной репутацией — подчеркивается, что «Церковная история» написана в первую очередь с апологетической целью и, «кроме того, она засорена противоречиями, ошибками и умолчаниями, которые позволяют ставить многое в ней под сомнение»<sup>4</sup>. Это вполне может относиться и к отданному (или якобы отданному) Веспасианом распоряжению о розыске (и, естественно, последующем уничтожении) всех потомков Давида.

<sup>3</sup> Ios. *Bell. Iud.* VI.313 (5.4): ἐδήλου δ' ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος. Tac. *Hist.* III.13.2: quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerat. Suet. *Vesp.* 4.5: Id de imperatore Romano, quantum postea eventu paruit, praedictum...

<sup>4</sup> *Humphries M.* Early Christianity. L.; N.Y., 2006. P. 190.

К сожалению, в данном случае степень правдоподобия или неправдоподобия сведений Евсевия можно оценить только с точки зрения здравого смысла. В принципе, ничего нереального в стремлении Веспасиана произвести «полную зачистку политического поля», ликвидировав потенциальных лидеров нового антиримского движения среди иудеев, нет. Отраженное в наших источниках настойчивое стремление Флавиев показать, что популярное на Востоке древнее пророчество уже исполнилось и мир получил новых хозяев в их лице, может как раз свидетельствовать о серьезном беспокойстве по этому поводу.

Таким образом, Веспасиан вполне мог принять превентивные меры — «на случай, если кто-то попробует составить конкуренцию светскому Мессии — ему самому»<sup>5</sup>. Что касается происхождения иудейского Мессии именно из Дома Давидова, предсказанного пророками (см.: Ис. 9, 6–7; Иер. 23, 5), то такого рода информация отнюдь не являлась закрытой, заинтересованные лица вполне могли почерпнуть ее хотя бы из Септуагинты и предпринять соответствующие действия, которые Евсевий (*Hist. Eccl.* III.12) характеризует так: «По этой причине на иудеев вновь поднялось величайшее гонение» (μέγιστόν τε Ἰουδαίοις αὐθις ἐκ ταύτης διωγμὸν ἐπαρτηθῆναι τῆς αἰτίας). В таком случае под μέγιστος διωγμός должны пониматься розыскные мероприятия, результаты которых остаются неизвестными, за одним примечательным исключением, о котором пойдет речь ниже.

Дело было уже в конце правления Домициана, последнего из династии Флавиев. В «Хронике» блаженного Иеронима (*Chron. Hieron.* 274 F) под 96 годом указывается: «Домициан приказал истребить тех, кто были из рода Давида, чтобы в будущем никто не унаследовал Иудейского царства» (Domitianus eos, qui de genere David erant,

<sup>5</sup> Levick B. *Vespasian*. L.; N.Y., 1999. P. 149.

interfici praecipit, ut nullus Iudaeorum regni reliquus foret). В «Церковной истории» Евсевия содержится та же информация: Τοῦ δ' αὐτοῦ Δομετιανοῦ τοὺς ἀπὸ γένους Δαυὶδ ἀνααιρεῖσθαι προστάξαντος... (*Hist. Eccl.* III.19).

Исходящая из двух источников информация, казалось бы, заслуживает доверия. Однако в действительности источник один, поскольку в основе своей «Хроника» блаженного Иеронима является переводом на латинский язык одноименного сочинения Евсевия, греческий оригинал которого не сохранился. Следовательно, придется вновь исходить из «презумпции невиновности», то есть принципа доверия к сообщаемым источником сведениям, если нет веских оснований подозревать противоположное.

В таком случае позволительно считать, что соответствующее распоряжение Веспасиана, если оно имело место, либо не было выполнено, либо его исполнение оказалось настолько неэффективным, что привело к необходимости продублировать императорский эдикт при Домициане<sup>6</sup>.

Соответственно, едва ли еврейские общины в Палестине и диаспоре проявили особое рвение в выдаче римским властям потомков царя Давида; можно смело предположить, что дело должно было обстоять прямо противоположным образом. Однако тут же необходимо сделать оговорку: лишь в том случае, если члены царского рода относились к числу ортодоксальных иудеев, — и тогда становится понятным тот единственный известный случай, когда представители рода Давида все же попали в руки римлян.

О дальнейшем Евсевий (*Hist. Eccl.* III.19) сообщает следующее: «Древнее предание утверждает, что некоторые

---

<sup>6</sup> В принципе, это не столь уж необычно, если для сравнения вспомнить, что, к примеру, известный эдикт самого Домициана о виноградниках остался без последствий потому, что сам император не проявил особой настойчивости в его выполнении — *nes exequi rem perseveravit* (Suet. *Dom.* 7.2).

из еретиков донесли, будто внуки Иуды (бывшего по плоти братом Спасителя) происходят из рода Давида и что они являются родственниками Самого Христа».

Здесь выражение «некоторые из еретиков» (τῶν αἱρετικῶν τινάς) представляет собой явный анахронизм — еще С. Гзель предположил, что если эта история вообще имела место, то внуки Иуды могли быть выданы не «еретиками», которых тогда просто не существовало, а правоверными иудеями, поскольку «после взятия Иерусалима иудеи относились к христианам, в которых они видели ренегатов и предателей, всё более враждебно»<sup>7</sup>.

Из Евангелий мы знаем, что Иисус Христос, во исполнение древних пророчеств, происходил из рода царя Давида (см.: Мф. 1, 1; 6–16; Лк. 1, 27, 32). Естественно, это распространялось и на его родственников «по плоти» (κατὰ σάρκα), которые, согласно эдиктам Веспасиана и Домициана, подлежали уничтожению.

Однако затем события приняли неожиданный оборот. Повествуя о них, Евсевий приводит пространную цитату из Гегесиппа, раннехристианского автора, оригинал произведения которого утрачен (ταῦτα δὲ δηλοῖ κατὰ λέξιν ὡδέ πως λέγων ὁ Ἡγήσιππος). В силу важности этой информации, русский перевод цитаты придется привести полностью: «Еще оставались из рода Господня внуки Иуды, называемого по плоти братом Господним. На них указали как на потомков Давида. Эвокат привел их к кесарю Домициану: тот боялся, так же, как и Ирод, пришествия Христа. Он спросил их, не из рода ли они Давидова; они сказали, что да. Тогда спросил, какое у них состояние и сколько денег у них в распоряжении. Они сказали, что у них, у обоих, имеется только девять тысяч денариев, из которых каждому причитается половина; они у них

<sup>7</sup> Gsell S. Essai sur le règne de l'empereur Domitien / Thèse de doctorat. P., 1893. P. 314.



не в звонкой монете, а вложены в тридцать девять плетров земли<sup>8</sup>. Они вносят с нее подати и живут, обрабатывая ее своими руками. Затем они показали свои загорелые руки в мозолях, свидетельствовавшие о тяжком труде и непрестанной работе.

На вопрос о Христе и Его Царстве, что это такое, где и когда оно явится, они ответили, что оно не от мира и будет не на земле, а на небе с ангелами и явится при свершении века, когда Христос, придя во славе, будет судить живых и мертвых и воздаст каждому за его жизнь.

Домициан, не найдя в них вины, презрительно посчитал их глупцами и отпустил на свободу, а гонение на Церковь прекратил указом.

Освобожденные стали во главе Церквей как мученики и как происходящие из рода Господня. Времена настали мирные, и они дожили до воцарения Траяна» (Euseb. *Hist. Eccl.* III.20.1–6. Пер. М. Е. Сергеевко).

Отношение тех немногих исследователей, которые обращают внимание на это сообщение, можно назвать скорее нейтральным; во всяком случае, степень его достоверности они предпочитают не оценивать<sup>9</sup>.

С. Гзель указывает, что, с одной стороны, кажется, будто рассказ носит характер легенды и сам Евсевий не уверен в его достоверности, оговорившись, что, мол, существует такое старинное предание (*παλαιὸς κατέχει λόγος*), и цитируя далее Гегесиппа.

---

<sup>8</sup> Плетр (*πλέθρον*) – мера площади, видимо равная здесь римскому югеру (2518,88 кв. м). 39 плетров составляют 98236,32 кв. м, т.е. немногим менее 10 гектаров.

<sup>9</sup> Ср.: *Weynand. Flavius (Domitianus) // Pauly A., Wissowa G., Kroll W. u.a. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1909. Bd. 6. Sp. 2578; Barnes T.D. Legislation against the Christians // The Journal of Roman Studies. 1968. Vol. 58. Pts. 1–2. P. 35; Keresztes P. The Jews, the Christians, and Emperor Domitian // Vigiliae Christianae. 1973. Vol. 27. №. 1. P. 26. Note 82.*

С другой стороны, по мнению того же исследователя, данное предание не выглядит совершенно невероятным. Христиане действительно видели в Святом Семействе потомков царя Давида; пророки давно возвещали, что Мессия будет происходить от этого царя, предсказание это часто повторялось и пользовалось полным доверием. Родственники же Иисуса очень уважались значительной частью населения Иудеи, иудео-христианами, для которых они, после смерти или исчезновения избранных Христом апостолов, были единственными, кто представлял Господа. Но в стране, большинство жителей которой ожидало спасения от потомков Давида, претензия на происхождение от царского рода являлась, с точки зрения римских властей, угрозой общественной безопасности. Поэтому не исключено, что внимание Домициана было действительно привлечено к этим персонажам<sup>10</sup>.

К этому можно добавить, что Гегесипп сообщает вполне конкретные детали, которые было бы затруднительно выдумать. В частности, обоих внуков Иуды доставляет к императору эвокат (τούτους ὁ ἠνοικᾶτος ἤγαγεν πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα) (HE. III.20.1). Эвокатами (латинское *evocati*) в римской армии именовались, говоря современным языком, солдаты-сверхсрочники, которые изъявляли желание продолжать службу по истечении положенного срока. В императорскую эпоху эвокатов отбирал сам император, и они должны были выполнять его приказы и поручения, в том числе весьма деликатного характера (к примеру, распоряжения о тайных убийствах без приговора суда (*die Ausführung von Blutbefehlen*)). Кроме того, эвокаты могли занимать различные должности, причем не только военные<sup>11</sup>. В данном случае миссия по доставке

<sup>10</sup> См.: *Gsell S.* Op. cit. P. 313 suiv.

<sup>11</sup> *Fiebiger.* *Evocati* // *Pauly A., Wissowa G., Kroll W. u.a.* *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Stuttgart, 1907. Hbd. 11. Sp. 1149 f.

арестованных в Рим из Иудеи, несомненно, носила секретный характер и ее целесообразно было поручить именно такому служаке — опытному, исполнительному и не задающему лишних вопросов.

Сам «протокол допроса» императором внуков Иуды тоже выглядит вполне правдоподобно (до судебного процесса дело явно не дошло). Из Светония мы знаем, что Домициан в некоторых случаях имел обыкновение лично допрашивать заключенных (Suet. *Dom.* 14.4). Правда, можно усомниться в том, что, как уверяет Евсевий, император, наподобие царя Ирода, страшился пришествия Христа (ἔφοβείτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρώδης) (Euseb. *HE.* III.20.1): С. Гзель справедливо указал, что арест родственников Иисуса объяснялся не их религиозными убеждениями, а политическими амбициями, которые им приписывали<sup>12</sup>.

Чтобы понять логику дальнейших действий Домициана, необходимо хотя бы сжато остановиться на его отношении к религии вообще и к иудаизму в частности.

Проблема эта хорошо изучена в современной западной науке. Подчеркивается, что немалую роль в религиозной политике последнего Флавия играли его личные качества. Нельзя не согласиться с тем, что после неожиданной смерти своего предшественника Тита новым принципсом стал «эгоцентричный и ожесточенный человек», который долго ожидал верховной власти и, получив ее, стремился во всех сферах деятельности продемонстрировать свою исключительную компетентность<sup>13</sup>. Сфера религиозная не стала исключением, и тем интереснее бросить на нее хотя бы беглый взгляд.

<sup>12</sup> См.: *Gsell S.* Op. cit. P. 314.

<sup>13</sup> См.: *McFayden D.* The Occasion of the Domitianic Persecution // *American Journal of Theology.* 1920. Vol. 24. №. 1. P. 49; *Kneissl P.* Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts. Göttingen, 1969. S. 56.

Принято считать, что Флавию, пришедшие к власти в результате кровопролитной гражданской войны, стремились всеми средствами доказать, что достойны императорской власти. Веспасиану и Титу сделать это было намного проще хотя бы потому, что они появились в Риме уже в ореоле военной славы — качества, которое для римлян с незапамятных времен являлось приоритетным.

Домициан до начала своего принципата (и по независящим от него причинам) военными заслугами похвастаться не мог, быстро наверстать упущенное было невозможно, тем более что спустя считанные годы после принятия им верховной власти Римская держава столкнулась с затяжным внешнеполитическим кризисом, самым тяжелым со времени истребления германцами римских легионов в Тевтобургском лесу еще при Августе.

Поэтому Домициан, уделяя максимальное внимание защите державы от внешнего врага (достаточно отметить, что именно он положил начало традиции личного участия императора в военных действиях), не пренебрегал и другими средствами для повышения своего престижа. Религии принадлежала здесь не последняя роль.

В этом отношении Флавию вообще и Домициан в особенности проявляли подчеркнутое уважение к государственной религии, прежде всего к культу Капитолийской Триады — Юпитера, Юноны и Минервы. Восточные культы их интересовали мало, за исключением Сераписа и Исиды, перед которыми у них были особые обязательства. Кроме того, Домициан, в отличие от отца и брата, испытывал явный интерес к культу своей персоны, что сочеталось у него со стремлением извлечь максимальные дивиденды из обожествления своих покойных родственников и создать в глазах общества представление о Флавию как эффективных верховных магистратах, действо-

вавших и действующих исключительно ради блага государства<sup>14</sup>.

В религиозной сфере Домициан продвинулся дальше своих предшественников в том отношении, что в какой-то степени идентифицировал себя с Юпитером, причем со вполне определенной целью: «Связь культов Юпитера и императора должна была соединить в умах подданных два образа — высочайшего бога и могущественнейшего человека, создав у них представление, которое возвышало императора как минимум до положения божества»<sup>15</sup>. Инновация здесь заключалась в том, что «император впервые официально объявил о своем положении представителя Юпитера на земле — новый Александр, избранник величайшего из богов, космократор...»<sup>16</sup>.

Вместе с тем стремление Домициана придать своей персоне сакральный характер вовсе не свидетельствует о мании величия. Б. Джонс справедливо отметил, что, внушая подданным представление о своей сверхчеловеческой сущности, сам император был достаточно умен и привержен традиционной религии, чтобы понимать, что богом он не был<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> См.: *Charlesworth M.P.* Providentia and Aeternitas // *Harvard Theological Review*. 1936. Vol. 29. №. 2. P. 127 f.; *Scott K.* The Imperial Cult under the Flavians. N.Y., 1975 (repr. 1936). P. 90; *Waters K.H.* The Second Dynasty of Rome // *Phoenix*. 1963. Vol. 17. №. 3. P. 209; *Keresztes P.* Op. cit. P. 22; *Brent A.* The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concept and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 176; *Newlands C.E.* Statius Silvae and the Poetics of Empire. Cambridge, 2004. P. 17; *Leberl J.* Domitian und die Dichter. Poesie als Medium der Herrschaftsdarstellung. Göttingen, 2004. S. 51 ff.; *Alston R.* Aspects of Roman History, A.D. 14–117. L.; N.Y., 2005. P. 137; *Pfeiffer S.* Die Zeit der Flavier. Vespasian – Titus – Domitian. Darmstadt, 2009. S. 124; *Suess J.* Divine Justification: Flavian Imperial Cult. Diss. Oxford, 2011. P. 140.

<sup>15</sup> *Leberl J.* Op. cit. S. 52.

<sup>16</sup> *Susplugas M.* Les monnaies de Domitien, témoins de sa politique // *Latomus*. 2003. T. 62. Fasc. 1. P. 109.

<sup>17</sup> См.: *Jones B.* The Emperor Domitian. L.; N.Y., 1992. P. 109.

Пожалуй, можно согласиться с Ф. Тэггером в том, что Домициан стремился сформировать представление о себе следующего характера: «Не богочеловек, но опекаемый богами и поэтому более чем просто человек, носитель судьбоносной миссии и потому священный и достойный высших форм почитания — именно в таком облике видел себя сам Домициан и должно было видеть императора его окружение...»<sup>18</sup>.

Что же касается иудаизма и иудеев, то его отношение к этому народу и его религии у власти не могло не быть подозрительным — Иудейская война оставила по себе долгую память. К этому присоединилось еще и вполне субъективное обстоятельство: как с полным основанием указал еще Д. Мак-Фейден, Домициан по натуре своей был нетерпим к любой оппозиции<sup>19</sup>. Поэтому можно согласиться с Маргарет Уильямс — существует достаточно доказательств того, что этот император относился к евреям и их религии как минимум с антипатией<sup>20</sup>.

Однако необходимо учитывать, что, как бы там ни было, иудаизм относился к разряду «дозволенной религии» (*religio licita*). Правда, после падения Иерусалима Веспасиан установил, что все иудеи старше 20 лет должны были вместо взноса в храм Яхве платить налог в том же размере (1/2 сикля = 2 денариям) в пользу храма Юпитера Капитолийского (*Ios. Bell. Iud. VII.218 (6.6)*). Налог этот, по словам Светония (*Dom. 12.2*), взимался неукоснительно (*acerbissime*)<sup>21</sup>, но к его исправным плательщикам претензий, надо полагать, не было.

<sup>18</sup> *Taeger F.* Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Stuttgart, 1959. Bd. 2. S. 356.

<sup>19</sup> См.: *McFayden D.* The Occasion of the Domitianic Persecution. P. 62.

<sup>20</sup> См.: *Williams M.H.* Domitian, the Jews and the Judaizers: A Simple Matter of Cupiditas and Maiestas? // *Historia*. 1990. Bd. 39. H. 2. P. 204 f., 209.

<sup>21</sup> См.: *Goodman M.* Nerva, the Fiscus Iudaicus and Jewish Identity // *Journal of Roman Studies*. 1989. Vol. 79. P. 40–44.

Чтобы понять всю неординарность решения Домициана в отношении внуков Иуды, «брата Спасителя по плоти» (τοῦτον δ' εἶναι ἀδελφὸν κατὰ σάρκα τοῦ Σωτῆρος), необходимо учесть, что в те времена «христианство рассматривалось языческим миром в первую очередь как иудейская секта...»<sup>22</sup>. Иудейская война не могла поэтому не повлиять на отношение власти к новой религии. Еще Р. Ю. Виппер отметил, что «имперское правительство, крайне обеспокоенное большим восстанием, не различало оттенков среди иудейства, причисляя сектантов к общей массе инсургентов и сочувствующих восстанию. Поэтому сектантов преследовали вместе с другими иудеями...»<sup>23</sup>.

До восстания Рим мог позволить себе известный либерализм в отношении Иудеи и иудеев диаспоры, хотя в Палестине из-за перманентно взрывоопасной ситуации «римские власти старались держать под наблюдением все религиозные споры». Если рассматривать довоенную ситуацию в Восточном Средиземноморье в целом, то, вероятно, права И. С. Свенцицкая и в том, что «для римских властей на местах христиане были всего лишь одной из многих существовавших в ту пору религиозных групп, и интересовала власти только степень их лояльности»<sup>24</sup>. Иллюстрирует этот тезис поведение проконсула Ахайи Галлиона, брата философа Сенеки: римский наместник отказался разбирать спор ортодоксальных иудеев

<sup>22</sup> *McFayden D.* Op. cit. P. 46.

<sup>23</sup> *Bunner P.Ю.* Рим и раннее христианство. М., 1954. С. 110. Того же мнения итальянский историк-марксист А. Дониини: «Репрессии обрушивались не только на христиан, но и на приверженцев любого культа и любого учения, которые возбуждали подозрения в подрыве безопасности государства и общественного порядка» (*Дониини А.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Пер. с итал. М., 1979. С. 184).

<sup>24</sup> *Свенцицкая И.С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 162 сл.

с апостолом Павлом, сославшись на свою некомпетентность в подобных вопросах (см.: Деян. 18, 12–16).

Если вернуться к тексту Гегесиппа, то заметно, что Домициана в данной ситуации интересовало прежде всего, в какой степени реальный экономический вес его потенциальных конкурентов можно было конвертировать в политические амбиции. Их ответ, что на двоих у них имеется девять тысяч денариев (ἐννακισχίλια δηνάρια), причем не наличных, а вложенных в земельную собственность, его явно успокоил — с такими средствами затеять мятеж было бы нереально. Мозолистые руки родственников Иисуса Христа усилили впечатление и убедили императора в их искренности.

Отсюда следующий вопрос, уже на отвлеченную, с его точки зрения, тему: что собой представляет Царство Иисуса Христа. Этим он, очевидно, стремился выяснить, насколько опасна для власть имущих идеология христиан. Услышав, что Царство это грядет на небесах, да еще «в конце времен» (ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη), Домициан окончательно успокоился. Наступил момент, когда нужно было решать участь арестованных.

Этот император вошел в историю с репутацией «тирана» в первую очередь из-за расправы с целым рядом представителей римской аристократии; достаточно отметить, что он не остановился перед казнью своих двоюродных братьев, Флавия Сабина и Флавия Клемента. О причинах репрессий и степени их обоснованности здесь нет возможности рассуждать, поэтому придется ограничиться вскользь брошенной, но точной ремаркой М. Гранта, констатировавшего, что «Домициан редко бил наугад»<sup>25</sup>.

Казалось бы, ничто не мешало римскому цезарю отдать распоряжение о казни двух иудеев уже в силу отме-

<sup>25</sup> Грант М. Двенадцать цезарей / Пер. с англ. М., 1998. С. 241.



ченной выше его антипатии к этому народу и его религии или, что называется, просто на всякий случай, благо «нейтрализация» потомков царя Давида предписывалась двумя императорскими эдиктами (Веспасиана и самого Домициана).

Вместо этого император приказал освободить обоих арестованных и, кроме того, специальным эдиктом прекратил преследование христиан (Tertullian. *Apolog.* 5.4; Euseb. *Hist. Eccl.* III.20.5). Очевидно, Т. Д. Барнс прав, считая, что наш источник ставит во взаимосвязь эти два события: «Гегесипп полагает, что Домициан остановил гонение, когда увидел и освободил членов семьи Иисуса, которые были крестьянами-фермерами, вероятно, в Палестине»<sup>26</sup>.

Следовательно, они смогли убедить императора по крайней мере в двух вещах: их собственной безобидности для власти, а также в безвредности веры в Иисуса Христа, новой религии, в отношении которой Домициан, видимо, понял, что она, выйдя из недр иудаизма, вступила в конфронтацию с ним и уже поэтому может быть полезна Риму.

По словам Гегесиппа, «Домициан, поняв, что в отношении них нет ничего [компрометирующего], пренебрежительно счел их слишком незначительными людьми<sup>27</sup> и отпустил на свободу, а гонение на Церковь повелел прекратить» (ἐφ' οἷς μηδὲν αὐτῶν κατεγνώκοντα τὸν Δομετιανόν, ἀλλὰ καὶ ὡς εὐτελῶν καταφρονήσαντα, ἐλευθέρους μὲν αὐτοὺς ἀνεῖναι, καταπαῦσαι δὲ διὰ προστάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμόν).

Так как на проблеме так называемого второго гонения на христиан и связанных с ним вопросах автору этих строк

<sup>26</sup> Barnes T.D. Op. cit. P. 35.

<sup>27</sup> В переводе М.Е. Сергеевко – «глупцами», однако такой перевод термина εὐτελής не вполне корректен, поскольку искажает смысл оригинала.

уже приходилось останавливаться<sup>28</sup>, то здесь имеет смысл лишь напомнить, что специфически антихристианского законодательства при Домициане еще не существовало, об общеимперском гонении в его время не может быть и речи, хотя имели место какие-то репрессивные меры, которые могли затронуть адептов новой религии.

По мнению С. Гзеля, объяснялись эти репрессии тем, что в Риме было божество, которое почиталось повсюду, — это был сам император. Но те, кто был обращен в иудаизм или христианство, в отличие от других, не признавали его божеством, и для Домициана большего преступления не могло быть. Власть не могла позволить, чтобы мятежные настроения — отказ почитать императора и богов Римского государства — распространились повсюду. Поэтому прозелиты иудаизма и христианства повсюду разыскивались и строго карались<sup>29</sup>.

Исследователь обращает внимание на то, что преследовались главным образом отнюдь не христиане иудейского происхождения, поскольку наиболее видные из них были императором освобождены, хотя они открыто признались в своей вере. Главный удар обрушился на прозелитов языческого происхождения, которых власти намеревались преследовать и запугивать. Это, впрочем, не исключает гипотезы, что определенное количество иудеев было затро-

---

<sup>28</sup> См.: *Парфенов В.Н.* Император Домициан и христиане. К оценке современного состояния проблемы // Труды СПДС. Саратов, 2013. Вып. VII. С. 168–184; *его же*: Христиане рядом с императорским тронem? К вопросу о вероисповедании Флавия Клементя и Домициллы // Труды СПДС. Саратов, 2014. Вып. VIII. С. 144–156; *его же*: Трагедия династии Флавиев: «дело» Флавия Клементя // III Сиротенковские чтения: материалы Международной научной конференции. Армавир, 2015. С. 32–39; *его же*: Последние из Флавиев. К вопросу о судьбе второй императорской династии Рима // Иресиона. Античный мир и его наследие. Сб. науч. тр. к 50-летию проф. Н.Н. Болгова. Белгород, 2015. С. 126–133.

<sup>29</sup> См.: *Gsell S.* Op. cit. P. 312.

нуто этим преследованием — за религиозную пропаганду в пользу иудаизма или христианства: «Они были наказаны не за их личные религиозные убеждения, а за обращение в новую веру, производимое ими среди язычников»<sup>30</sup>.

С точки зрения французского исследователя, «при Домициане императорская власть впервые продемонстрировала свою волю — остановить распространение иудейской религии и христианства, которое из нее вышло. Он, как и в прошлом, терпел, чтобы евреи оставались привержены своим верованиям, но не хотел допускать, чтобы эти верования свободно распространялись среди населения римского мира. В новообращенных он с полным основанием видел врагов национальной религии, культа императора-бога, культа, который в определенной степени был нитью, связующей подданных Рима. Он видел в них нечестивцев и поэтому свирепствовал против них, сколько мог»<sup>31</sup>.

Пол Керестеш, как и Стефан Гзель, главную причину репрессий видит в стремлении иудеев приобрести новых adeptов своей религии и отрицает антихристианскую направленность действий Домициана: «Весьма активные прозелитические усилия евреев вызывали многочисленные трения между императорской властью Рима и иудаизмом. Дело в том, что это была не просто религия... Она включала в себя настолько важный политический компонент, что если бы он был реализован, то привел бы к завоеванию мира еврейским народом. Целью еврейского прозелитизма было “израилизирование” мира (The aim of Jewish proselitism was to ‘israelize’ the world), не только путем усвоения новообращенными еврейских обычаев и социальных практик, но и призывом к ним “денационализировать” самих себя и стать частью еврейской нации. Легко увидеть, что еврейский прозелитизм подорвал бы всю римскую систему.

<sup>30</sup> Ibid. P. 314.

<sup>31</sup> Ibid. P. 315.

Римская оппозиция еврейскому прозелитизму понятна, и скорее удивительно отсутствие против него даже более жестких репрессивных мер»<sup>32</sup>.

С. Гзель признает вероятность того, что прекращение гонения Домицианом незадолго до своей гибели действительно имело место, будучи своего рода психологическим экспериментом: «Возможно, Домициан прекратил гонение за какое-то время до смерти; он, несомненно, надеялся, что прозелиты христианства и иудаизма, прочувствовав все опасности после этих страшных ударов, возвратятся к национальной религии»<sup>33</sup>.

Конечно, такая рабочая гипотеза имеет право на существование, но необходимо заметить, что о прекращении преследования иудейского прозелитизма в наших источниках нет ни слова: Тертуллиан и Евсевий (Гегесипп), как нетрудно убедиться, указывают только на прекращение гонения на Церковь<sup>34</sup>. Поэтому представляется более вероятным другое объяснение тактики Домициана.

Император, будучи ревностным приверженцем традиционной римской религии (с добавлением культа его собственной персоны), был серьезно обеспокоен выходом иудаизма за рамки чисто этнической религии, каковой он являлся со времени возникновения. Беспокойство это не в последнюю очередь объяснялось практическими соображениями — радикальный иудаизм стал идеологией восстания в Палестине 66–73 годов, и не было никакой гарантии от повторения этих событий, причем в более широком масштабе, с вовлечением в них иудеев диаспоры.

<sup>32</sup> Keresztes P. Op. cit. P. 12.

<sup>33</sup> Gsell S. Op. cit. P. 315.

<sup>34</sup> Temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate; sed qua et homo facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat (Tertullian. *Apolog.* 5.4). Δομετιανόν... καταπαῦσαι δὲ διὰ προστάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμὸν (Euseb. *Hist. Eccl.* III.20.5).

Убедившись в результате допроса доставленных к нему родственников Иисуса Христа, что знаменем возможного антиримского мятежа в Палестине и за ее пределами новая религия не станет, Домициан не только освободил их, но и распорядился прекратить преследование христиан и вернуть из ссылки уже репрессированных.

Разумеется, меньше всего подобный «либерализм» можно объяснить тем, что последний Флавий уверовал в Христа. Но в том, что он, будучи, при всех своих пороках, человеком умным и проницательным, понял и решил использовать принципиальную разницу между иудаизмом и христианством, сомневаться не приходится. Как представляется, он счел, что рационально было противопоставить «новую секту» иудейским радикалам и, в случае успеха такой конфронтации, выбить у последних почву из-под ног. Отсюда и дальнейшая судьба внуков Иуды, «брата Господа по плоти».

Обширная цитата из Гегесиппа завершается фразой: τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἠγγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡς ἂν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ Κυρίου, γενομένης τε εἰρήνης, μέχρι Τραϊανοῦ παραμεῖναι αὐτοὺς τῷ βίῳ (Euseb. *Hist. Eccl.* III.20.6). Следовательно, оба освобожденных, прежде жившие трудом своих рук, возглавили христианские общины по двум причинам: благодаря репутации мучеников и в силу своего родства с Господом.

После вынужденной аудиенции у Домициана они едва ли были обделены вниманием римской администрации «по месту жительства», тем более что, как указывает Иосиф Флавий (*Ios. Bell. Iud.* VII.217 (6.6)), Иудея после подавления восстания была обращена в императорскую собственность. Таким образом, положение, которое после возвращения из Рима заняли внуки Иуды, должно было

быть санкционировано местной властью, которая, в свою очередь, не могла не информировать об этом Домициана.

Косвенно изменение отношения римских властей к христианам, предписанное императором, подтверждается еще одним фактом: стоящее в *genetivus absolutus* выражение *γενομένης τε ειρήνης* относится ко времени от избрания родственников Иисуса Христа главами христианских общин до *dies imperii* Траяна. Соответственно, оно обозначает не только принципат Нервы (18.09.96–27.01.98), непосредственного преемника Домициана, но и заключительный период правления последнего. Следовательно, уже при Домициане для Церкви «наступило мирное время», которое из-за убийства императора заговорщиками оказалось непродолжительным.

**Иеромонах ФИЛАРЕТ (Лепехин),  
студент IV курса СПДС,  
священник Николай СМИРНОВ,  
магистр богословия, преподаватель СПДС**

## **ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД**

### **Формирование военного духовенства в XVIII веке**

Существует распространенное историческое мнение о том, что первые попытки создания на Руси постоянного войска предпринял Иван III. Раздав поместья дворянам, великий князь строго обязал их постоянно являться на службу с определенным числом ратников. В это же время при нем был создан отряд из иностранцев в 2000 человек, получавший от князя оплату за свою военную службу. Вероятно, столь немногочисленное войско не имело острой нужды в специально подобранных и обученных военных священниках. В воинских частях и в мирное, и в военное время решение всех задач по исправлению богослужений и треб находилось в ведении придворного духовенства.

Необходимо отметить, что уже при походе на Казань, в эпоху Ивана IV, в царском стане постоянно находился благовещенский протопоп Андрей, государев духовник.

Первые единичные случаи назначения священнослужителей к воинским формированиям в России подтверждаются документально с XVII века.

В средневековой Руси вся жизнь русского человека была неразрывно связана с Церковью. Причем Православная Церковь была неотъемлемой частью общества, скрепляющей его на религиозной основе. Поэтому в то время было очень непросто разделить светское начало и духовное.

На рубеже XVII–XVIII веков в связи с реформами Петра I по созданию постоянных армии и флота стал возникать вопрос о воспитании тех, кто был туда призван. Потребность в их духовном окормлении выросла объяснимо и закономерно. Начала складываться подобающим образом оформленная организационная структура военного духовенства.

11 декабря 1714 года был сформулирован Артикул Воинский, заслуживающий особого внимания. Главной особенностью данного правового акта был совершенно новый принцип «военного служения»: военная служба расценивалась как служба не только царю, но и вере и Отечеству. Артикулы предписывали строить в страхе Божиим весь процесс воспитания военнслужащих. Первая же глава так и называлась: «О страсе Божии», а первый же Артикул в ней обязывал: «Хотя всем обще и каждому христианину без изъятия надлежит христианско и честно жить, и не в лицемерном страсе Божии содержать себя: однакоже сие салдаты и воинские люди с вящшею ревностию уважать и внимать имеют; понеже оных Бог в такое состояние определил, в котором оныя часто бывают, что ни единого часа обнадежены суть, чтоб они наивящим опасностям живота в службе государя своего подвержены не были. И понеже всякое благословение, победа и благополучие от единого Бога всемогущаго, яко от истиннаго начала всего блага и праведнаго победодавца происходит. И оному токмо молитися и на него надежду полагати надлежит, и тако сие наипаче всего иметь во всех делах и предприятиях, и всегда благо содержать»<sup>1</sup>. При этом законом строго охранялся высокий статус православного священника. Так, Арти-

<sup>1</sup> Артикул Воинский, 11.12.1714 г. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.regiment.ru/Doc/A/II/1/1.htm> (дата обращения: 26.03.2016). Загл. с экрана.



кул № 13 гласил: «Всем офицерам и рядовым надлежит священников любить и почитать, и никто да не дерзает оным, как словом, так и делом досаду чинить, и презирать, и ругаться. А кто против того погрешит, иметь по изобретению его преступления вдвое так, как бы-то над простолюдином учинил, наказан быть»<sup>2</sup>.

Царь Петр Алексеевич приказал, чтобы священнослужители были при каждом полку и корабле. А уже с первой четверти XVIII века их назначения к воинским частям и кораблям становятся постоянными.

Первыми руководителями полковым духовенством явились обер-полевые священники, на флоте — обер-иеромонахи.

Однако при объединенных действиях сухопутных войск и флота общее начальство над духовными нуждами полков вменялось обер-иеромонахам.

15 января 1733 года определением Святейшего Синода были введены особые правила. Исходя из этих правил, епархиальные духовные консистории составили для духовенства армейских подразделений специализированные инструкции, учитывающие все местные условия.

Изложенный в подобных инструкциях порядок «надсмотрения» над полковыми священниками действовал сугубо в мирном положении полков. Согласно инструкциям, епархиальные архиереи по предложениям полковых командиров назначали к частям и увольняли полковых священников, а также совершали суды за проступки и преступления против должности и благочиния.

В военное время, в связи с непрерывным перемещением войск из одной местности в другую, вплоть до удаления их за пределы государства, инструкции, описывающие порядок «надсмотрения» над полковыми священниками,

---

<sup>2</sup> Там же.

не могли быть применены. По этой причине потребовалось создание особых органов наблюдения из состава самого военного духовенства.

29-я глава Воинского Устава от 30 марта 1716 года содержит самые первые сведения о появлении должности обер-полевого священника<sup>3</sup>. Согласно ей, обер-полевой священник находился при командующем армией фельдмаршале или генерале. Устав решал вопросы назначения, прав и обязанностей этого военного клирика таким образом: «Обер-полевой священник при фельдмаршале, или командующем генерале быть должен, который казнь чинить, литургию, установленные молитвы и прочие священнические должности отправлять. Онный имеет управление над всеми полковыми священниками, дабы со всякою ревностью и благочинием свое звание исполняли, которые должны по часту у оного быть, дабы ведать могли, что оным повелено будет чинить. Также в сумнительных делах имеют от него изъяснение получать»<sup>4</sup>. Таким образом, обер-полевой священник сухопутной армии имел достаточно весомое служебное положение и фактически осуществлял духовно-административное руководство в войсках.

В это же время в отношениях Церкви и государства происходили неизбежные кардинальные перемены. В 1700 году после кончины Святейшего Патриарха Адриана император Петр I поручил исполнение этой должности митрополиту Стефану (Яворскому), который управлял Русской Православной Церковью в ка-

<sup>3</sup> См.: Мельникова Л.В. Русская Православная Церковь в Отечественной войне 1812 года. М.: Сретенский монастырь, 2002. С. 95.

<sup>4</sup> Устав Воинский о должности генералов, фелт маршалов и всего генералитеита и протчих чинов, которые при войске надлежат быть, и о иных воинских делах и поведениях, что каждому чину чинить должно [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/EText/Ystav1716.htm> (дата обращения: 26.03.2016). Загл. с экрана.

честве Патриаршего Местоблюстителя до 1721 года. В том же году, исходя из образца скандинавских стран, Петр учредил для руководства Церковью и религиозными делами Духовную коллегию. Через некоторое время она стала называться Святейшим Правительствующим Синодом.

Святейший Синод возложил на себя все дела правления, практически полностью заменив собой Патриарха. Организация духовного окормления военнослужащих, в том числе и право назначения священнослужителей в полки и на корабли, стала находиться в ведении Синода. Однако Синод не имел в своем непосредственном подчинении духовенства, поэтому обязанность подбора кандидатов возложил на епархиальных архиереев.

С 1722 года постоянный надсмотр за состоянием дел в Синоде производил обер-прокурор, являющийся посредником между царем и Синодом. Чаще всего на этой должности были военные люди. Первыми обер-прокурорами были полковник И. Болтин, гвардии капитан А. Баскаков, гвардии капитан Р. Раевский<sup>5</sup>.

Церковная организация окончательно превратилась в послушный механизм государственной власти. При этом Петром I был однозначно решен вопрос упрочения духовного фактора в армии и на флоте. Прежде всего, это несомненно указывало на рост роли военного священника, призванного «светить светом евангельского слова и примером собственной жизни», а также своим «добрым христианским житием» подавать пример солдатам и матросам. Интересен факт, что малограмотных священников

---

<sup>5</sup> См.: Чимаров С.Ю. Во главе военно-духовного ведомства России. П.Я. Озерецковский – первый обер-священник русской армии и флота // Военно-исторический журнал. М., 1998. № 1. С. 76-82 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.regiment.ru/Lib/C/189.htm> (дата обращения: 10.03.2016). Загл. с экрана.

или бывших под судом принимать в военное ведомство категорически запрещалось<sup>6</sup>.

Однако на протяжении всего XVIII века в финансировании и управлении военным духовенством так и не обустроился строго установленный порядок.

Император Павел I предпринял новую реформу управления военным и морским духовенством. Изданный им 4 апреля 1800 года указ определил, что должность полевого обер-священника является постоянной. В руках обер-священника сосредотачивалось полное управление всем духовенством армии и флота. Павел Яковлевич Озерецковский стал первым обер-священником армии и флота. Ему было предоставлено безраздельное право самостоятельно определять, переводить, увольнять священнослужителей своего ведомства, а также представлять их к наградам.

Военным пастырям были назначены регулярные оплата и пенсия, а для обучения их сыновей открылась армейская семинария, поступать в которую имели право только дети военных священнослужителей. После окончания семинарии, идя по стопам своих отцов, они определялись на служение по Военному и Морскому ведомствам<sup>7</sup>.

Протоиерей Павел Озерецковский был назначен членом Святейшего Синода, ему было предоставлено право напрямую обращаться к епархиальным архиереям по вопросам кадровой политики. Также он имел право личного доклада у императора.

Фактом выделения управления военного духовенства в самостоятельную структуру обер-священник имел

---

<sup>6</sup> См.: *Фалютинский Г.* Положение и задача священника // Вестник военного духовенства. 1890. № 4. С. 8.

<sup>7</sup> См.: *Мальцев М.В., Марков Д.Л.* Из истории военного духовенства России: реформа протопресвитера Александра Желобовского [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/5585505/> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

двойное подчинение: по духовным делам он подчинялся Святейшему Синоду, по всем остальным вопросам — военному и морскому начальствам. Подобное положение предоставляло ему возможность проводить необходимую линию политики и отстаивать интересы своего ведомства.

Численный состав священнослужителей в русской армии назначался штатами, которые подлежали утверждению Военным ведомством. Так, в 1800 году при полковых частях приблизительно служило около 140 священнослужителей<sup>8</sup>.

Материальное обеспечение военного духовенства осуществлялось за счет специального сбора с приходов — так называемых подможных денег и складывалось из трех частей: жалованье, квартирные деньги и столовые деньги. Император Павел I значительно поднял денежное содержание всего православного духовенства, особенно военного, положив твердую тенденцию к постоянному увеличению денежных выплат.

### **Военное духовенство в XIX веке**

Почти сразу после смерти императора Павла I была ликвидирована армейская семинария. С этого момента начались многократные попытки Святейшего Синода вернуть в свое полное ведение управление военным духовенством и получить максимальный контроль над ним. Данное направление устойчиво сохранялось на протяжении всего XIX века. Со временем Ведомство обер-священника армии и флота постепенно стало дробиться на отдельные части. В 1815 году было образовано отдельное управление обер-священника Главного штаба и войск гвардии. Спустя некоторое время

---

<sup>8</sup> См.: *Капков К.Г.* Памятная книга Российского военного и морского духовенства XIX — начала XX веков. Справочные материалы. М.: «Летопись», 2008. С. 38.

оно включило в свой состав и гренадерские полки. В 1840 году на Кавказе по причине удаленности района была введена новая должность обер-священника отдельного Кавказского корпуса. В его подчинение вошли также церкви кавказских казачьих войск.

Необходимо отметить, что непосредственно самим императором назначался обер-священник Главного штаба, гвардии и гренадер, а все остальные священники к гвардейским полкам назначались с Высочайшего соизволения.

В 1835–1883 годах обер-священник Гвардейского корпуса Н. В. Музовский и обер-священник Гренадерского корпуса В. Б. Бажанов возглавили также и придворное духовенство. При этом они же являлись и духовниками императоров.

В середине XIX века обер-священнику армии и флотов В. И. Кутневичу и обер-священнику гвардии и гренадер В. Б. Бажанову был присвоен утраченный ранее статус постоянных членов Святейшего Синода. И уже в 1853 году Ведомство обер-священника армии и флота сумело вернуть значительную часть былых полномочий, утраченных после смерти императора Павла I. После этого обер-священник вновь обрел право самостоятельно и единовластно, без участия Святейшего Синода, решать любые кадровые вопросы.

К 1879 году, согласно статистическим данным, штатная численность военных священников составляла приблизительно 1% от общего числа православных священников<sup>9</sup>.

В 1890 году произошла новая модернизация управления военным духовенством. Как и прежде, вновь во главе военного духовенства был назначен один человек, отныне носящий звание Протопресвитера военного и морского

<sup>9</sup> См.: *Капков К.Г.* Указ. соч. С. 39.

духовенства. Им стал протопресвитер Александр Алексеевич Желобовский.

Подобное управление военным духовенством, находящееся в зависимости от Военного министерства, несомненно, было максимально удобным вариантом во всех отношениях. Формально военные священники состояли в параллельном подчинении архиерею, на канонической территории которого они находились. Но фактически такая зависимость отсутствовала. Административное положение Протопресвитера военного и морского духовенства приравнивало его по статусу к епархиальным архиереям<sup>10</sup>.

Согласно закону, Протопресвитер военного и морского духовенства определялся и назначался Святейшим Синодом, после чего утверждался в должности императором. Но на практике все происходило немного по-другому: главнокомандующий Петербургским военным округом (великий князь), просил военного министра ходатайствовать перед Святейшим Синодом о назначении на должность Протопресвитера какого-либо определенного священника. При этом кандидатура этого священника была уже предварительно согласована с императором.

Протопресвитер получил новое право обозревать все подведомственные ему церкви, благодаря чему стал единственным духовным лицом, которое могло абсолютно свободно перемещаться по всей территории Российской империи.

В 1890 году был издан приказ, который предписывал в неукоснительном порядке совершение поста, участие в исповеди и принятие Причастия для всех воинских чинов православной веры, с частотой как минимум один раз в год.

---

<sup>10</sup> См.: Емельянов С.Н. «Военная епархия» Русской армии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/voennaya-eparhiya-russkoy-armiihtml> (дата обращения: 19.03.2016). Загл. с экрана.

Приказ по Военному ведомству № 45 от 26 февраля 1888 года явился важным событием, значительно повысившим материальный и социальный статус священнослужителей армии и флота. Военные пастыри были уравнены по своему положению с офицерским корпусом. В соответствии с приказом духовенство, служащее в войсках, управлениях и заведениях Военного ведомства, получало следующие права:

1) право на жалованье, столовые и квартирные деньги согласно специальной ведомости:

Звание чинов	С какими чинами они сравнимы	Жалованье	Столовые	Квартирные
Главный священник гвардии, гренадер, армии и флота	с генерал-лейтенантом	1356	2400	натурою
Настоятели военных соборов и протоиереи-благочинные	с полковником — младшим штаб-офицером	687	546	150–500 (по чину и разряду местности)
Нештатный протоиерей в звании благочинного	с подполковником	531	420	по штаб-офицерскому чину



Священник	с капитаном — ротным командиром	366	366	100–300
Штатный дьякон	с поручиком	312	183	70–200
Нештатный дьякон	с поручиком	312	-	70–200
Псаломщик из духовного звания	с подпоручиком	240	-	48–120 (по разряду местности)

2) право на получение эмеритальной пенсии стало распространяться на нештатных дьяконов, состоящих при местных военных церквях;

3) священнослужителям Военного ведомства европейских и Кавказского военных округов было предоставлено право на получение двух периодических прибавок к жалованью на следующих основаниях: первая за выслугу 10 лет в ведомстве главного священника гвардии, гренадер, армии и флота, а вторая — за выслугу в том же ведомстве 20 лет. С выходом из Военного ведомства по каким бы то ни было причинам отпуск прибавочного жалованья прекращался;

4) служащим в местных военных соборах и церквях причетникам из духовного звания в отношении прогонных денег при определении на службу, при переводах и служебных командировках, а также в отношении

задействования в военно-учебных заведениях, присвоены права подпрапорщиков<sup>11</sup>.

Относительно численности военного духовенства сохранились данные о том, что в 1812 году в ведомстве армейского духовенства состояли 240 человек, 200 из которых принимали участие в Отечественной войне 1812 года<sup>12</sup>. Причем в дальнейшем, в течение XIX века и в начале XX века, численность духовенства Военного ведомства постоянно увеличивалась.

Так, в 1869 году ведомству были подчинены 24 военных собора, 437 полковых, 13 крепостных, 32 госпитальные, 33 судовые церкви, 17 тюремных, а также целый ряд лечебных, учебных и прочих богоугодных заведений<sup>13</sup>.

По состоянию на 1880 год в ведении Протопресвитера находилось 400 священнослужителей<sup>14</sup>.

Авторитет священнослужителя в обществе и армии постепенно возрастал в течение всего XIX века. Для Церкви начиналось весьма благоприятное время.

## Военное духовенство в начале XX века

В начале XX века институт военного духовенства, находящийся под управлением Протопресвитера военного и морского духовенства, занимает наиважнейшее место в жизни армии и государства. В преддверии войны основ-

---

<sup>11</sup> См.: *Котков В.М., Коткова Ю.В.* Военное духовенство России. Страницы истории: Учеб. пособие. СПб., 2005. С. 101.

<sup>12</sup> См.: *Капков К.Г.* Указ. соч. С. 37.

<sup>13</sup> *Ласкеев Ф.Н.* Историческая записка об управлении Военным и Морским Духовенством за минувшее столетие (1800–1900 гг.). Цит. по: *Емельянов С.Н.* «Военная епархия» Русской армии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/voennaya-eparhiya-russkoj-armiihtml> (дата обращения: 19.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>14</sup> См.: *Богуславский И., прот.* К назначению помощника Протопресвитера военного и морского духовенства // Вестник военного духовенства. 1910. № 8. С. 253.

ной задачей военного духовенства начала XX века было патриотическое воспитание. Несомненно, важен неоспоримый факт высокого качества всей деятельности военного духовенства. Именно благодаря этому пастыри пользовались достаточно высоким, зачастую непререкаемым авторитетом в войсках.

9 апреля 1910 года на должность Протопресвитера военного и морского духовенства был назначен протоиерей Евгений Петрович Аквилонов. 22 апреля 1911 года — Георгий Иванович Шавельский.

Во время Первой мировой войны государство впервые предоставило право Протопресвитеру лично присутствовать на Военном совете.

В период с 1914 по 1917 год в случае отсутствия служебных поездок Протопресвитер неизменно находился непосредственно в Ставке, имея уникальную возможность личного доклада у императора.

Несомненно, военные пастыри глубоко осознавали важность своего служения, благодаря которому и сохранилась обороноспособность страны, еще более возрос и укрепился патриотический дух российского воинства. В это же время во всей стране шла всеобщая демократизация общества, в связи с которой получили широкое распространение и дальнейшее признание собрания и съезды епархиального духовенства. По такому же образу в среде военного духовенства также стали организовываться братские собрания. Братские собрания изначально проводились только для отдельных гарнизонов и округов, затем они постепенно приняли формат всеобщих съездов всего военного и морского духовенства.

Решения этих собраний носили необязательный характер в качестве рекомендаций или предложений, и в основном в их ведении были вопросы, в первую очередь связанные

с богослужебной и пастырской практикой. Для того чтобы вопросы, озвученные на братских собраниях военного духовенства, могли обсуждаться всем духовенством института, отчеты о них постоянно публиковались в «Вестнике военного и морского духовенства».

В 1906–1913 годах на братских собраниях была создана специальная комиссия для полной переработки Положения о военном и морском духовенстве. Но, несмотря на ее первые шаги в данном направлении, система никоим образом не изменилась.

Незадолго до начала войны, летом 1914 года, в Санкт-Петербурге по инициативе и под руководством Протопресвитера Г. Шавельского состоялся I Всероссийский съезд военного и морского духовенства.

Положительным результатом работы Учительской секции данного Всероссийского съезда был Проект внебогослужебных бесед и программа составления молитвослова для воинов. Также во время съезда были составлены подробные инструкции для полковых, госпитальных и судовых священников, содержащие объяснения действий священнослужителя во время боя и вне боя. Именно благодаря этому была приведена в порядок работа военного духовенства в годы Первой мировой войны.

Согласно всем инструкциям, военный пастырь, помимо своих прямых обязанностей, должен был: помогать врачу в перевязке ран; заведовать выносом с поля боя убитых и раненых; извещать родных о смерти воинов; организовывать общества помощи семьям убитых и увечных воинов в своих частях; поддерживать в порядке воинские могилы и кладбища; обустраивать походные библиотеки. В обязанности госпитального священника входил ежедневный обход палат и частое совершение Литургии. Во время войны военному священнику также был пору-

чен сбор и обработка сведений о подвигах всех воинских чинов своей части<sup>15</sup>.

В 1910 году в Военном ведомстве находилась 651 церковь и 975 священнослужителей<sup>16</sup>. Всего за годы войны в армии отслужило от 4000 до 5000 представителей православного духовенства. Русская армия испытывала постоянный недостаток в священнослужителях, поэтому во время войны в духовном окормлении армии также участвовали и епархиальные священники<sup>17</sup>.

На заседании II Всероссийского съезда военного и морского духовенства 9 июля 1917 года тайным голосованием большинством голосов Протопресвитер Г. Шавельский был единогласно избран на уже занимаемый им пост пожизненно. Данное решение съезда осталось в силе вплоть до полного упразднения института военного духовенства в феврале 1918 года.

В августе 1917 года было расформировано подавляющее большинство дивизий, а военные священники, соответственно, выведены за штат. Со временем некоторые кадровые священники все же попытались продолжить свою службу в армиях А. И. Деникина, П. Н. Врангеля, А. В. Колчака. Например, 27 ноября 1918 года для Добровольческой армии по приказу генерала А. И. Деникина была введена должность протопресвитера военного и морского духовенства. Но со временем военное духовенство оказалось в очень неустойчивом положении из-за полной демократизации армии. Священники, еще оставшиеся в войсках, могли быть уволены абсолютно в любой момент по решению общего собрания военнослужащих. Приказом

---

<sup>15</sup> См.: Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2010. С. 93–95.

<sup>16</sup> См.: Богуславский И., прот. Указ. соч. С. 254.

<sup>17</sup> См.: Чимаров С. Ю. Русская Православная Церковь и Вооруженные Силы России в 1800–1917 гг. СПб.: Нестор, 1999. С. 173.

Народного Комиссариата по военным делам 16 января 1918 года было решено уволить священнослужителей всех вероисповеданий, находящихся в Военном ведомстве.

Опираясь на вышеизложенное исследование, невозможно не прийти к одному краткому, но тем не менее важному выводу: само существование института военного духовенства всегда было крайне востребовано русской армией. Неоспоримым доказательством этого является высокий патриотический дух православного воинства, одержавшего множество славных побед.

### **Формы деятельности военного духовенства в русской армии**

Перед армейским командованием и военным духовенством всегда стояло множество задач разнообразного характера, связанных с вопросами духовно-нравственного воспитания и религиозного просвещения всех чинов военнослужащих. Для более глубокого и гармоничного решения возникающих задач возникла острая потребность в постоянном совершенствовании и разработке каких-либо методов, форм и средств, направленных на повышение эффективности морального воздействия на личный состав армии.

Необходимо отметить, что, прежде всего, всегда уделялось особенное внимание неукоснительному исполнению ежедневного молитвенного правила всеми военнослужащими православного вероисповедания. Еще во времена Петра Великого в Воинском Уставе в 1716 году<sup>18</sup> можно обнаружить специальную главу, целиком посвященную вопросу молитвы военнослужащих. Эта глава провозглашает следующие определения для уставного совершения молитвенного правила:

— солдаты и офицеры должны совершать молитву три раза в день;

<sup>18</sup> См.: Устав Воинский...

— офицер обязан научить солдат определенным кратким молитвам, которые читались мысленно про себя;

— если солдаты были совсем безграмотные, и им трудно давалось обучение молитвам, они должны были читать «Отче наш»;

— в девять утра в каждом полку должна совершаться ежедневная Литургия, это если позволяют условия.

Также на первоочередное место были выдвинуты такие духовные приоритеты и ценности, как улучшение качества самого богослужения, создание при церквях библиотечных материалов, свободно доступных для всех военных, осуществление регулярных бесед вне богослужений, носящих воспитывающий и просветительский характер. Причем подобные беседы могли проводиться не только пресвитерами, но и мирскими людьми, имеющими необходимую богословскую подготовку и достойный уровень знаний.

Самой наиважнейшей формой религиозно-нравственного возвращения личности и укрепления морально-нравственного духа военнослужащих в армии, не считая проповеди Божьего слова, было благоговейное отправление богослужения в полковых храмах. При этом священникам настоятельно рекомендовалось вести богослужения с благоговением, отчетливо и внятно, обеспечивая стопроцентную посещаемость всех церковных служб и молебствий православными воинами.

Еще более серьезное значение имели вопросы самой организации и порядка проведения богослужений непосредственно во время войны. Г. И. Шавельский, являющийся последним Протопресвитером, абсолютно справедливо отмечал, что «Богослужение на войне — великое дело»<sup>19</sup>. Со стороны всех пресвитеров требовалась высокая духовная поддержка воинов, обусловленная присутствием постоянных

---

<sup>19</sup> Христолюбивое воинство. Православная традиция Русской Армии. М.: Русский путь, 2006. С. 352.

опасностей и трудностей, наличием несомненной близости внезапной мгновенной смерти и огромной духовно-нравственной напряженностью воинских трудов.

В 1859 году был издан «Свод Военных Постановлений», который включал в себя, кроме прочего, постановления «Об исполнении христианских обязанностей войсками» и «Об обучении нижних чинов в школах для них учрежденных»<sup>20</sup>.

Согласно новому военному законодательству, военные пастыри в строгом порядке должны были искренне стремиться прилагать все максимально возможные «старания о составлении из воинских чинов и обучающихся в полковых школах церковных хоров для пения при Богослужениях»<sup>21</sup>.

Как уже говорилось выше, и армейские военачальники, и военные пресвитеры всегда уделяли весьма значительное и пристальное внимание совершению молитвы и ее надлежащему качеству. Если на данный момент могла позволить окружающая обстановка, то совершение совместных молитвословий проводилось в полковых частях до шести раз в день: после утреннего подъема, перед и после обеденной трапезы, перед и после ужина, а также после вечерней поверки перед сном.

Необходимо сказать, что неукоснительная обязательность регулярной предобеденной молитвы предписывалась еще в 1875 году и нашла свое документальное отражение в «Уставе о внутренней службе в пехотных войсках»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Хранение файлов: 1891. Полный систематический указатель Свода Военных Постановлений изд. 1859 и 1869 гг. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://book-old.ru/BookLibrary/00928-Ustavyi-i-prikazyi/1891.-Polnyi-sistematicheskii-ukazatel-Svoda-Voennyih-Postanovleniy-izd.-1859-i-1869-gg.html> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>21</sup> Цит. по: Катков В. Военное духовенство России. Страницы истории. СПб., 2003. С. 399.

<sup>22</sup> Устав о внутренней службе в пехотных войсках [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.prlib.ru/Lib/pages/item.aspx?itemid=4811> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.



Также важным показателем высокого значения для того времени всех аспектов духовности в деле духовного становления будущих военнослужащих являлось постоянное присутствие и участие кадетов, обучающихся в старших классах, в качестве певчих на церковных службах. В их ежедневное учебное расписание входила получасовая репетиция церковного хора, что было само собой полагающимся и всегда неукоснительно выполнялось.

Во многих воинских частях и подразделениях обязательно исполнялось такое религиозное правило: без напутственного молебного пения никогда не начинать никаких, даже самых незначительных деяний.

Полковой священник постоянно очень внимательно и чутко следил за тем, чтобы вновь прибывшие в часть молодые солдаты отлично знали тексты молитв наизусть, полностью понимали их смысл, осознанно и с должным благоговением совершали свою ежедневную молитву.

Укрепление религиозно-нравственных чувств солдат достигалось с помощью использования следующих методов:

1) каждому солдату от лица военного пастыря и армейского командира передавался в дар молитвослов, содержащий сокращенное молитвенное правило; из служащих в частях солдат выбирались (в ротах, в эскадронах, в батареях и во всех командах) люди для выполнения послушания псаломщика;

2) воинские части специально закупали для дальнейшего активного использования различные богослужебные или священные книги (на церковнославянском или русском языках);

3) часто в дни двенадцатых или великих праздников читались посвященные этому событию службы, евангельские повествования, акафисты, каноны, пелись стихиры и т. д.

Воинское руководство всегда можно было увидеть среди прихожан в полковом приписном храме.

Для организации правильно структурированной системы обучения новобранцев, по различным причинам совершенно

не ознакомленных с грамотой, действовали специально созданные ротные школы грамотности. Постепенно военное командование решило открыть взрослую воскресную школу для нижних чинов при батальоне. Так, в 1892 году появились первые воскресные школы для военнослужащих.

Безусловно, также наиважнейшей формой деятельности военного духовенства являлось проведение религиозно-просветительских бесед. По распоряжению командования части для нижних чинов православного вероисповедания устраивались такие морально-нравственные беседы не реже одного раза в месяц. Присутствие на этих беседах было для всех обязательным и не подлежало пропускам без уважительных причин.

Анализируя различные приказы и распоряжения Кавказской армии, Гренадерских и Гвардейских корпусов, а также других войсковых частей всех военных округов нашей страны, можно увидеть, что другой, не менее важной формой деятельности и служения военного духовенства были так называемые церковные парады. Эти парады проходили в русской армии во второй половине XIX века с достаточно высокой частотой. Скорее всего, определенная и регламентированная система для их совершения еще не вполне была разработана, поэтому зачастую эти мероприятия проводились лишь по единоличному усмотрению и распоряжению местной военной власти.

Читая мемуары бывшего воспитанника Школы гвардейских подпрапорщиков и юнкеров, невозможно не обратить внимание на отмеченное им описание этого красочного события: «...часть воспитанников шла к отрядной церкви, расположенной рядом с лагерем, в большом зеленом шатре; а другая часть, из лучших фронтовиков, — к дворцовой церкви. Последняя часть называлась Золотым парадом, в отличие от первой, называвшейся

нами Зеленым или просто Зеленчаком. Воспитанники, участвовавшие в Золотом параде, после богослужения проходили церемониальным маршем мимо Императора Николая Павловича, который при этом иногда ставил на линию, указывавшую направление марша, своего, тогда еще крошечного внука, великого князя Николая Александровича»<sup>23</sup>.

В 1886 году вышел в свет «Свод правил для парадов, торжественных встреч и нарядов войск на погребение», утвержденный императором. Приказом по Военному ведомству от 6 октября 1886 года № 249 он был введен для всеобщего и повсеместного применения<sup>24</sup>.

В данном документе были целиком структурированы и прописаны четкие и краткие установки, напрямую относившиеся к организации проведения всех церковных парадов.

В очередной раз «Свод правил для парадов, торжественных встреч и нарядов войск на погребение» был откорректирован в 1894 году. Новые «Правила для парадов и церемоний» получили утверждение 22 июня 1902 года<sup>25</sup>.

Эти документы регламентировали обязательность назначения общих церковных шествий (парадов) в строгом соответствии с распоряжениями и инструкциями начальника гарнизона. Проходить общие парады должны были в такие дни:

- в день гражданского новолетия;
- на Богоявление Господне;

---

<sup>23</sup> Цит. по: Катков В. Военное духовенство России. С. 314.

<sup>24</sup> См.: Там же.

<sup>25</sup> См.: О разрешении принять к руководству для испытания в командах морского ведомства проект «Правил для парадов и церемоний» [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.runivers.ru/lib/anons.php?ID=63313&IBLOCK\\_ID=36](http://www.runivers.ru/lib/anons.php?ID=63313&IBLOCK_ID=36) (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

— в дни рождения и дни памяти небесных покровителей государя императора, государыни императрицы, наследника цесаревича и государыни цесаревны;

— в день восшествия на престол государя императора;

— в день коронавания императора и императрицы;

— в Великую Пятницу на Страстной седмице (к моменту выноса Плащаницы);

— в день Светлого Христова Воскресения;

— в день кавалерского праздника ордена Святого Георгия Победоносца (26 ноября);

— в день Рождества Богомладенца Христа.

В 1889 году А. А. Желобовский, Главный священник гвардии, гренадер армии и флота, разработал приказ о создании специализированной учебной комиссии. Эта комиссия создала учебную программу для проведения полковыми пастырями внебогослужебных бесед с военнослужащими. В данной программе указывалось лишь самое главное и необходимое, что нужно было знать всем нижним чинам учебной воинской команды относительно предметов вероучения и христианской нравственности. Несмотря на то что программа была достаточно краткой, она могла быть полностью выполнена только при 30 уроках в учебном году. После того как она была утверждена Главным священником гвардии, гренадер, армии и флота, для всех военных священников стало обязательным проведение подобных собеседований на регулярной основе. В соответствии с распорядительными документами Военного ведомства пастыри проводили их один раз в неделю (общей длительностью не менее 1 часа). Данные собеседования предназначались в первую очередь для нижних чинов, никогда ранее не обучавшихся в учебных командах. Необходимо отметить, что во время занятий полковые священники называли солдат «Христолюбивыми воинами». Этот момент был глубоко педагогичным и должен

был каждый раз напоминать обучаемым, что они являются членами христианского государства и призваны защищать не только родную землю, но и православную веру. И лишь в искренней любви ко Христу они должны черпать необходимую им силу для преодоления тягот и невзгод военной службы. Каждый священник нес персональную ответственность за проведение собеседований, стараясь объяснить на доступном солдатам языке, с точки зрения православной религии, различные важные проблемы. Эти проблемы затрагивали очень многое: и необходимость воинского служения, и возможность как такового сочетания военной службы со спасением своей души, и обязанности воина на поле брани, а также в мирное время, и отношение к императору, друг к другу и к противнику, важность и значение присяги, знамен, оружия и т. д.

Обычно собеседования проводились после дневной трапезы. Как написано выше, тематика бесед была весьма разнообразной и отвечала на духовные запросы военнослужащих. Требовалось, чтобы занятия, проводившиеся военными священниками, не были длительными и отвлеченными. Каждый вопрос подлежал предельно краткому, но в то же время вескому и одушевленному изложению. Военные пастыри стремились по мере возможности выстроить данные беседы в форме диалога. Непосредственно в районе военных учений или боевых действий проведению подобных бесед отдавалось особенное предпочтение.

Колоссальное значение при этом имело и то, что военное духовенство было не просто грамотным. Грамотность пастырского сословия передавалась из поколения в поколение, из рода в род, делая этот старинный класс наследственно грамотным. Военное духовенство обладало своими собственными ведомственными учебными заведениями, архивами, библиотечным материалом, органами

управления, богатыми традициями. Военный пастырь постоянно осуществлял деятельность регистратора (занимался регистрацией рождений, браков, смертей), работал с архивными материалами, хранящимися при полковой церкви. Несомненно, все это непроизвольно делало полкового священнослужителя отчасти полковым историком. Близость и сопричастность ко всем полковым и воинским праздникам также превращала его и в этнографа, превосходно знавшего все воинские традиции, обычаи и обряды. В определенном смысле слова, русское православное военное духовенство было потенциальным сословием историков.

Подытоживая вышеизложенное, можно сказать, что основными направлениями деятельности военного духовенства всегда являлись пастырская и религиозно-просветительская деятельность.

Пастырская деятельность проявлялась в следующих формах:

1. Регулярное совершение важнейших Таинств (Исповеди и Причастия), способствующих нравственному возрастанию личности, чтение проповедей.

2. Работа, направленная на повышение качественного уровня совершения каждого богослужения (проведение занятий с церковным хором в полковой церкви).

3. Проведение всенощных бдений и Литургий в праздничные и воскресные дни.

4. Проведение различных торжеств религиозного характера, Таинств и треб, таких как венчание, крещение, освящение новых полковых храмов, боевых знамен, отпевание, проведение церковных парадов.

5. Оказание психологической поддержки и осуществление пастырского душепопечительства по отношению к болящим воинам.

6. Проведение церковных траурно-похоронных мероприятий, а также организация должного ухода за военными кладбищами.

7. Тесное взаимодействие по различным направлениям с благотворительными фондами, организациями и обществами.

В свою очередь, наиважнейшими формами работы военного духовенства православного вероисповедания в области религиозно-просветительской деятельности являлись:

1. Организация и проведение для личного состава всех подразделений лекционных бесед на различные духовные темы.

2. Выступления в печатных органах и регулярные братские собрания военных священников.

3. Подготовка и проведение мероприятий, носящих историческую направленность.

4. Обучение грамоте нижних воинских чинов в рамках воскресной школы, а также преподавание Закона Божия и прочих вероучительных дисциплин в церковно-приходских школах и в полковых учебных командах.

5. Наставление молодых воинов (накануне принятия ими присяги), а также неизменное проведение регулярных индивидуальных бесед с военнослужащими.

6. Организация работы церковных библиотечных фондов при каждом полковом храме, иконных и книжных лавок.

7. Соучастие в подготовке и проведении всех полковых празднеств.

8. Борьба с еретическими веяниями и сектантскими лжеучениями. Ведение активной просветительской деятельности в данном направлении.

Таким образом, из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что за многие века своего существования Русская Православная Церковь сумела выработать и воплотить в жизнь целостную и незыблемую систему различных форм и методов воздействия на человеческие души.

Несомненно, данные методы могут и должны использоваться священнослужителями и в наше время при духовном окормлении военнослужащих. Только через участие воинов в Таинствах Церкви возможно их духовное становление. Только через пламенное слово проповеди пастырь может повести за собой уверовавшие души, указывая путь ко спасению. Только через молитву душа становится способной принять в себя Невместимого Бога, дабы с Его помощью достойно защищаться не только от внешних врагов, но и бороться с невидимыми силами зла.

### **Ратные подвиги православного духовенства**

Служение военного священника в русской армии сводилось не только к духовному наставлению воинов. Пастырь поддерживал высоту их морального духа, воспитывал готовность достойно сражаться с врагами, защищая веру и Отечество. Во время сражения военный священник находился на передовом перевязочном пункте, окормляя раненых. Священники должны были иметь и медицинские навыки и при необходимости помогали врачам и санитарам в их работе. В перерывах между боями священник совершал молебны на позициях и беседовал с воинами, укрепляя их дух. Также задачей священника было погребение убитых. Надо сказать, что примеры подлинного героизма имели место как в тыловых госпиталях, так и на передовой.

При этом необходимо отметить, что только в особо исключительных случаях священнослужители брали в руки оружие. По окончании войны на них налагалось церковное наказание в виде епитимии за факт серьезного нарушения правил канона, но она обычно облегчалась, учитывая необходимость и важность совершенного ими во имя веры подвига. В большинстве случаев военные священники совершали ратные подвиги, даже не имея оружия...



22 сентября 1854 года священник Гавриил Судковский при нападении англо-французских пароходов на Очаковскую крепостную батарею под выстрелами благословлял каждого солдата и лично заряжал орудия калеными ядрами. За проявленное мужество и отвагу отец Гавриил был награжден золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте<sup>26</sup>.

В армии Суворова во время Русско-турецкой войны при штурме Измаила в Полоцком пехотном полку погиб полковой командир, были убиты или ранены многие офицеры. Служивший в то время при этой части военным священником Трофим Куцинский встал во главе полковой колонны и с крестом в руке повел солдат вперед на врага. За этот подвиг священник получил золотой наперсный крест на Георгиевской ленте<sup>27</sup>.

Золотой наперсный крест на Георгиевской ленте — это специально учрежденная награда для военных пастырей за их боевые заслуги. За боевые отличия священников также могли произвести в протоиереи, представить к награждению скуфьей или камилавкой. Многие из военных священников были награждены высшей военной наградой русской армии — Императорским Военным орденом Святого Великомученика и Победоносца Георгия (орден Святого Георгия) с девизом «За службу и храбрость».

В день 100-летия ордена Святого Георгия, в 1869 году, императором Александром II был особо отмечен Георгиевский кавалер, военный священник отец Иоанн Пятибиков. В 1854 году отец Иоанн был старшим священником

---

<sup>26</sup> См.: Ратные подвиги военных священников на фронтах Первой мировой [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://sozidatel.org/articles/territoriya-istorii/5754-ratnyie-podvigi-voennyih-svyaschennikov-na-frontah-pervoy-mirovoy.html> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>27</sup> См.: Полковой священник Трофим Куцинский [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.izmail.es/article/3557/> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

Могилевского пехотного полка. Во время битвы с турками священник, невзирая на две контузии и повреждение своего креста пулей, заменил раненого командира и повел на врага русских солдат<sup>28</sup>.

Немало примеров ратных подвигов было совершено русским военным духовенством во время Первой мировой войны.

Например, 29 августа 1914 года, видя, что солдаты испытывают нравственные колебания в вопросе о необходимости исполнения приказа о переходе в наступление, иеромонах Феликс (Носильников) вдохновенной речью и собственным примером увлек солдат в атаку.

Когда же наступление захлебнулось, отец Феликс отказался отступить, оставаясь на переднем крае под постоянным обстрелом вместе с тридцатью солдатами<sup>29</sup>.

Иеромонах Александр (до войны настоятель Зосимо-Савватиевской церкви Тотемского уезда) в 1915 году ушел на фронт добровольцем и взял на себя нелегкое бремя служения полкового священника. Он во всех случаях отличался смелостью и решительностью, умением поддержать и утешить каждого ратоборца в любой ситуации. Семь месяцев отец Александр провел в плену. Был награжден золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте и грамотой от государя Николая II. Его пятеро родных братьев также служили полковыми священниками<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> См.: Священники — Георгиевские кавалеры [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://slavynka88.livejournal.com/119449.html> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>29</sup> См.: Подвиг русского военного духовенства в годы Первой мировой войны [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://e-vestnik.ru/history/voennoe\\_duhovenstvo\\_v\\_pervoy\\_mirovoy\\_voynе\\_8185/](http://e-vestnik.ru/history/voennoe_duhovenstvo_v_pervoy_mirovoy_voynе_8185/) (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>30</sup> См.: Демидова Е.Л. Вологодские священники и их дети – участники Первой мировой войны [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.booksite.ru/war1914/3\\_st-247.htm](http://www.booksite.ru/war1914/3_st-247.htm) (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

19 октября 1916 года в бою погиб священник 318-го Черногоярского полка Александр Тарноуцкий. Смерть настигла истинного пастыря Христова, когда он шел впереди своего полка с крестом в руках. В этом же году священник Василий Шпичак повел за собой Драгунский Казанский полк. Полк получил приказ наступать на австрийцев, но из-за наступившего смятения смог полноценно выполнить приказ лишь благодаря действиям священника<sup>31</sup>.

История сохранила имена и других героев-пастырей, выведивших воинов в атаку. Среди них можно отдельно упомянуть протоиерея Сергия Соколовского, священников Иоанна Терлицкого, Иоанна Долищинского, Михаила Дудницкого<sup>32</sup>.

Помимо подвигов священников, воодушевлявших солдат продолжать сражение в самые решительные минуты боя, также существовали и иные виды подвигов военного духовенства.

Немало подвигов, отмеченных наградами, связаны с усердным исполнением военными пастырями своих священнических обязанностей в боевых условиях. Порой им приходилось совершать церковные богослужения под огнем противника. Например, священник Николай Дебольский, служивший в 115-й бригаде государственного ополчения, не прервал службы, когда прямо во время Великого входа пролетевший вражеский аэроплан сбросил несколько бомб рядом с молящимися людьми. Священник Сергей Азуревский из 15-го драгунского Переяславского полка не прервал совершение всенощного бдения под шрапнельным огнем до тех пор, пока не был контужен. Отец Андрей Богословский, служивший в 6-м Финляндском стрелковом полку, перед сражением, стоя на возвышении, благословлял каждого подходившего к нему воина. А когда началась стрельба,

---

<sup>31</sup> См.: Катков К.Г. Указ. соч. С. 99.

<sup>32</sup> См.: Подвиг русского военного духовенства...

он неустрашимо остался стоять на прежнем месте. Его грудь от вражеских выстрелов защитила дароносица, висевшая на шее. Пуля, летевшая в сердце, благодаря ей получила боковое направление<sup>33</sup>.

Совершали подобные подвиги и представители приходского духовенства. Например, священник Петр Рылло из Кремовского прихода Белгорайского уезда Холмской епархии продолжал совершать богослужение, когда «снаряды рвались за церковью, перед ней и пролетали сквозь нее»<sup>34</sup>.

Иногда, причащая раненых на поле боя, пастырь бывал и сам ранен. А иерей Елпидий Осипов из 15-го гренадерского Тифлисского полка погиб при отпевании убитых воинов, когда бой еще продолжался<sup>35</sup>.

Известны случаи, когда военные священники совершали подвиги, исполняя обязанности других армейских чинов. Пресвитер 29-го пехотного Черниговского полка Иоанн Соколов был удостоен первого наперсного креста на Георгиевской ленте за спасение полкового знамени во время боя. Награда была вручена священнослужителю лично Николаем II, о чем сохранилась запись в императорском дневнике. Сейчас это знамя хранится в Государственном Историческом музее Москвы. Иерей Виктор Кашубский из 42-й артиллерийской бригады добровольцем пошел искать разрыв телефонной связи. Телефонист, ободренный его примером, пошел следом за священником и исправил оборванную линию<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> См.: Катков К.Г. Указ. соч. С. 100.

<sup>34</sup> Там же. С. 101.

<sup>35</sup> См.: Военное духовенство Российской империи [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/28242.html> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

<sup>36</sup> См.: Военное духовенство [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.white-guard.ru/wfor/viewtopic.php?p=162150> (дата обращения: 16.03.2016). Загл. с экрана.

Подробные списки всех священнослужителей, пострадавших в годы Первой мировой войны, регулярно публиковались в «Вестнике военного и морского духовенства». Согласно этим спискам, начиная с 1914 года по октябрь 1917 года было убито 25 священников, от ран и болезней умерло 54 священника, несмертельные раны получили 80 священнослужителей. Через немецко-австрийский плен прошло 76 военных священников. На самом деле пострадавших пастырей было намного больше. Это объясняется тем, что, во-первых, далеко не все ранения фиксировались, во-вторых, немалое число священников умерло от ран уже по возвращении домой<sup>37</sup>.

Во время Первой мировой войны представители военного духовенства проявили истинный христианский героизм, являя своим самоотверженным служением ярчайший пример отваги и мужества. За совершённые в годы Великой войны подвиги около 2500 священников были отмечены государственными наградами, в том числе было вручено: 227 золотых наперсных крестов на Георгиевской ленте, 85 орденов Святого Владимира 3-й степени с мечами, 203 ордена Святого Владимира 4-й степени, 304 ордена Святой Анны 3-й степени с мечами. Орденом Святого Георгия было награждено 11 военных священников<sup>38</sup>.

Мы привыкли к слову «война» и, когда слышим его, часто не обращаем внимания, не вздрагиваем, даже не останавливаемся. Может, потому, что все эти события были давно? Или потому, что, зная всё о войне, мы не знаем только одного: что это такое? Война — это горе, страдания, потери и подвиги многих безымянных героев. Они

---

<sup>37</sup> См.: Лазарев С.А. Герои Великой войны: известные и неизвестные. СПб.: Атлант, 2007. С. 378.

<sup>38</sup> См.: Шабанов В.М. Военный орден Святого Великомученика и Победоносца Георгия: именные списки 1769–1920: Биобиблиографический справочник. М., 2004. С. 890.

погибали, но не сдавались. Сознание долга и любовь к Богу и своим близким заглушали и чувство страха, и боль, и мысли о смерти. Значит, не безотчетное это действие — подвиг, а убежденность в правоте и величии дела, за которую человек сознательно отдает свою жизнь. Абсолютно любой поступок человека, тем паче христианина, должен иметь в основе своей чувство ответственности. Глубокой ответственности за все: за каждое свое действие, за каждое желание, поступок, взгляд, слово, мысль, — только таким путем возможно вырасти в меру того, что вложил в нас Создатель. Точно так же все происходит и с поступком, который мы называем героическим. Ведь героическим по сути своей он представляется только окружающим, а для самого человека-совершителя он является лишь ярким выражением его внутренней сущности. Подобный поступок возможен только при достижении определенного духовно-нравственного уровня восприятия глубины жизни через призму ответственности.

Вспоминая воинские подвиги военных пастырей, можно вновь и вновь убеждаться в истинности евангельских слов о том, что *пастырь добрый полагает жизнь свою за овец* (Ин. 10, 11). Действительно, именно готовность быть со своими пасомыми до конца, не боясь ни смерти, ни опасностей, служить для них верным примером и крепчайшими узами соединять воедино свою жизнь с их жизнью — качество, принадлежащее лишь истинному служителю Христову. И все военные пастыри, совершившие ратные подвиги, воплотили внутренний дух этих слов, имея полное право в положенное время повторить перед Престолом Божиим слова, относящиеся к Самому Христу: *вот Я и дети, которых дал Мне Бог* (Евр. 2, 13).

Обобщив вышеизложенное, считаем возможным еще раз подтвердить вывод об обоснованности введения института военного духовенства, несмотря на настоящие

трудности. Ибо не представляется возможным существование высокой морали, высших ценностей и истинного патриотизма без наличия единого стержня — православной веры. Принимая ее сердцем, военнотружущий будет всегда, при любых опасностях помнить священные слова Христа: *В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир* (Ин. 16, 33).

### **Саратовская церковь во имя святого благоверного великого князя Александра Невского при 60-й пехотной резервной бригаде**

В нашем городе в конце XIX — начале XX века имелась армейская церковь при 60-й пехотной армейской бригаде. Историю ее создания удалось узнать из клировой ведомости Александро-Невской церкви за 1894–1904 годы, которая находится в Государственном архиве Саратовской области (Ф. 135. Оп. 1. Д. 8863). Учреждена эта церковь была по Высочайше утвержденному определению Военного совета, объявленному в приказ по Военному ведомству от 9 декабря 1893 года за № 285 с 1 января 1894 года. По тому же приказу на ее обустройство выделялось единовременно 621 руб. 80 коп. и на содержание — 85 руб. 75 коп. в год. Престол в ней был один — во имя святого благоверного великого князя Александра Невского (память 30 августа). Располагалась церковь до 1900 года в частном доме наследников саратовского купца В. Гудкова на Камышинской улице (ныне ул. Рахова). Освящена была 29 января 1895 года преосвященным Николаем, епископом Саратовским и Царицынским.

К 1900 году для нее было готово новое каменное здание при казармах бригады на пересечении улиц Степана Разина (в те времена Губернаторской) и Московской (ныне Московская, д. 161), построенное на средства города. Освящена новая церковь была 21 мая 1900 года

преосвященным Иоанном, епископом Саратовским и Царицынским. Престольный праздник остался тот же. Вместимостью была на 600 человек.

Церковный клир, по вышеназванному приказу, состоял из одного священника, одного псаломщика и одного церковника из нижних воинских чинов. Денежного содержания им выделялось в размерах: священнику в год было положено 932 руб., из них: жалованья — 366 руб., столовых — 366 руб., квартирных — наравне с капитаном — ротным командиром в городе Саратове по второму разряду в количестве 200 руб.; псаломщику в год было положено 240 руб.

Хор церковных певчих состоял из нижних воинских чинов и исполнял «церковное пение во время богослужений под *руководством офицеров*».

Из книг, принадлежащих церковному архиву, имелись: «Книга для записи брачных обысков», «Метрическая книга» и «Исповедная роспись».

Церковная библиотека состояла только из журнала «Вестник военного и морского духовенства» за время издания.

Прихожан в ней насчитывалось, в среднем за годы существования бригады, около 2200 мужчин и около 200 женщин. Почти все — военнослужащие бригады.

Кроме этой церкви, имелась своя армейская церковь в городе Хвалынске при местном резервном батальоне той же 60-й пехотной резервной бригады тоже во имя святого благоверного великого князя Александра Невского (память 23 ноября). Освящена она была 27 февраля 1894 года преосвященным Николаем, епископом Саратовским и Царицынским. Устроена эта церковь была без испрошения на устройство, по желанию господ офицеров батальона, вследствие затруднения чинов батальона присутствовать при богослужениях в приходских церквях города, особенно во время говения. Обустроивалась и содержалась она на средства самих господ офицеров. Причта при ней было не положено. Утварью и риз-



ницею была обеспечена «не вполне достаточно». Помещалась церковь в одной комнате городской казармы. Вместимостью была на 200 человек, «и то с большим стеснением».

По тем же архивным документам мы можем установить некоторые сведения о том единственном священнике, который служил в саратовском армейском храме во имя святого благоверного великого князя Александра Невского все годы его существования. Им был Василий Константинович Борисоглебский.

Родился он в Покровской слободе Самарской губернии 28 января 1852 года в семье диакона. По окончании обучения в Самарской духовной семинарии 7 июля 1874 года определен учителем земского народного училища в селе Ивановка Новоузенского уезда Самарской губернии, вследствие изъявленного желания служить по народному образованию. Самарским епархиальным начальством утвержден законоучителем этого же училища. 24 июля 1877 года преосвященным Герасимом, епископом Самарским и Ставропольским, рукоположен во священника Крестовоздвиженской церкви того же селения Ивановка. Избирался депутатом на епархиальный и уездный училищный съезд в 1880 году от IV благочиннического округа Новоузенского уезда Самарской епархии. Затем он подает прошение о перечислении его в армейское духовенство, предположительно после смерти жены.

Удовлетворяя его прошение, Главный священник армии и флота Петр Евдокимович Покровский определяет иерея Василия на священничество к Петропавловской церкви Ботлихской местной команды Дагестанской области 13 августа 1880 года. Прослужив там немногим более четырех лет, он был переведен к церкви 89-го пехотного Беломорского полка 6 марта 1885 года. И наконец, распоряжением Протопресвитера военного и морского духовенства Александра Алексеевича Желобовского от 23 февраля 1894 года

назначен настоятелем саратовской церкви во имя святого благоверного великого князя Александра Невского при 60-й пехотной резервной бригаде.

Имел награды от Святейшего Правительствующего Синода: набедренник — 1 марта 1890 года; скуфья — 15 мая 1893 года; серебряная медаль в память царствования в Бозе почившего Государя Императора Александра III для ношения на груди на ленте ордена Святого Александра Невского — 15 мая 1896 года; камилавка — 6 мая 1899 года; наперсный крест — 6 мая 1904 года.

Был назначен благочинным 2-й бригады Кавалерийского запаса 27 мая 1903 года и 57-й резервной пехотной бригады 21 января 1904 года.

Иерей Василий был вдов, детей не имел. Проживал в наемной квартире.

«В походах и делах противу неприятеля не находился».

В том же 1904 году 57-я резервная пехотная бригада (новое наименование 60-й) переводится к новому месту дислокации, а церковь становится приходской. Иерей Василий Константинович Борисоглебский постановлением Духовного правления при Протопресвитере военного и морского духовенства от 30 октября 1904 года оставлен на службе при сей же церкви.

Протоиерей Михаил БЕЛИКОВ,  
*преподаватель СПДС*

## О ГЛАВНОЙ СВЯТЫНЕ САРАТОВСКОГО СВЯТО-ТРОИЦКОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА

Главной святыней Троицкого собора на протяжении вот уже двух веков был и остается древний образ Спаса Нерукотворного, находящийся в настоящее время в нижней Успенской церкви и хранящийся в киоте у правого клироса.

Никаких документальных сведений о написании этого образа, о его появлении и обстоятельствах пребывания в Саратове мы, к сожалению, не имеем. Существует сказание о том, «кем написана, откуда, когда и кем принесена в Саратов эта икона»<sup>1</sup>, записанное В. П. Соколовым в его книге «Саратовский Троицкий (старый) собор». Вот оно: «Эта икона представляет собою один из многочисленных снимков образа нерукотворенного Спаса, написанного на стене Троицкого собора в Сергиевой Лавре знаменитым чернецом-иконописцем Андреем Рублевым (ум. около 1450 г.), расписавшим лаврский собор... снимок этот сделан был по заказу стрельцов, которые привезли его с собою в левобережный Саратов, куда они посланы были “ради службы государевы”. Здесь, на месте нового местожительства своего они построили деревянный на каменном фундаменте храм во имя нерукотворенного Спаса и привезенный с собою из Москвы образ поставили

---

<sup>1</sup> Соколов В.П. Саратовский Троицкий (старый) собор. Саратов, 1904. С. 131.

в этом храме за престолом, у горняго места; затем, когда левобережный Саратов был перенесен на правый берег, стрельцы взяли образ с собою в “новый город”, где они также построили деревянный храм во имя св. Троицы, в котором и поместили свою святыню; когда же этот храм сгорел и решено было заменить его каменным в то же наименование, стрельцы перенесли сохраненную ими от пожара святыню в деревянную, современную построению города часовню, находившуюся за городом, за московскими воротами, там, где теперь Киновийская церковь; наконец, после построения в 1695 г. каменного собора, образ нерукотворенного Спаса перенесен был из часовни в собор, где находится и по настоящее время»<sup>2</sup>.

Соколов также приводит и историю прославления образа: в 1812 году «к соборному священнику пришел приказчик рязанского купца Якова Михайлова и сказал, что хозяин его, Михайлов, чудесным образом исцелившийся от какой-то опасной болезни, написал ему, приказчику, из Рязани об этом событии и просил его, чтобы он отыскал образ Спаса в соборе над южною наружною дверью, и просил при этом приказчика сделать на образ ризу. Образ отыскали и внесли его внутрь церкви; приказчик сделал ризу сребропозлащенную и отслужил перед образом благодарственный молебен, причем лицам, принимавшим участие в молитве, приказчик рассказал о чудесном исцелении, дарованном Спасителем его хозяину.

С тех пор и стали служить этому образу молебны и в храме, и в домах обывателей»<sup>3</sup>.

Если в отношении первого сказания все более или менее понятно — Соколов сам утверждает, что это предание (думается, навеянное отчасти книгой А. И. Шахматова

<sup>2</sup> Соколов В.П. Указ. соч. С. 131–132.

<sup>3</sup> Там же. С. 133.

«Исторические очерки Саратова и его округи», где имеется упоминание о якобы существовавшей в левобережном Саратове соборной церкви Нерукотворного Спаса) не имеет документального подтверждения, то сказание о начале почитания образа в 1812 году представляется более достоверным.

Во-первых, в 1904 году на момент написания Соколовым своей книги были, без сомнения, еще живы дети и внуки свидетелей и современников прославления образа, а во-вторых, Соколов упоминает о некоторых церковных документах (их, к сожалению, он не приводит в своей книге), которые, как представляется, в какой-то степени подтверждают достоверность этого сказания — хотя бы в том, что купец Михайлов существовал в действительности и пожертвовал на образ ризу.

Вот что пишет Соколов об этой ризе: «Та ли эта риза, что сделана была по заказу купца Михайлова... об этом церковные документы говорят разно: по одним из них, настоящая риза — дар купца Михайлова; по другим же эта риза пожертвована в 1857 г. д. ст. сов. Ив. Як. Давыдовским... Которым из этих документов отдать предпочтение, сказать затрудняемся»<sup>4</sup>.

Здесь можно предположить, что риза, пожертвованная в 1857 году Давыдовским, могла быть сделана для копии чудотворного образа, которая написана была, вероятно, в середине XIX века и почиталась саратовцами наравне с самим образом.

Почитание образа в городе было очень велико. Помимо молебнов в храме и домах прихожан, образ Спаса выносился в общегородских крестных ходах. От него было множество исцелений, о чем свидетельствовали многочисленные подвесы в виде крестиков, образков, изображений рук, ног, глаз, сердец и т. п., отлитых из серебра

---

<sup>4</sup> Там же. С. 136–137.

и привешивавшихся к образу. Подвесов было так много, что часть их была помещена в особой витрине, висевшей на южной стене внутри верхнего храма, а часть сохранялась в соборе в особом помещении. Из излишков этих подвесов во второй половине XIX века были отлиты две серебряные ризы и 10 «сребропозлащенных» венцов на иконы в иконостасе Троицкого собора.

Образ Спаса был известен не только в Саратове, но и далеко за его пределами. С него часто делались списки-копии. Один из списков был взят войсками, отправлявшимися в 1877 году на войну с турками, другой был отправлен на станцию Борки в память спасения царской семьи при крушении поезда 17 октября 1888 года, третий список послан воинам, находившимся в плавании на пароходе Добровольного флота «Саратов», четвертый послан в дар вдове президента Франции Феликса Фора.

Наконец, в самом начале XXI века копия образа была заказана благочестивыми жителями города Пензы, привезена ими в Саратов, торжественно освящена в Троицком соборе в присутствии «первообраза» и отправлена в Пензу, где благоговейно почитается жителями.

Что касается сказания о принесении московскими стрельцами образа Нерукотворенного Спаса в Саратов при основании города, то здесь можно заметить следующее.

Есть серьезные, в том числе и документальные, основания полагать, что первый (да и последующие тоже) стрелецкий гарнизон Саратова не мог состоять из московских стрельцов. В конце XVI века в новые крепости Понизового Поволжья направлялись для службы стрельцы в основном из Казани и других верхневолжских городов. Затем, нет никаких документальных свидетельств о существовании в левобережном Саратове Нерукотворенно-Спасского

соборного храма, в котором якобы стрельцы поставили образ.

Далее, если образ якобы был перенесен (в 1673–1674 гг.) на правый берег и поставлен в новом деревянном Троицком соборе, то почему же тогда после того, как собор сгорел (1684 г.), чтимый образ был перенесен за город в придорожную часовню за Московскими воротами, а не был поставлен в каком-нибудь близлежащем храме, как обычно поступали с чтимыми святынями в таких случаях?

Можно, конечно, предположить, что все храмы в городе сгорели вместе с собором, однако они, будучи деревянными, очень быстро снова отстраивались. Тем не менее мы видим, что образ находился в указанной часовне вплоть до 1695 года, когда (по Соколову) якобы был выстроен каменный собор.

К тому же, судя по описанию часовни, скорее всего, именно оно (описание) дало повод Соколову предположить, что образ в часовне и образ соборный — один и тот же. Но на наш взгляд, нет никаких оснований отождествлять образ из часовни с соборным образом. «Образ Спасов писан на краске за слюдой» находился не внутри этой часовни, а «наверху на паперти на крышке во главе», то есть на открытом воздухе, где-то на крыше паперти под церковной главкой. Это довольно странное отношение к особо чтимой общегородской святыне.

Следующий вопрос: если образ после построения каменного Троицкого собора снова был перенесен для поклонения в этот храм, то тогда почему же через сотню лет (в 1812 г.) этот образ был обнаружен не в специально устроенном киоте, даже не на аналое и даже не внутри, а снаружи храма — над южной дверью, где к нему и приложиться-то было невозможно? Выходит, что за это время саратовцы основательно забыли свою старинную святыню и оставили ее в пренебрежении.

Все эти соображения и недоумения дают нам право отнести к данному сказанию как к недостоверному.

Что же касается того, что наш образ является заказанным стрельцами списком с изображения Нерукотворного Спаса, написанного Андреем Рублевым на стенах Троицкого собора Сергиевой Лавры, то здесь следует отметить, что фрески этого собора, действительно выполненные при участии преподобного Андрея, были безвозвратно утрачены и заменены новой росписью в 1638 году. Среди сюжетов этой новой росписи действительно имеется изображение Спаса Нерукотворного, но это изображение нельзя считать прототипом саратовского образа, поскольку образ из лаврского собора и по типу, и по технике исполнения относится к совершенно другой иконописной школе. Саратовский образ, как мы увидим далее, имеет более позднее происхождение.

Дело в том, что образ сам «приоткрыл» некоторые тайны своей истории. В 2006–2007 годах во время реставрации нижнего храма Троицкого собора и подготовки его к освящению были отреставрированы все наиболее ценные и значимые иконы, находившиеся в нижнем храме, в том числе и образ Нерукотворного Спаса.

Естественно, что и перед реставрацией, и в процессе реставрации ведущие столичные специалисты, ее осуществлявшие, провели тщательное исследование образа<sup>5</sup>.

В результате этого исследования было установлено, что икона выполнена в стиле «живоподобия», введенном в русскую иконопись изографом Симоном Ушаковым во второй половине XVII века. Этот стиль привнес в традиционную русскую иконопись некоторые элементы европейской живописи — объемность, пространственность,

---

<sup>5</sup> О реставрации образа см.: *Криницин Б.* Возрождение Спаса // Православие и современность. 2007. № 4 (20). С. 94–99.



игру света и тени и другие приемы, создающие в изображении иллюзию реальности. Но в отношении нашего образа исследователи отметили, что, несмотря на явные и несомненные признаки «живоподобия», образ Спасителя все-таки несет в себе «монументальность и аскетизм», свойственные традиционной древней русской иконописи.

Реставраторы установили, что образ был написан на крупнозернистом холсте, на который вместо традиционного толстого слоя мелового левкаса<sup>6</sup> был нанесен тонкий слой грунта, состоящего из гипса с кальцитом. Такой грунт использовался живописцами с древних времен, однако в XV–XVI веках в русской иконописи он встречается крайне редко. С начала XVII века он снова становится широко распространенным, а в XIX веке он уже не употребляется. Отсюда исследователи заключили, что соборная икона — древний образ, а не копия, снятая с него в XIX веке и бесследно исчезнувшая в советское время.

Реставраторы установили, что доска иконы — не старая, и что холст, на котором написан образ, первоначально находился не на этой доске, а на какой-то другой основе и лишь впоследствии был наклеен на теперешнюю доску.

Размер доски немного превышает размер холста, и поэтому разница в высоте рельефа доски и холста была когда-то в старое время выровнена левкасом, причем эта «подлевкаска» была выполнена с использованием так называемых баритовых белил (использовались в XIX в.). Из этого специалисты заключили, что наклейка холста на доску и подлевкаска полей иконы произошли уже в XIX веке.

---

<sup>6</sup> Левкас — меловой грунт, наложенный на иконную доску, поверх которого пишется изображение.

Сам образ написан темперой. Анализ красок показал, что в изображении убруса (полотенца, на котором, по преданию, запечатлелся лик Спасителя) использовался «составной голубец» — берлинская лазурь со свинцовыми белилами. Эту краску в иконописи стали использовать с XVIII века. Краски, которыми был написан лик Спасителя, а также краски, лежащие под остатками золота на нимбе, были определены как наиболее древние.

Возник вопрос: на какой основе находился холст до того, как в XIX веке его перенесли на нынешнюю доску?

Реставраторы долго не могли разгадать эту загадку, пока тогдашним настоятелем собора игуменом Пахоимом (Брусковым — ныне Епископ Покровский и Николаевский) не было высказано предположение, что образ первоначально мог быть хоругвью — воинским знаменем. Это предположение объяснило все необычные особенности и загадки иконы.

Стало понятно, почему был использован необычный крупнозернистый холст, покрытый тонким слоем грунта. Если это хоругвь, то только гипс, как более прочный и долговечный материал, мог быть использован в данном случае в качестве грунта.

По заключению исследователей, «связующим» в красках является не масло и не яичная эмульсия, как в большинстве икон, а клей. Этот факт также свидетельствует в пользу того, что перед нами хоругвь.

Подведем итог.

Предположительно образ изначально был воинским знаменем. Написан он был в конце XVII — начале XVIII века. Убрус (изображение полотенца) поновлен в XVIII веке, а в XIX веке холст с образом был наклеен на нынешнюю деревянную доску. Таким образом, сразу же

отпадает легенда о заказе иконы первыми саратовскими стрельцами и перенесении (в 1590 г.) ее в новый город из Москвы.

Образ никак не может быть копией фрески Андрея Рублева.

Такова фактическая сторона этого вопроса.

Возникает другой вопрос: если образ — это хоругвь, воинское знамя, то как и когда он мог попасть в Саратов?

В XVII веке все воинские знамена изготавливались в основном в Москве, где при царском дворе в Оружейной палате (а также в некоторых приказах) было организовано целое производство с штатом различных мастеров — живописцев, золотошвей, ювелиров, кузнецов и др.

Изначально знамена использовались по своему прямому назначению — во время сражений они позволяли военачальникам определять места расположения воинских частей, следить за их действиями и управлять их передвижением. Но уже с древних времен к знаменам стали относиться как к священным символам служения вере, монарху и государству. Поэтому знамена освящались Церковью и в торжественной обстановке вручались тому или иному воеводе или воинскому подразделению. Потеря знамени в бою или в мирное время считалась бесчестием и позором. Если знамя приходило в негодность от времени, от стихийных бедствий (например, пожара), повреждалось в боях и военных походах или же если воинское подразделение расформировывалось, то начальник обязан был сдать знамя туда, откуда оно было выдано, — в основном в кремлевскую Оружейную палату. Взамен выдавалось новое знамя, сделанное по образцу старого.

В XVII веке практически все подразделения русских войск имели свои знамена. Система эта была довольно сложной, поэтому будем говорить только о стрелецких знаменах.

Стрельцы, как мы уже знаем, разделялись на московских и городских. Стрелецкие войска разделялись на приказы (в 80-х гг. XVII в. — полки). Приказы-полки московских стрельцов насчитывали до 1 000 человек и разделялись на сотни, полусотни и десятки. Возглавлялись эти подразделения соответственно головами (полковниками), сотниками, пятидесятниками и десятниками. Каждое из этих подразделений (кроме десятков) имело свое знамя — знамя головы (полковничье или полковое), сотенное знамя. Знамена полусотенные были лишь значками-вымпелами. До 70-х годов XVII века стрелецкие знамена не имели на себе священных иконных изображений. Сотенные стрелецкие знамена оставались по-прежнему без иконных изображений.

Изображения святых на знаменах были большей частью комбинированными: на основу из дорогих тканей нашивались лики святых, писанные красками, а все остальное — одежда, нимбы и прочее — вышивалось нитью, серебром, золотом. Встречались, правда, знамена, целиком выполненные в технике шитья.

У городских стрельцов подразделения были такими же, только численность приказов была меньше (особенно в небольших городах — здесь приказ мог насчитывать от 200 до 500 человек). В городах Поволжья обязательно были подразделения конных стрельцов. Так, в Саратове на рубеже XVII–XVIII веков было два приказа: один приказ конных стрельцов (200 человек), другой — пеших (400 человек). Соответственно, было два стрелецких головы и шесть сотников. Каждый из этих приказов должен был иметь свое знамя. Таким образом, в городе Саратове в конце XVII века было по меньшей мере два украшенных священными изображениями стрелецких знамени. Помимо этого и воеводе при отправлении к месту службы выдавалось в Москве знамя, также украшенное образами

и шитьем (возможно, что это «городовое» знамя постоянно находилось в городе и передавалось от одного воеводы к другому).

Все эти знамена выносились из хранилищ во время боя или во время каких-либо торжеств — смотров, церковных праздников и т. п. В остальное время знамена снимались с древков, убирались в чехлы и хранились в предназначенных для этого местах, обычно в арсеналах.

Можно предположить, что наш образ был одним из знамен, принесенных в Саратов новым стрелецким гарнизоном в 1671–1672 годах после усмирения разинского восстания. Известно, что саратовские стрельцы во время восстания частью забунтовали, а частью разбежались и в Саратове на целый год установилась власть казачьего круга. После того как в 1671 году саратовцы, осознав бессмысленность и обреченность бунта, «добили челом» великому государю и принесли повинную, в город вступил новый гарнизон, который, конечно же, имел с собой и свои знамена. Возможно, что наш образ был одним из этих знамен.

Явные признаки ушаковского «живоподобия» свидетельствуют о том, что саратовский образ был написан под влиянием знаменитого ушаковского «Спаса Нерукотворного». Копии ушаковского Нерукотворного Спаса в большом количестве писались именно в это время.

По мере того как в Петровскую эпоху для новой русской армии разрабатывались и вводились новые образцы знамен, старые знамена постепенно выходили из употребления, сдавались в Оружейную палату или убирались на хранение в местные арсеналы, и постепенно ветшали, приходили в негодность и уничтожались. Очень немногие из знамен XVII века дожили до наших дней.

Бесспорным является тот факт, что в конце XVIII века края холста, на которых был изображен убрus (полотенце), поистрепались и первоначальный красочный слой здесь бы утрачен. По этой причине «составным голубцом» (краска XVIII в.) убрus был написан заново. Впоследствии ветхий холст с образом Спасителя решено было сохранить, и в самом начале XIX века его нанесли на доску подходящего размера, заровняли левкасом (баритовые белила XIX в.) и подписали края образа. Так появилась икона, которая заняла место в ряду прочих соборных образов.

Нельзя, впрочем, отрицать вероятность того, что образ вполне мог быть не воинским знаменем, а церковной хоругвью. Церковные знамена — хоругви символизируют «невидимую брань» Христовой Церкви, воинствующей *против духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 12). Хоругви являются обязательной принадлежностью храмового убранства, располагаются в храме на клиросах и используются в крестных ходах. Предположением, что образ Спаса — церковная хоругвь, объясняется, кстати, «поновление» образа в XVIII веке. Если воинские знамена либо сдавались в Москву, либо лежали себе где-нибудь в воинских арсеналах, дожидаясь своего «последнего часа» и мало кто знал об их существовании, то они не нуждались и в «поновлениях». Церковная же хоругвь всегда использовалась в богослужениях, всегда находилась в церкви «на виду», и, конечно же, ее старались поддерживать в должном состоянии, чем и объясняется восстановление изображения убруса-полотенца в XVIII веке.

Известно, что в 1780 году соборный протопоп Георгий Иванов заключил с мастерами А. Добрыниным и Я. Кособрюховым договор о написании ими икон для новоустроенного в верхнем храме иконостаса и еще

нескольких образов, сверх которых мастера обязывались написать еще и «большую хоругвь на покупной (Георгием Ивановым) материи»<sup>7</sup>. Заказ был выполнен в конце 1781 года. Таким образом, можно предположить, что старая хоругвь с Нерукотворенным Спасом почти за 100 лет использования пришла в ветхое состояние, с нее сняли образ и наклеили на новую доску, продлив тем самым богослужебную жизнь этой святыни, а вместо старой хоругви написали в 1781 году новую хоругвь.

Независимо от того, был ли наш образ в древности воинским знаменем или же церковной хоругвью, он, как памятник конца XVII века, является для жителей Саратова несомненной духовной и исторической ценностью. Ныне этот образ, тщательно отреставрированный, в заново вызолоченном окладе, помещен в новый благолепный киот и находится в нижнем храме Троицкого собора у правого клироса.

В 1847 году с 19 августа и по 8 сентября в Саратове свирепствовала холера, унесшая за этот короткий период времени жизни около 3 тысяч саратовцев. В 1848 году супруга саратовского вице-губернатора Наталья Сырнева пожертвовала в Троицкий собор 400 рублей. Она писала в прошении, поданном в Саратовскую духовную консисторию, что во время эпидемии «когда верующие с сокрушенным сердцем прибегали к Врачу душ и телес — Спасителю, мы, грешные, испытавшие на себе великую милость Божию, положили обет, чтоб в Саратовской Троицкой церкви постоянно... по средам читаем был акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу». Деньги эти были положены в «приказ общественного призрения», и проценты с них поступали в пользу собора. С тех пор и по сегодняшнее время в соборе перед образом

<sup>7</sup> *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 99.

Нерукотворного Спаса каждую среду во время вечернего богослужения совершается этот акафист.

Уже 200 лет саратовцы перед соборным чудотворным образом обращают к Спасителю свои чаяния, прошения и благодарения и по мере своей веры получают просимое.





Раздел V  
Литургика

Диакон Петр ПЧЕЛИНЦЕВ,  
студент III курса СПДС

## ГЕНЕЗИС ПРЕСВИТЕРСКИХ МОЛИТВ ВЕЧЕРНИ И УТРЕНИ

### Введение

Безусловно, «богослужение времени имеет особое значение для христианской литургической традиции»<sup>1</sup>. С самых ранних пор христиане ощущали необходимость посвящать Богу определенное время в течение суток.

Традиция начинать церковный день не с утра, а с вечера находит свое основание в библейском откровении о творении мира: *И был вечер, и было утро: день один* (Быт. 1, 5). Протопресвитер Александр Шмеман говорит об этом обычае как о «противопоставлении времени “мира сего”»<sup>2</sup>. Похоже выражается архимандрит Макарий (Веретенников): «Как монашество есть инаковость по отношению к миру, так и “византийское” время наглядно показывает иной, построенный на молитве дух»<sup>3</sup>.

Данная статья имеет своей целью обзор истории возникновения и становления такого важного аспекта суточного богослужения, как корпус пресвитерских молитв вечерни (ἑσπερινός) и утрени (ὄρθρος).

Однако, как замечает один из ведущих исследователей данной темы М. Арранц, название «пресвитерские» для данных молитв не совсем корректно: «Из девяти молитв

---

<sup>1</sup> Рева К.А. «Вечером, утром и в полдень услышит Бог» // Образ жизни. Екатеринбург, 2013. № 2 (16). С. 73.

<sup>2</sup> Шмеман А., протопресв. За жизнь мира. Вильнюс, 1991. С. 57.

<sup>3</sup> Макарий [Веретенников], архим. Время и богослужение // Альфа и Омега. 2010. № 2 (58). С. 335.

Вечерни и тринадцати молитв Утрени, которые священник читает тайно, только последнюю из каждого ряда, т.е. главопреклонную молитву или молитву благословения, можно назвать чисто священнической; действительно, эта молитва, заимствующая свою тему из благословения Аарона (см.: Чис. 6, 22–27), предполагала посредника между Богом и народом. Все другие молитвы Вечерни и Утрени, либо предшествовавшие псаломным антифонам, либо сопровождавшие конечную ектению, будучи уделом служащего священника, по своему тексту могли исполняться любым из собравшихся, и, говоря об этом, мы думаем о монашеских общинах, лишенных священников»<sup>4</sup>. Существует также свидетельство святителя Григорий Нисского (IV в.), который, среди повествования о кончине своей сестры преподобной Макрины, упоминает о том, что при наступлении вечера в комнату, где находилась святая Макрина, внесли светильник и она, направив взгляд в его сторону, старалась прочесть «светильничное благодарение» (τὴν ἐπιλύχνιον εὐχαριστίαν)<sup>5</sup>. На это же указывает то обстоятельство, что некоторые священнические молитвы вечерни и утрени как в ранних, так и в современных изданиях Псалтири с незначительными изменениями предлагаются в том числе мирянам в качестве молитв после прочтения кафизм. Так, молитва после 8-й кафизмы практически соответствует [С1]<sup>6</sup>, молитва после 11-й кафизмы — [У9], молитвы после

<sup>4</sup> *Аррани М.* Как молились Богу древние византийцы. ЛДА, 1978. С. 65.

<sup>5</sup> *Григорий Нисский, свт.* Послание о жизни святой Макрины, 25. М., 2002. С. 65. В настоящем издании даже переводится не «светильничное благодарение», а «светильничные молитвы».

<sup>6</sup> В настоящей работе приняты следующие условные обозначения для пресвитерских молитв вечерни и утрени: светильничные молитвы — с [С1] по [С7], молитва вечернего входа — [МВ], утренние — с [У1] по [У12], главопреклонные — [ГВ] и [ГУ] для вечерни и утрени соответственно. Молитва вечерни «Благословен еси Господи, Боже Вседержителю, сведый ум человек...», часто появляющаяся в рукописях, но не вошедшая в современную богослужебную практику, будет обозначаться [CV].

13-й и 16-й кафизм — [ГУ], молитва 14-й кафизмы — [У6]. Однако профессор Н.Д. Успенский полагал невозможность прочтения пресвитерских молитв монахами одним из главных условий формирования в IV–V веках «правила псламопения» (κανών τῆς ψαλμωδίας)<sup>7</sup>.

Священнические молитвы вечерни называются также «светильничными». Скажем немного об этимологии этого названия. По данному вопросу имеются два мнения, которые, впрочем, совершенно не противоречат друг другу:

1) «светильничные» молитвы (εὐχαὶ τοῦ λυχνακοῦ) имеют такое наименование от древнего названия вечерни — «светильничное» (τὸ λυχνικόν)<sup>8</sup>, потому что в самом ее начале совершался уходящий корнями в ветхозаветное богослужение (см.: Исх. 30, 8) обряд внесения светильника, от которого зажигались все лампы и свечи<sup>9</sup>;

2) также они называются так потому, что «в них иерей славословит Господа, живущего во свете непреступном, за дарование света вещественного, и просит о просвещении души»<sup>10</sup>.

Необходимо сразу отметить, что будут рассматриваться не все молитвы, а самые древние из них, составляющие основу богослужения: молитвы светильничные, входа, утренние и главопреклонные. Молитвы на вечерне и утрени об оглашенных, обуреваемых, кающихся и верных, последование литии, а также дополнительные молитвы в скевофилаконе и баптистерии (хотя и они тоже представляют большой интерес и заслуживают отдельного исследования) рассма-

<sup>7</sup> См.: Успенский Н.Д. Православная вечерня (историко-литургический очерк) // Богословские труды. Вып. 1. М., 1960. С. 28.

<sup>8</sup> См., например: Типикон 1695 г. РГБ. НИО ОРК (МК). № 371 [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropечатnye-knigi/1161> (дата обращения: 20.06.16). Последование месяца септемвриа в первый день, л. 59: «Во светильничное стихологисуем Блажен муж...».

<sup>9</sup> См.: Успенский Н.Д. Указ. соч. С. 18.

<sup>10</sup> Никольский К., прот. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. М., 2007. С. 180.

триваться не будут. Для сравнения сведений рукописей и печатных книг с современным корпусом священнических молитв было взято издание Служебника 2013 года<sup>11</sup>.

Актуальность данной работы заключается как в малом количестве публикаций на данную тему, так и в том, что рассматриваемый ей предмет ежедневно (кроме редких исключений) употребляется в православном богослужении, знать историю которого обязан не только каждый священнослужитель, но и каждый верующий.

### **Раннехристианские суточные молитвы**

Как уже было замечено выше, христианская традиция «литургии освящения времени»<sup>12</sup> уходит корнями в глубокую древность. Началом формирования комплекса суточных молитв можно назвать ветхозаветные обряды принесения жертвы утром и вечером (см.: Чис. 28, 1–8) и зажжение светильников (см.: Исх. 30, 8), которые получили свое исполнение в жизни и Крестной Жертве Спасителя, а впоследствии новое развитие и осмысление уже в апостольский век. Мы помним, что первая христианская община *постоянно пребывала в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах* (ср.: Деян. 2, 42), но тогда первые христиане еще были тесно связаны с ветхозаветным храмом. Однако с течением времени, когда большое количество душ уловилось в сети апостольской проповеди, а также по мере усиления конфликта с иудеями возникла необходимость в формировании конкретных последований для молитвенной жизни христиан. Здесь мы можем наблюдать некоторое разнообразие традиций. Так, известнейший памятник II века «Дидахе» говорит о троекратном совершении в день молитвы Господней<sup>13</sup>. Ориген Александрийский

<sup>11</sup> Служебник. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013. 694 с.

<sup>12</sup> Шмеман А., *протопресв.* За жизнь мира. С. 57.

<sup>13</sup> См.: Учение двенадцати апостолов. Гл. VIII // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 21.

(II–III вв.) упоминает о четырехкратной молитве в третий, шестой, девятый часы и в полночь<sup>14</sup>. Западный церковный писатель Тертуллиан (II–III вв.) свидетельствует о пятикратном совершении молитв в течение суток<sup>15</sup>. Интересно также его свидетельство об остававшемся допущении в вечернем богослужении харизматического начала: «После [принесения] воды для омовения рук и [зажжения] светильников каждого вызывают на середину [собрания], чтобы он пропел, как может, хвалу Богу, [используя слова] из Священного Писания или импровизируя»<sup>16</sup>. Обратим внимание на тот факт, что здесь произнесение молитв не является прерогативой священнослужителей, но «петь Богу» в собрании может каждый. Святитель Епифаний Кипрский (IV в.), выражая палестинскую традицию, на основании слов Псалмопевца *семикратно в день прославляю Тебя* (Пс. 118, 164) выделял семь периодов для молитвы: начало ночи, полночь, перед рассветом, на рассвете, утро, вечер и полдень<sup>17</sup>.

Первую же попытку фиксации вечернего богослужения (точнее, обряда внесения светильника) в христианской общине мы находим в памятнике III века «Апостольское предание», где среди описания вечернего собрания даже приводится славословная молитва, чтение которой уже определенно предписывается епископу: «Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего...»<sup>18</sup>.

VIII книга «Апостольских постановлений» (IV в.) предлагает иной чин вечернего и утреннего богослужения.

<sup>14</sup> *Ориген*. О молитве, 12 // Ориген. О молитве и Увещание к мученичеству. Без вых. дан. С. 43–44.

<sup>15</sup> *Тертуллиан*. О молитве, 25 // Избранные сочинения. М., 1994. С. 304–305.

<sup>16</sup> *Тертуллиан*. Апологетик, 39 // Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005. С. 174.

<sup>17</sup> См.: Скитский патерик. М., 2001. С. 39–40.

<sup>18</sup> *Ипполит Римский, свщмч.* Апостольское предание. Гл. 25 // Отцы и учителя Церкви III в. М., 1996. С. 253.

В этом памятнике на вечерне и на утрени, кроме молитв об оглашенных, обуреваемых, просвещаемых и кающихся, присоединяются для каждого чина две молитвы — просительная о принятии славословия (вечерняя — «Безначальне Боже и безконечне...»<sup>19</sup>, утренняя — «Боже духов и всякия плоти, несравнимый и вседовольный...»<sup>20</sup>) и главопреклонная (вечерняя — «Боже отцев и Господи милости...»<sup>21</sup>, утренняя — «Боже верный и истинный, творяй милость в тысящах и тьмах любящим Тя...»<sup>22</sup>). Профессор Ленинградской Духовной Академии Н. Д. Успенский проводит параллель между молитвами «Апостольских постановлений» и современного Служебника. Так, он сравнивает вечернюю просительную молитву епископа и [С7], имеющие, по его мнению, похожую структуру: Бог прославляется как Творец светил для дня и ночи, Ему воздается благодарение, после следует просьба о мирном вечернем и ночном времени и спасении души:

МОЛИТВА VIII КНИГИ «ПОСТАНОВЛЕНИЙ АПОСТОЛЬСКИХ»	7-я СВЕТИЛЬНИЧНАЯ МОЛИТВА
«...иже сотворивый день к делам света и ночь к упокоению немощи нашея, Твой бо есть день и Твоя есть ночь, Ты свершил еси зарю и солнце...»	«...разделивый между светом и между тмою, и солнце положивый во область дне, луну же и звезды во область ночи...»
«...Сам и ныне, Владыко, Человеколюбие и Всеблаже, милостивно прими вечернее наше сие благодарение...»	«...Сам, Человеколюбче, исправи молитву нашу яко кадило пред Тобою и прими ю в воню благоухания...»

<sup>19</sup> Постановления апостольские. СТСЛ, 2006. С. 229.

<sup>20</sup> Там же. С. 230.

<sup>21</sup> Там же. С. 229.

<sup>22</sup> Там же. С. 230.

Продолжение

«...сохрани нас Христом Твоим, вечер подаждь мирен и ночь безгрешну и сподоби нас жизни вечныя Христом Твоим...».	«...подаждь же нам настоящий вечер и приходящую ночь мирну: облецы ны во орудия света...»
---	---

Тот же исследователь отмечает сходство главопреклонных молитв:

«ПОСТАНОВЛЕНИЯ АПОСТОЛЬСКИЕ»	СОВРЕМЕННЫЙ СЛУЖЕБНИК
«...Сам и ныне преклонися, Господи Вседержителю, и яви лице Свое на люди Твоя, преклоншия выю сердца своего...»	«Господи, Боже наш, приклонивый небеса и сошедый на спасение рода человеческого, призри на рабы Твоя и на достояние Твое: Тебе бо страшному и человеколюбцу судии Твои раби подклониша главы, своя же покориша выи...»

Таким образом, по мнению Н. Д. Успенского, молитвы VIII книги «Апостольских постановлений» могли послужить основой для современных пресвитерских молитв<sup>23</sup>.

И уже в IV веке из записей западной паломницы Эгерии можно сделать вывод о наличии сформированного чинопоследования в Палестине. Так, по ее словам, «особенно выдающимся между всем другим совершающимся является то, что псалмы и антифоны всегда поются подходящие, как те, которые поются ночью, так, напротив, и те, которые утром; затем и поемые днем, в шестой, девятый часы и при вечерне, всегда так подходящи и осмысленны, что относятся

<sup>23</sup> См.: *Успенский Н. Д.* Православная вечерня. С. 12–13.



к тому, что совершается»<sup>24</sup>. Эгерия дает нам весьма ценное свидетельство о порядке чтения молитв: «Ибо по два или по три пресвитера, также и диакона, ежедневно чередуются с монашествующими, и после каждой песни и антифона читают молитвы»<sup>25</sup>. Оно приобретает важное значение в связи с последующим развитием богослужения и расположением в нем пресвитерских молитв.

Таким образом, имеющее ветхозаветные корни суточное богослужение первых христиан, постепенно формируясь, к IV веку принимает отчетливые очертания: имеет определенную структуру, включает в себя псалмы, гимны и корпус молитв.

### Песенное последование (ἡ ᾠματικὴ ἀκολουθία)

Исследователи священнических молитв вечерни и утрени в современном их виде сходятся во мнении по поводу их происхождения: первоначально эти молитвы являлись частью древнего соборного чина Великой Константинопольской церкви — песенного последования (ἡ ᾠματικὴ ἀκολουθία)<sup>26</sup>, которое известный литургист М. Арранц по справедливости называет «настоящим сокровищем богословия и эстетики древней Византийской Церкви»<sup>27</sup>. Древнейшее его описание мы находим в Типиконе Великой Константинопольской церкви, свидетельство же о позднем чине, когда песенное последование было постепенно забывается, — в творениях святителя Симеона, архиепископа Фессалоникийского († 1429).

<sup>24</sup> Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. Вып. 2 (20). СПб., 1889. С. 144.

<sup>25</sup> Там же. С. 140.

<sup>26</sup> См.: Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 2004. С. 508; Арранц М. Как молились Богу... С. 56; Скальцис П.И. Типикон храма Святой Софии в Фессалониках // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. № 2 (6). С. 126–127.

<sup>27</sup> Арранц М. Как молились Богу... С. 295.

Одной из главных черт песенного последования Великой церкви было исполнение в начале богослужения антифонов константинопольской Псалтири, которых всего было 76<sup>28</sup>, в отличие от используемой ныне в богослужении палестинской Псалтири, разделяющейся на 60 антифонов («слав»). На каждом богослужении количество антифонов менялось в зависимости от дня седмицы, праздников и даже места исполнения<sup>29</sup>. Каждому антифону предшествовала ектения (перед 1-м антифоном — великая) и священническая молитва<sup>30</sup>, связанная с антифоном по смыслу, иногда являющаяся его парафразой<sup>31</sup>.

Считается, что именно эти молитвы антифонов на песенном последовании составляют большинство молитв, вошедших впоследствии в начало современных служб вечерни и утрени. Об этом свидетельствуют надписания — «молитва антифона 1-го» (εὐχή ἀντιφώνου α') и т. д., имевшиеся у них как в древних (например, Εὐχολόγιον ркп. № 957 Синайской библиотеки IX–X вв.<sup>32</sup>), так и в более поздних евхологиях (Εὐχολόγ. ркп. № 450 Тифлисского церковного музея XVI в.<sup>33</sup>). Однако

<sup>28</sup> См.: *Аррани М.* «Око церковное». Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона. М., 1999. С. 33. Однако греческий исследователь П.И. Скальцис говорит о 72 антифонах: *Скальцис П.И.* Указ. соч. С. 125.

<sup>29</sup> См., например: *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes. T. I. Le cycle des douzemois // *Orientalia Christiana Analecta*. Rome, 1962. № 165 - p. 1, Μηνὶ σεπτεμβρίῳ α': Εἰς δὲ τὴν Μεγάλην Ἐκκλησίαν λέγονται ἀντίφωνα τρία...

<sup>30</sup> Общую схему служб песенного последования см. в: *Аррани М.* «Око церковное». С. 33.

<sup>31</sup> См.: *Свт. Симеон, архиеп. Солунский.* Премудрость нашего спасения. М., 2009. С. 536; *Мансветов И.Д.* О песенном последовании (ἀσματικὴ ἀκολουθία): (Его древнейшая основа и общий строй) // Прибавления к творениям св. отцов. 1880. Ч. 26. Кн. 3. С. 765-766; *Шмеман А., протопресв.* Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 195.

<sup>32</sup> См.: *Дмитриевский А.А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. II: Εὐχολόγια. Киев, 1901. С. 12.

<sup>33</sup> См.: *Кекелидзе К.С.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 144.

эти же рукописи утренним молитвам (εὐχαὶ ἑωθιναί) дают уже обычный порядковый номер, тогда как на песенном последовании утренняя, так же как и вечерняя, начиналась с антифонов. Впрочем, некоторые древние памятники и относительно молитв вечерни ограничивались лишь указанием их порядкового номера, например Барберини VIII–IX веков<sup>34</sup>. Пожалуй, единственный древний пример надписания священнических молитв и вечерни, и утрени с номерами антифонов — Εὐχολόγ. ркп. № 962 Синайской библиотеки XI–XII веков<sup>35</sup>. Это еще раз свидетельствует о наличии разных богослужебных традиций, иногда совершенно противоречащих друг другу, а иногда переплетающихся причудливым узором.

Определить авторство, равно как и время появления пресвитерских молитв вечерни и утрени, не представляется возможным в связи с отсутствием необходимых источников. Самая ранняя рукопись, содержащая эти молитвы, — упомянутая Барберини, датируемая VIII–IX веками. Единственное же интересное упоминание об авторстве дает нам Εὐχολόγ. ркп. № 149 Афоно-Пантократоровской библиотеки XV века<sup>36</sup>. В этом памятнике на день памяти великого святого (ἐτέρα ἀκολουθία εἰς τὸ μέγαν τῶν ἑορταζομένων ἁγίων) полагается чтение священником трех особенных молитв, составленных Константинопольским патриархом Германом:

1. Οἱ κατὰ καιρὸν τῆς ἡμέρας τῇ θεωρίᾳ τῆς ἐν τῇ κτίσει μεγαλοργίας ἐντρύφησαντες Κύριε («Наслаждающиеся, Господи, во время дня смотрением величия Твоего творения...»).

2. Σὲ τὸ αἰδίον καὶ ἀνέσπερον φῶς ὁ Θεὸς ἡμῶν («Тебе Присносущнаго и Невечерняго Света, Боже наш...»).

3. Ὁ τὴν αὐπνον καὶ ἀκατάπαυστον δοξολογίαν ὑπὸ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀσμάτων καὶ νοερῶν ἁγίων δυνάμειω δεχόμενος, Θεὸς («Боже, приемляй неусыпающее

<sup>34</sup> См.: *Goar, J. Eὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae.* Paris, 1667. P. 35–37.

<sup>35</sup> См.: *Дмитриевский А.А. Т. II: Εὐχολόγια.* С. 65.

<sup>36</sup> См.: Там же. С. 486.

и непрестанное славословие на небесах от бестелесных и духовных святых сил...»).

Относительно количества, состава и расположения молитв евхологии не дают нам четкой картины. Как замечает М. Арранц, «того, кто входит в мир греческих рукописных евхологиев, <...> ничто так не сбивает с толку, как потрясающее отсутствие однообразия в том, что касается утренних и вечерних молитв»<sup>37</sup>, причину чего исследователь видит в многообразии местных традиций<sup>38</sup>. Проводя анализ многочисленных рукописей, тот же автор предлагает примерную классификацию: он выделяет 14 типов расположения светильничных молитв<sup>39</sup> и 4 большие группы с 3 подгруппами евхологиев с разным расположением утренних молитв<sup>40</sup>. Так, например, в одних евхологиях первые четыре молитвы вечерни соответствуют современному порядку (Εὐχολόγ. ркп. № 68 Святогробской библиотеки в Константинополе XVI в.<sup>41</sup>), а в других (Тактикон византийского императора Иоанна Кантакузена ркп. № 279 Московской Синодальной библиотеки XIV в.<sup>42</sup>) четвертое место занимает часто появляющаяся среди рукописей молитва Εὐλογητὸς εἰς Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ, ὁ ἐπιστάμεν ος τὸν νοῦν τῶν ἀνθρώπων («Благословен еси Господи, Боже Вседержителю, сведый ум человек...», см. Приложение), которая в большинстве памятников находится на пятом месте (Εὐχολόγ. ркп. № 165 (757) Святогробской библиотеки в Константино-

<sup>37</sup> Арранц М. Как молились Богу... С. 46.

<sup>38</sup> См.: Там же.

<sup>39</sup> См.: Там же. С. 47–55.

<sup>40</sup> См.: Там же. С. 91–92.

<sup>41</sup> См.: Дмитриевский А.А. Т. II: Εὐχολόγια. С. 809.

<sup>42</sup> См.: Дмитриевский А.А. Вечерние светильничные молитвы: Историческая судьба их, положение в древнейших евхологиях славяно-русских и греческих и нынешнее место в Служебнике // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1888. № 36. С. 20.

поле 1522 г.<sup>43</sup>). Однако и на пятом месте ее иногда замещает [МВ] (указанная выше ркп. № 68 Святогробской библиотеки в Константинополе XVI в.). Вообще, по мнению М. Арранца, [СV] выделяется среди прочих по своему содержанию: во-первых, она единственная вдохновлена исключительно Новым Заветом, во-вторых, в ее тексте не содержится ничего специфически вечернего<sup>44</sup>.

Этот же исследователь предлагает следующее сопоставление современных священнических молитв вечерни с молитвами песенной вечерни<sup>45</sup>.

[С1] = молитва 1-го антифона

[С2] = молитва 2-го антифона

[С3] = молитва 3-го антифона

[С4] = молитва 4-го антифона

[СV] = молитва 5-го антифона

[С5] = молитва 6-го антифона

[С6] = молитва 7-го антифона

[МВ] = молитва 8-го антифона, перед «Господи, воззвах» (εὐχή πρὸ τοῦ Κύριε ἐκέκραξα)

[С7] = 3-я молитва верных «отпустная» (εὐχή τῆς ἀπολύσεως)

[ГВ] = молитва главопреклонная (εὐχή τῆς κεφαλοκλισίας)

Также он сопоставляет утренние молитвы современного Служебника с песенной утреней<sup>46</sup>:

[У1] = молитва 1-го антифона

[У2] = молитва 2-го антифона

[У3] = молитва 3-го антифона

[У4] = молитва 4-го антифона

[У5] = молитва 5-го антифона

<sup>43</sup> См.: Дмитриевский А.А. Т. II: Εὐχολόγια. С. 720.

<sup>44</sup> См.: Арранц М. Как молились Богу... С. 45.

<sup>45</sup> См.: Арранц М. «Око церковное». С. 33–34.

<sup>46</sup> См.: Там же.

[У6] = молитва 6-го антифона

[У7] = молитва 7-го антифона

[У8] = молитва 8-го антифона

[У9] не читалась на утрене перед Евангелием, но только на Литургии<sup>47</sup>

[У10] = молитва 50-го псалма (εὐχή τοῦ πεντηκοστοῦ)

[У11] = молитва «хвалитных псалмов» 148–150 (εὐχή τῶν αἴνων)

[У12] = 3-я молитва верных: «отпустная»

Итак, можно увидеть, что первоначально современные пресвитерские молитвы вечерни и утрени употреблялись в так называемом песенном последовании. Корпус этих молитв был сформирован к VIII веку, но далеко не все рукописи приводят тождественный современной богослужебной практике состав и расположение.

### «Борьба» Типиконов и синтез

В эпоху становления Типикона нам известны несколько богослужебных традиций, основные из которых — константинопольская и иерусалимская. Результатом «противостояния» и взаимопроникновения этих двух Типиконов и является современный богослужебный Устав.

В XIV веке святитель Симеон Солунский с сожалением констатирует тот факт, что песенное последование раньше совершалось во «всех кафолических Церквях мира»<sup>48</sup>, а в его время забыто практически повсеместно — полностью древний чин соблюдает лишь Фессалоникий-

<sup>47</sup> См.: *Арраниц М.* Молитвы и псалмопение по константинопольскому песенному последованию: Дополнение к диссертации СПб Духовной Академии 1978 г. Рим, 1997. С. 50. Хотя некоторые евхологии предписывают читать эту молитву и на утрене, озаглавливая ее так: εὐχή πρὸ τοῦ εὐαγγέλιον τοῦ ὄρθρου (Εὐχολόγ. ркп. № 958 Синайской библиотеки X в.— *Дмитриевский А.А.* Т. II: Εὐχολόγια. С. 52).

<sup>48</sup> *Свт. Симеон, архиеп. Солунский.* Указ. соч. С. 531.

ская Церковь, а в Константинополе песненное последование совершают лишь по особым дням — в праздники Воздвижения Креста Господня и Успения Божией Матери и в день памяти святителя Иоанна Златоуста. Причин вытеснения устава Великой церкви Иерусалимским Типиконом святитель выделяет несколько: во-первых, «этот хороший и древнейший обычай» был оставлен после захвата Константинополя латинянами в 1204 году — настоящей трагедии для Византийской империи, одним из следствий которой явилось прерывание традиции богослужения; во-вторых, для совершения песненного последования необходимо большое количество священнослужителей и певцов, что было тяжело осуществимо на фоне все большего ослабления мощи Византии, устав же преподобного Саввы Освященного в этом плане гораздо удобнее тем, что «его можно совершать и одному». Ввиду распространения этого монашеского богослужения святитель Симеон сделал в его в сторону некоторую уступку, а именно присоединил к песненному последованию «приятную приправу — пение канонов», только бы христиане «соблюдали этот чин всегда и это предание отцов сохраняли как некую Божественную искру»<sup>49</sup>, что, однако, как мы ныне можем видеть, в итоге не дало своего результата, и песненное последование после падения Византийской империи совершенно вытесняется Иерусалимским уставом, Церковь делает выбор в пользу богослужения «монашеского», а не «мирянского»<sup>50</sup>.

Однако богослужение, сложившееся в результате синтеза этих двух уставов, сохранило в себе некоторые части древнего чина Великой церкви. Особенный интерес для нас представляет то, что уже сам святитель указывает на связь

<sup>49</sup> См.: Там же. С. 454-456.

<sup>50</sup> См.: Шмеман А., *протопресв.* Введение в литургическое богословие. С. 169, 184.

пресвитерских молитв вечерни и утрени, известных и палестинскому богослужению, с песненным последованием: «На чин этот указывают молитвы светильничные и утренние, которые называются также ἑωθιναί, расположенные и соблюдаемые по древнему уставу, а также так называемые молитвы всенощного бдения и самая молитва вечерни, взятая из хвалебного последования... Это показывают и молитва пятидесятого псалма, и молитва на хвалитех»<sup>51</sup>.

Действительно, в результате взаимопроникновения Типиконов в палестинской богослужебной традиции (как и в песненном последовании) молитвы располагались первоначально по всему чину вечерни или утрени, только потом все они (кроме молитв главопреклонения) стали помещаться компактно в одном месте. Профессор А. А. Дмитриевский относительно утренних молитв замечает, что их помещение единым корпусом в одном месте было сделано в конце XV — начале XVI века «крайне неопытной и неумелой рукой». Исследователь предполагает, что «принявший на себя эту обязанность, не зная куда разместить утренние молитвы, вследствие утраченных над ними надписей, поместил их, кроме молитвы на главопреклонение, в одном месте, указав время их чтения на шестопсалмии, как время, когда, по его соображению, священник был вполне свободен»<sup>52</sup>.

По-видимому, именно такая традиция чтения пресвитерских молитв в некоторой степени обуславливается влиянием известного литургического памятника — «Устава священнослужения» (Διατάξις τῆς ἱεροδιακονίας)

<sup>51</sup> *Свт. Симеон, архиеп. Солунский*. Указ. соч. С. 455.

<sup>52</sup> *Дмитриевский А.А.* Утренние молитвы: Историческая судьба их, содержание и положение, какое они занимали в древнецерковной практике и в древнейших евхологиях // *Руководство для сельских пастырей*. Киев, 1886. № 42. С. 184–185.



Константинопольского Патриарха Филофея († 1379). До его появления священнические молитвы помещались в евхологиях отдельно от чина вечерни и утрени и сопровождались соответствующими надписаниями, указывающими на время их чтения. Когда «Устав» стал включаться в евхологии, постепенно чины начали совмещаться с молитвами, вследствие чего исчезла необходимость каких-либо специальных надписаний.

Таким образом, с XV–XVI веков прочно входит соответствующий современному богослужению порядок — в результате взаимопроникновения «кафедральной» и «монашеской» традиций практически все пресвитерские молитвы вечерни и утрени стали помещаться компактно в одном месте.

### **Пресвитерские молитвы в русской богослужебной практике. Рукописи до XVII века**

Пресвитерские молитвы вечерни и утрени в русской богослужебной практике, так же как и в греческой, представлены весьма разнообразными памятниками, отличающимися по составу, расположению и количеству молитв. Как замечает профессор А. А. Дмитриевский, «вне всякого сомнения, на разнообразие списков вечерних молитв в наших славяно-русских служебниках оказала большое влияние практика Церкви греческой»<sup>53</sup>.

До XIII века о пресвитерских молитвах на Руси неизвестно ничего, так как до нашего времени не дошли Служебники, датируемые раньше этого столетия. От XIII века уже имеются определенные данные, однако не отличающиеся однообразностью. Так, например, известны два Служебника из Новгородского Софийского собора: 1) РНБ. Соф.

---

<sup>53</sup> *Дмитриевский А.А.* Вечерние светильничные молитвы... С. 26.

№ 518 и 2) РНБ. Соф. № 519. В первом содержатся следующие молитвы.

*Таблица 1. Молитвы Службника РНБ. Соф. № 518*

Корпус молитв	Состав молитв
«Молитвы вечерняя»	[С1], [С2], [С3], «молитва выходная» = [МВ], «молитва преклонная» на сугубой ектении (текст не приводится) <sup>54</sup> , [ГВ], «молитва егда поют ныне отпускае[ши]» = [С7]
«Молитвы заутренняя»	[У1], [У2], [У3], [У5], [У8], [У11], «молитва егда поют <i>Слава [в вышних]</i> » = [У12], [ГУ]

Также в конце чина вечерни и утрени упоминается «молитва отпустная». Имеет ли она какую-либо связь с εὐχή τῆς ἀπολύσεως песенного последования или является лишь указанием на отпуст — точно не известно<sup>55</sup>. РНБ. Соф. № 519 содержит только [МВ] в последовании Литургии Преждеосвященных Даров и [ГВ] среди «Молитв на преклонение коленом в Святую Пятидесятницу».

От XIV века мы имеем больше сохранившихся памятников, но они также весьма отличаются друг от друга по количеству и расположению пресвитерских молитв<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Данная молитва идентична молитве прилежного моления на Литургии: «Господи Боже наш, прилежное сие моление приими от Твоих раб...» (см. РНБ. Соф. № 526).

<sup>55</sup> По мнению свящ. М. Желтова, данная надпись является указанием на [С7] и [У12] — см.: *Желтов М., свящ.* Чины вечерни и утрени в древнерусских служебниках студийской эпохи // Богословские труды. Вып. 43–44. М., 2012. С. 460, 461, 466.

<sup>56</sup> Более полный анализ Служебников этой эпохи см. в: *Желтов М., свящ.* Указ. соч. С. 446–447, 450–458.

Таблица 2. Корпус вечерних и утренних молитв в Служебниках Софийского собрания РНБ XIV в.

Служебник	Корпус молитв	
	молитвы вечерни	молитвы утрени
РНБ. Соф. № 522	[С1], [С2], [С3], [С4], [СV], [С7], «молитва выходная» = [МВ], [ГВ]	[У7] <sup>57</sup> , [У8], [У10], [У11], [У12], [ГУ]
РНБ. Соф. № 523	[С1], [С2], [С3], [С4], [СV], [С5], [С6], [МВ], [С7] при чтении «Сподоби, Господи», [ГВ]	[У1], [У2], [У3], [У4], [У5], [У6], [У7], [У8], [У10], [У11], [У12], «молитва прилежная» (без текста), [ГУ]
РНБ. Соф. № 524	[С1], [С2], [С3], [СV], [С4], [С5], [С6], [МВ] <sup>58</sup>	[У12] <sup>59</sup> , [ГУ]
РНБ. Соф. № 525	[С1] <sup>60</sup> , [С2], [С3], [С4], [СV], [С5], [С6], [С7], [МВ], [ГВ]	[У1],[У2],[У3],[У4],[У5], [У6], [У7], [У8], [У10], [У11],[У9] <sup>61</sup> , [ГУ] <sup>62</sup>
РНБ. Соф. № 526	[С1] <sup>63</sup> , [С2], [С3], [С4], [СV], [С6], [МВ], «молитва прилежная», [С7], [ГВ] <sup>64</sup>	[У1], [У2], [У3], [У4], [У5], [У6], [У7], [У8], [У11], [У10], [ГУ]

<sup>57</sup> Начало утрачено, [У7] со слов: «немь дай же нам благодать в отверzenie уст наших...».

<sup>58</sup> Окончание вечерни утрачено.

<sup>59</sup> Начало утрачено, [У12] со слов: «милостивому человеколюбцу и всемогущему Богу восияй в сердца наша истинное солнце праведное Твое...».

<sup>60</sup> Начало утрачено, [С1] со слов: «[во]звесели сердца наша, еже боятися имени Твоего...».

<sup>61</sup> [У9] приводится дважды – в конце утренних молитв и перед Евангелием.

<sup>62</sup> Утренние молитвы в данном Служебнике написаны рукой уже в XV в. – см: *Желтов М., свящ.* Указ. соч. С. 447.

Как можно увидеть из сопоставления данных памятников<sup>65</sup>, корпус священнических молитв вечерни и утрени в XIV веке был весьма разнообразен, практически невозможно найти два не отличающихся друг от друга Служебника. Это также весьма смущало современников, что показывает нам обращение некоего игумена Афанасия к митрополиту Киприану (ок. 1330–1406 гг.) с вопросом о количестве вечерних и утренних молитв, на что святитель отвечает: «О молитвах же вечерних и заутренних спросил мя еси: колико их есть? И на вечерне убо молитвы 6, а седмаа выходяная, а осмаа по исполнении вечернея и по возглашении; а на заутрени же 11 молитв и 12-тая молитва после “Хвалите Господа с небес”, на главопреклонении»<sup>66</sup>. Почему митрополит Киприан остановился именно на таком количестве? Исследователь его литургической деятельности И. Д. Мансветов относительно вечерних молитв осторожно (по причине отсутствия данных для точного ответа) предполагает, что святитель, вероятно, мог иметь в виду те Служебники, где не имеется [CV]<sup>67</sup>.

В Служебниках XV и XVI веков корпус священнических молитв отличается еще большим разнообразием, чем ранее. Не вдаваясь в подробности, скажем, что, например, профессор А. А. Дмитриевский даже упоминает о таком Служебнике (ркп. Соловецкой библи. № 1023), в котором насчитывалось

<sup>63</sup> Начало утрачено, [C1] со слов: «Твоего святаго, зане велий еси, творяй чудеса...».

<sup>64</sup> В конце вечерни приводятся уже упоминавшиеся три дополнительные молитвы, приписываемые Герману, патр. Константинопольскому. Первая из молитв озаглавлена: «молитва егда поют канон».

<sup>65</sup> См. еще: *Мансветов И. Д.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882. С. 154.

<sup>66</sup> Киприана, смиреннаго митрополита Киевскаго [и] всея Руси, ответ ко Афанасию, вопросившему о неких потребных вещех // Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1880. С. 265.

<sup>67</sup> См.: *Мансветов И. Д.* Указ. соч. С. 154.

15 (sic!) вечерних молитв<sup>68</sup>. К обычным 10 молитвам (вместе с [CV]) добавляются три молитвы Патриарха Германа и еще две молитвы: «Владыко Вседержителю непостижимый, первосветлаго недомыслимая Сила...» и «Господи Боже наш, преклони сердца наша в послушание Божиих Твоих повелений...». Впрочем, чтение этих молитв (кроме 4-й) в других памятниках (см. прим. 64) прикрепляется к пению канона.

В это же время постепенно молитвы теряют свои надписания, указывающие на время их чтения. Причина этого заключается в появлении на страницах Служебников уже упомянутого *Διατάξις τῆς ἱεροδιακονίας* Патриарха Филофея, в котором определенно указывались порядок службы и время чтения пресвитерских молитв, поэтому надписи на молитвах становятся ненужными и постепенно исчезают. Однако священнические молитвы и чины богослужений еще продолжают печататься отдельно, поэтому вполне естественно, что при различии списков филофеевского устава впоследствии возникают вопросы о времени чтения молитв. И тогда в XV–XVI веках происходит помещение пресвитерских молитв вечерни и утрени (кроме молитв главопреклонных) компактно в одном месте.

Таким образом, мы можем видеть, что до XVII века на Руси не существовало четкой и зафиксированной большинством памятников богослужебной традиции чтения пресвитерских молитв вечерни и утрени. Среди них можно выделить наиболее распространенные варианты размещения молитв<sup>69</sup>, но и они не являются выразителями твердой богослужебной практики.

---

<sup>68</sup> См.: *Дмитриевский А.А.* Вечерние светильничные молитвы... С. 501–502.

<sup>69</sup> Например, относительно вечерних молитв в XV и XVI вв. проф. А.А. Дмитриевский замечает, что господствующими в это время являлись Служебники с 10 и 11 молитвами – см.: *Дмитриевский А.А.* Вечерние светильничные молитвы... С. 503.

## Старопечатные Служебники

В XVII веке на Руси началось печатание Служебников, которое внесло определенное единообразие, хотя и не установило окончательно современного порядка чтения пресвитерских молитв. Печатные Служебники хотя и упорядочивают корпус молитв, но еще продолжают предлагать различные его варианты.

Во многих Служебниках среди вечерних молитв до середины XVII века присутствует [CV]. К таковым относятся московские Служебники: первопечатный 1602 года, а также 1616, 1623, 1627 (РГБ. НИО ОРК (МК) № 11), 1630, 1633 (РГБ. НИО ОРК (МК) № 14), 1635, 1637, 1640 (РГБ. НИО ОРК (МК) № 15), 1647, 1650, 1651 (РГБ. НИО ОРК (МК) № 17), 1652 годов издания<sup>70</sup>.

Южнорусские издания Служебника поначалу также следовали традиции чтения восьми вечерних молитв. Например, все эти молитвы (кроме обычной входной молитвы, которую заменяет другая) присутствуют в Стрятинском Служебнике 1604 года (РГАДА. Ф. 1251. № 852/2), отпечатанном в организованной экзархом Константинопольского трона епископом Львовским и Каменец-Подольским Гедеоном Балабаном († 1607) типографии. Служебники архимандрита Киево-Печерской Лавры Елисея Плетенецкого (1620) и обители Сошествия Пресвятаго и Животворящаго Духа в Еве (1638) во всем следуют тексту Стрятинского Служебника. Однако уже в 1629 году будущим митрополитом Киевским и Галицким, а тогда архимандритом Киево-Печерской Лавры Петром Могилой († 1647) предпринимается издание Служебника, исправленного «от еллинскаго зводу истиннаго», потому что «вся книги славенския от колико сот лет преписуются невежами,

---

<sup>70</sup> За неимением данных о тех Служебниках, у которых нет в скобках библиографической ссылки, отсылаем к: *Дмитриевский А.А.* Вечерние светильничные молитвы... С. 504.

только чернилом мажущими, ума же не имущими, языка не умеющими, и силы словес не ведущими». Здесь состав пресвитерских молитв остается тем же, но присутствует интересное замечание относительно [CV] в ее надписании: «Сия молитвы в греческом [евхологии] несть, от негоже сей звод исправляешся, ты же чти, аще хочещи». Петр Могила, хотя и не находит [CV] в греческом евхологии и говорит о ее необязательности для прочтения, все же не решается ее убрать, видимо по причине присутствия этой молитвы во всех древнерусских Служебниках. Приводится также и особенная молитва входа из Стрятинского Служебника («Благий человеколюбче, благословивый всяческая молитися прилежно сердцем сокрушенным...»), но в примечании однозначно говорится в пользу чтения современной [MB], так как «сия молитва в греческом положена есть, и в московских зводах обретается». Корпус пресвитерских молитв и примечания, напечатанные в Служебнике Петра Могилы, повторяются и в других южнорусских изданиях: киевских 1639, 1653, 1692, 1708, 1736, 1737, 1747, 1762 годов; черниговском 1797 года; львовских 1636, 1752, 1759 годов; уневском 1747 года и проч.<sup>71</sup> Впрочем, некоторые издания приводят уже тождественный современной практике корпус молитв: Киев, 1746 год (РГБ. НИО ОРК (МК) № 49), Чернигов, 1747 год (РГБ. НИО ОРК (МК) № 50).

Интерес представляет то обстоятельство, что надписание «молитва антифона» относительно вечерних молитв сохраняется в некоторых старопечатных Служебниках XVII века, например: 1627 год — РГБ. НИО ОРК (МК) № 11, 1633 год — РГБ. НИО ОРК (МК) № 14, 1640 год — РГБ. НИО ОРК (МК) № 15. Порядковые номера в их надписании встречаются уже в вышедшем после «книжной справы» при царе Алексее Михайловиче издании Служебника

<sup>71</sup> См.: *Дмитриевский А.А.* Вечерние светильничные молитвы... С. 504–507.

1651 года (РГБ. НИО ОРК (МК) № 17). Во всех же этих изданиях присутствует молитва «прилежного моления» как на вечерне, так и на утрени.

Данные памятники также не выражают тождественную современной практике традицию чтения пресвитерских молитв утрени. В них [У9] переносится на одиннадцатое место (также чтение ее повторяется перед Евангелием), а [У11] отсутствует<sup>72</sup>.

Тождественный современной практике порядок мы можем видеть с Московского Служебника 1655 года — РГБ. НИО ОРК (МК) № 34. После этого времени подавляющим большинством Служебников традиция современного корпуса пресвитерских молитв вечерни и утрени уже окончательно закрепляется и сохраняется до нынешнего времени.

### Заключение

Таким образом, в результате рассмотрения данной темы можно сделать следующие выводы.

1. Раннехристианская традиция освящения времени имеет ветхозаветные корни и, пройдя этап постепенного развития, к IV веку приобретает определенную форму.

2. Пресвитерские молитвы вечерни и утрени в своем современном виде как корпус сформировались не позднее VIII века и первоначально являлись частью соборного богослужения, описываемого в Типиконе Великой церкви — песенном последовании.

3. В результате взаимопроникновения константинопольской и иерусалимской богослужебной практики священнические молитвы вечерни и утрени были включены в иерусалимский чин — сначала молитвы располагались

---

<sup>72</sup> Описанной практике чтения пресвитерских молитв вечерни и утрени следуют современные старообрядческие Служебники: Чин вечерни и утрени. Без вых. дан. Л. 34 об., л. 59 об.–60, л. 64–64 об.



по всему последованию, но к XV–XVI векам в результате появления «Устава священнослужения» Патриарха Филофея Константинопольского и, как следствие, утраты особых надписаний молитвы стали помещаться всем корпусом в одном месте.

4. Из доступных ныне памятников следует, что на Руси до XVII века корпус пресвитерских молитв был весьма разнообразным, так что трудно найти хотя бы два идентичных друг другу Службника.

5. Печатание Службников в XVII веке вводит определенное единообразие в состав священнических молитв. Первым Службником, который представил тождественный современной практике корпус молитв, является московский Службник 1655 года. Однако некоторые южнорусские издания вплоть до XVIII века предлагают несколько иной корпус молитв.

Конечно, совершенно невозможно назвать данную работу полным исследованием, рассмотревшим все аспекты формирования корпуса священнических молитв вечерни и утрени. В соответствии со своей целью, она является лишь обзором истории возникновения и становления этих молитв, дающим самые основные сведения о данной весьма интересной части суточного богослужения Православной Церкви. Быть может, в будущем откроются новые источники, которые прольют свет на неизвестные сегодня аспекты формирования корпуса пресвитерских молитв вечерни и утрени. Отмечая вклад западных литургистов в дело исследования этого корпуса, все же стоит сказать, что настоящая тема еще ожидает своей детальной разработки, ведь, по словам архимандрита Киприана (Керна), «понять, почувствовать, пережить и воплотить внутреннюю красоту и духовную ценность наших песнопений и таинств сможет только тот, кто крещен в водах Византии, кто обожжен солнцем Синая и Фиваиды, кто с молоком матери всосал

в себя суть православного вероучения. Богословствовать литургически может по-православному только тот, кто сам глубоко православно и глубоко литургически настроен и воспитан»<sup>73</sup>.

Приложение

[CV] – молитва вечерни, вышедшая из употребления

Греческий оригинал<sup>74</sup>

Εὐλογητὸς εἰ Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν τῶν ἀνθρώπων, εἰδὼς ὧν χρεῖαν ἔχομεν ἐκ περισσοῦ ὑπὲρ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν αὐτός, φιλόνητο βασιλεῦ καὶ κατὰ πάντα ἀγαθέ, ἰκάνωσον ἡμᾶς ἐν τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου ἀνεπαῖσ χύντω συνειδῶτι ἐπικαλεῖσθαι τὸ ἅγιον ὄνομά σου, καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, καὶ πάντα πρὸς τὸ συμφέρον ἡμῶν οἰκονόμησον. Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Славянский извод<sup>75</sup>

бл҃гѣнѣзъ есѣ гд҃и бже вседержителю, свѣдыноуѣмъ чл҃чъ. ѿ свѣдын-  
нѣже трѣбѣемъ, ѿ много мнѡже па́че, нежели прѡсѣмъ, ѿнѣ развѣмѣ-  
вѣемъ. бѣмъ чл҃колюбче цр҃ю, воемъ бл҃гнѣ, оудовнѣ насъ мнѡже-  
сткомъ щедрот твоѣхъ, бже непостыднѡю совѣстїю призывати ст҃ое  
имѣ твоѡе, ѿ не бѣвднѣ насъ вои ексшѣнїе, но ѿзбави насъ ѿлѣкѣваго.  
и всѣ смотрѣнїем твоѣмъ бже к ползѣ насшей оустрѡнѣ; ѿнѣкѡ подо-  
бѣет ти всѣка слава, чѣстѣ ѿ поклонѣнїе, ѡцѣ ѿ снѣ ѿ ст҃омъ дх҃ѣ,  
ннѣ ѿ пр҃нѡ ѿ во вѣки вѣкѡмъ, аминь.

<sup>73</sup> Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М., 2012. С. 135.

<sup>74</sup> Текст взят из: Арранц М. Как молились Богу... С. 44.

<sup>75</sup> Орфография Службника 1651 г.— РГБ. НИО ОРК (МК) № 17. Практически без изменений сохраняется в современных старообрядческих Службниках: Чин вечерни и утрени. Без вых. дан. Л. 24.

**Русский перевод<sup>76</sup>**

Благословен Ты, Господи, Боже Вседержителю, знающий разум человеческий, знающий нужды наши больше, чем мы, (когда о них) просим и (о них) помышляем. Ты, всеблагий Царь-человеколюбец, сподоби нас во множестве щедрот Твоих с непостыдной совестью призывать святое имя Твое, и не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого, устрой так, чтобы всякая вещь была нам полезна. Ибо подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда, и во веки веков. Аминь.

---

<sup>76</sup> Текст взят из: *Аррани М.* Указ. соч. С. 44–45.

**БОБРОВ К.,**  
*студент IV курса СПДС,*  
**ЛОБОЧКОВ А.Е.**

## **ВОПРОС О ПРИХОДСКОМ БОГОСЛУЖЕБНОМ УСТАВЕ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

Богослужебный устав всегда являлся неотъемлемой частью жизни Церкви. Словосочетание «богослужебный устав» можно понимать в двух смыслах: первый — это указания, касающиеся порядка совершения службы, то есть указания на последовательность, количество песнопений и действий священнослужителей, совершаемых в те или иные моменты; такие указания сегодня содержатся в книге Типикон. Второе же значение — это когда к этим указаниям прибавляют еще и сами богослужебные тексты и песнопения всего годового круга, которые содержатся в Минеях, Октоихе, Триоди и других книгах. В своей полноте (во втором значении) богослужебный устав является живым организмом, так как в нем регулярно появляются новые богослужебные тексты, связанные со знаменательными событиями из жизни Церкви или в честь прославленных святых. Мы же рассматриваем богослужебный Устав в первом его значении, поскольку все спорные моменты возникают именно из-за указаний, содержащихся в Типиконе. Сама эта книга была составлена в России по образцу греческих еще в конце XVII века и с тех пор не претерпевала никаких изменений.

В связи с последним часто можно встретить высказывания об омертвелости нашего Устава, о том, что он несовместим с современным укладом жизни. Для его «оживления» часто предлагают создать специальный Устав для приходов,

который будет отличаться от Типикона в первую очередь сокращенным объемом богослужения для возможности его исполнения в современных условиях жизни. Другие же говорят о невозможности изменения Типикона и о продолжении практики совершения богослужения по настоящему Уставу, но с умеренным его сокращением. Эта тема достаточно актуальна на сегодняшний день, что подтверждает хотя бы тот факт, что 28 января 2015 года вопрос об упорядочении практики приходского богослужения был вновь внесен в список тем к рассмотрению комиссиями Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви в период с 2015 по 2018 год.

Итак, рассмотрим основные положения и доводы как сторонников приходского Устава, так и его противников, начиная с первых лет XX века и до наших дней, а также разные мнения и предложения по сокращению или изменению тех или иных моментов службы.

### **Дискуссия о богослужебном Уставе в начале XX века (до Поместного Собора)**

С началом XX века стал подниматься вопрос о церковных реформах, для проведения которых Святейший Синод признал необходимым созыв Поместного Собора. Из-за активной деятельности консерваторов, выступавших против каких-либо изменений в церковной жизни, Собор смог состояться лишь в 1917 году, хотя предварительные работы начались уже в 1905 году. 28 июня 1905 года Святейший Синод рассмотрел предложение обер-прокурора Константина Петровича Победоносцева «о необходимости подготовительных работ по вопросам, предложенным к рассмотрению на Поместном Соборе Всероссийской Церкви»<sup>1</sup>. Уже через месяц, 27 июля, Святейший Синод признал необходимость

---

<sup>1</sup> *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен. М., 2002. С. 182.

ознакомления с рядом вопросов епархиальных архиереев и разослал циркуляр по епархиям Российской Церкви. Согласно циркуляру, архиереи обязывались не позднее декабря месяца того же года представить Синоду свои соображения по данным вопросам. Среди них был и вопрос о предметах веры, в подпункты которого входило богослужение.

Последние отзывы архиереев пришли в канцелярию Святейшего Синода лишь к весне 1906 года, где они были систематизированы и изданы в том же году: три тома «Отзывов епархиальных архиереев», том «Прибавлений» к ним и «Сводки отзывов».

Основной темой всех отзывов являются вопросы о церковной иерархии и церковном управлении. Также немалой проблемой церковным иерархам видится вопрос о богослужебном Уставе, о котором они высказывают самые разные, часто противоположные мнения и предложения, начиная от крайних точек зрения, предлагавших создание приходского богослужебного Устава, в котором необходимо сократить службу минимум вдвое от устава Типикона, до мнений, предлагавших оставить Устав и разрешить сокращения по воле епископов и настоятелей, определив лишь их минимумы. Но все высказывания сходились в одном — в необходимости разъяснения данного вопроса на предстоящем Поместном Соборе.

Разберем основные причины возникновения данного вопроса, которые указывали иерархи в своих отзывах.

Первая и основная причина — проблема обширности и продолжительности богослужебного Устава. Все иерархи, высказывающиеся по этому вопросу, говорят о том, что Типикон вышел из монастырских стен, для которых и составлялся, для простых же приходских храмов такой Устав чужд и неисполним. Так об этой проблеме пишет архиепископ Ярославский Иаков: «В настоящее время у нас существует и употребляется один церковный устав, составленный в мо-

настырях и для монастырей. Если по этому уставу службы править без всяких сокращений и изменений, то эти службы выйдут столь продолжительны, что в приходских церквях не будет молящихся, да и священнослужителям неостанет времени для исполнения других своих обязанностей по приходу и в домашнем обиходе. — Понятно, что неосуществимость вполне уставной службы в приходских храмах привела ко введению разного рода сокращений»<sup>2</sup>. Идея о непосредственном влиянии монастырского аскетизма на продолжительность богослужебного Устава преобладает в «Отзывах» иерархов, но были также архиереи, смотревшие на проблему гораздо глубже. Например, Михаил, епископ Минский, не говорил о каком-либо влиянии монастырей на сложность Устава, указывая на общецерковную причастность к такому порядку богослужения: «... из несложных молитв, чинов и обрядов времен апостольских оно через постоянные наслоения и прибавки явилось в настоящем сложном и многосоставном виде, рассчитанном на много часов»<sup>3</sup>. В том или ином случае епископы Церкви Христовой единодушно говорят о чрезмерной обширности Устава, не укладывающейся в рамки церковной приходской жизни.

Отсюда вытекает вторая причина, легшая в основу богослужебного вопроса, — это невозможность осуществления на практике всех предписаний Устава. На это архиереи приводят три причины: во-первых, это людская немощь — невозможность людей физически выстаивать столько времени. «Трудное дело совершать богослужение в течение 12 часов, еще труднее стоять в храме и молиться в течение этого времени. Нельзя этого достигнуть никакими приказаниями и наказаниями. Где устав выполняется в совершенстве и притом разумно, там это является как подвижничество,

<sup>2</sup> Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. М., 2004. С. 1002.

<sup>3</sup> Там же. Ч. 1. С. 80.

тоже не для всех доступное или, точнее — доступное для немногих»<sup>4</sup>, — пишет Михаил, епископ Минский. Во-вторых, это реалии современной жизни, «самый уклад общественной и государственной жизни, когда человек, в силу выработанных и установленных законом условий существования, не может, при всем желании, быть точным исполнителем уставов церковных»<sup>5</sup>, — пишет Петр, епископ Смоленский. В-третьих, кроме «плотских» причин для сокращения Устава некоторые иерархи видят также причину и в духовном обнищании народа; например, по словам Иоанна, епископа Полтавского, так как «нынешние христиане, в рядовом течении их религиозной жизни, в большинстве своем менее способны к проявлениям той широты и напряжения молитвенного, на какие способны были христиане в более давние времена, то вследствие сего в обычном богослужении нашего времени неустранимо явились сокращения»<sup>6</sup>.

Третья и самая волнующая архиереев причина, которую затрагивает каждый высказывающийся по вопросу об Уставе, — это произвол духовенства при сокращении устава на приходах. Епископ Смоленский Петр так пишет по этому поводу: «... в [некоторых] же монастырях и приходских храмах ни в чем так не выражается ярко воля настоятеля, как в нарушении устава, — воля, переходящая в совершенный произвол, вследствие чего чин богослужения, не говоря об утрате глубокого содержания, одухотворенного единством мысли и идеи и выраженного в пластических формах, предлагается молящимся в уродливом виде»<sup>7</sup>. «Все эти отступления закреплены долгой практикой, — пишет епископ Владивостокский Евсевий, — и все же не приведены в общем к повсеместному согласию и единообразию, оставляя широ-

<sup>4</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 1. С. 81.

<sup>5</sup> Там же. С. 195.

<sup>6</sup> Там же. Ч. 1. С. 936.

<sup>7</sup> Там же. Ч. 2. С. 195.



кое поле для личного и нередко совершенно произвольно-го усмотрения нерадивых или лукаво мыслящих пастырей, которые оправдываются, обыкновенно, тем, что у нас-де не монастырь»<sup>8</sup>. Михаил, епископ Минский, приводит даже такую статистику: «Из 50 тысяч церквей Российской империи в 49 тысячах богослужение совершается с чрезвычайными самовольными сокращениями, а также с поспешностью, с дурным чтением и пением»<sup>9</sup>. Это своеволие и послужило толчком для воззвания архипастырей к правящему Святейшему Синоду о создании единого приходского богослуженного Устава или хотя бы обозначения минимумов дозволи-тельного сокращения богослужения.

Еще одну причину, которая особенно должна волновать священнослужителей, указывает архиепископ Ярославский Иаков: «Эти произвольные сокращения, с одной стороны, тяжело ложатся на совесть совершителей богослужения: один из пунктов ставленнического допроса перед рукоположени-ем во священника требует, чтобы принимающий рукополо-жение обещался совершать богослужение «без произволь-ных изменений и сокращений. Это обещание ставленник подтверждает затем присягой с целованием св. Евангелия и св. креста. Между тем с первых же шагов пастырь заме-чает, что богослужение везде совершается с произвольны-ми сокращениями, что без сокращений нельзя и обойтись, они являются неизбежным горем»<sup>10</sup>. И действительно, если священнослужитель подтверждает сохранение Устава при-сягой, то сокращения становятся не просто произволом, но и грехом!

Все эти вышеуказанные причины и побудили архипа-стырей поднять вопрос об узаконении сокращения Уста-ва в том или ином виде и предложить его для обсуждения

<sup>8</sup> Там же. С. 949.

<sup>9</sup> Там же. Ч. 1. С. 80–81.

<sup>10</sup> Там же. Ч. 2. С. 1002.

на предстоящем Поместном Соборе. Но возможно ли сокращать устав Типикона, имеющего многовековую давность и авторитет?

«Эта священная книга, предназначенная регулировать формы и порядок церковного богослужения, не подвергается никаким изменениям с 1682 года и за этот продолжительный срок неподвижности успела приобрести в глазах ревнителей благочестия характер чего-то вечного, догматически неизменного; но именно вследствие этого устав перестает быть регулятором церковной жизни»<sup>11</sup> — так пишет о Типиконе Георгий, архиепископ Астраханский. В «Отзывах» не раз говорится о том, что в истории Устава были моменты его изменения и сокращения. Например, Михаил, епископ Минский, так отвечает на вопрос о том, что же делать, чтобы не творились незаконные сокращения Устава: «То же, что творили св. Василий Великий, св. Иоанн Златоуст и другие. Первый сократил сложный чин литургии, именуемой литургией ап. Иакова, второй сократил литургию первого, а Церковь не только вселенская, но и поместная имеет право сокращать чины богослужебные, какими пользовалась до настоящего времени»<sup>12</sup>. Иоанн, епископ Полтавский, говорит даже о том, что примеры сокращений богослужения уже присутствуют в нашем Уставе: «Нашему уставу богослужения не чужда идея упрощенных или сокращенных служб. Имеются у нас чины вечерни великия и малыя, повечерия великого и малого, имеются последования малого освящения воды и великого освящения воды и великого освящения

<sup>11</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 1. С. 374–375.

<sup>12</sup> Там же. С. 81. Современные литургисты, в частности Виктор Алымов, считают такую точку зрения (что свт. Василий «сократил» литургию ап. Иакова, а свт. Иоанн — литургию свт. Василия) несостоятельной, хотя во многих пособиях по Литургии она приводится. См.: Алымов В. Лекции по Исторической Литургии [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://azbyka.ru/lekcii-po-istoricheskoi-liturgii#4\\_liturgii\\_vasilija\\_velikogo\\_i\\_ioanna\\_zlatoustogo](http://azbyka.ru/lekcii-po-istoricheskoi-liturgii#4_liturgii_vasilija_velikogo_i_ioanna_zlatoustogo) (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

святых Богоявлений, имеется у нас упрощенный тип дневных служб в Псалтири Следованной»<sup>13</sup>.

Таким образом, все иерархи признают необходимость сокращения Устава, приводят причины этой необходимости и обоснование в истории и даже в современной практике. Расхождения во мнениях начинаются в вопросе о методах его сокращения, когда одни пишут о необходимости создания единого сокращенного Устава для приходских храмов, другие лишь об обозначении минимумов сокращения устава Типикона, третьи пишут о том, что необходимо предоставить уставное творчество духовенству и прихожанам, не вмешиваясь в выработанные традиции приходов.

Первую точку зрения, о необходимости создания единого Устава для приходов, разделяют большинство архиереев: Михаил, епископ Минский, Георгий, архиепископ Астраханский, Иоанникий, епископ Архангельский, Тихон, епископ Иркутский, Евлогий, епископ Холмский, Агафангел, архиепископ Рижский, Иоанн, епископ Полтавский, Петр, епископ Смоленский, Евсевий, епископ Владивостокский и др. Основной причиной его создания они указывают необходимость устранения произвола священства в сокращениях Типикона, для установления единообразия и порядка в совершении богослужения. Ярче всех об этом говорит Георгий, архиепископ Астраханский: называя устав «регулятором церковной жизни», он пишет, что «произвола в церковной жизни быть не должно: все в Церкви, и особенно богослужение, должно совершаться по известному порядку, авторизованному высшей властью Церкви»<sup>14</sup>. Образцом такого порядка для иерархов, придерживающихся этой точки зрения, является Типикон; невозможность же его исполнения приводит епископов к мысли о создании единого приходского Устава.

<sup>13</sup> Там же. Ч. 1. С. 937.

<sup>14</sup> Там же. С. 375.

Вторую точку зрения высказывают всего два архиерея: архиепископ Воронежский Анастасий и архиепископ Ярославский Иаков. «Богослужение, — пишет владыка Иаков, — это такая область, в которой всего больше должно бы быть дано свободы частным Церквам или епископиям. Однако и здесь весьма необходимы известные границы, переступать которые считалось бы непозволительным»<sup>15</sup>. Эта точка зрения является серединой между двумя крайними позициями, но почему-то она осталась незамеченной большинством иерархов и даже в отзывах этих двух архиепископов представлена без аргументации. Возможно, аргументация осталась за рамками написанных на бумаге отзывов.

Третья точка зрения, самая консервативная, но и самая аргументированная, заключается в том, что богослужебный Устав не нуждается в каком-либо пересмотре или сокращении, а если на приходах и есть нужда в сокращении службы, то это должно зависеть от желания прихожан и пастыря, их наставляющего. В «Отзывах» из архиереев об этом пишет лишь Серафим, епископ Полоцкий: «В деле совершения богослужения необходимо дать больше свободы его совершителям и предъявлять меньше требований буквального исполнения мелких требований Типикона. Пусть в каждом богослужебном чине дается только существенное; остальное же можно предоставить усмотрению предстоятеля и сослужащих, которые могли бы несущественные части богослужения изменять, сообразуясь с различного рода внешними обстоятельствами и с нуждами и настроением молящихся. В таком случае можно надеяться, что молитва будет вытекать из потребности молиться, а не из обязанности совершать службу»<sup>16</sup>. Это высказывание, с одной стороны, очень правильно и привлекательно, ведь именно так должно со-

<sup>15</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 2. С. 1002.

<sup>16</sup> Там же. Ч. 1. С. 223.

вершаться любое молитвенное возношение Богу, именно из потребности молиться! Но с другой стороны, как было рассмотрено выше, священнослужители, уже обладая относительной свободой сокращения Устава, сокращали службу так неумело и небрежно, сокращая, видимо, не только «мелкие предписания», но и основы богослужебного чина, что это вызвало массу негативных отзывов и жалоб со стороны епископов церковному священноначалию. Таким образом, данный аргумент можно считать несостоятельным. Помимо мнения епископа Серафима в «Отзывах» есть еще одно мнение, которое идет как приложение к отзыву Олонецкой духовной консистории, — это особое мнение члена комиссии, ректора семинарии архимандрита Фаддея<sup>17</sup>, который также выступает против создания единого приходского Устава. Он уже приводит больше аргументации по своей точке зрения, которая, однако, отличается от мнения самой Олонецкой консистории. Во-первых, архимандрит пишет о том, что «еще и теперь есть много людей, которые никак не могут примириться с сокращением богослужебного чина, не только среди монахов, но и благочестивых мирян <...> [и эти люди предпочитают] тех священников и те храмы, где службы идут по уставу церковному, без искажений»<sup>18</sup>. Отсюда архимандрит выводит мысль о том, что невозможно создание единого Устава, так как «иной приход состоит из ревнителей благочестия, благолепных служб; в иной храм ходят люди, занятые житейскими делами и не имеющие времени на долгие службы, или люди, тяготящиеся такими службами; иные церкви назначены для малолетних детей и т. д. Придется создавать несколько уставов»<sup>19</sup>. Во-вторых, архимандрит Фаддей пишет о проблеме старобрядцев, с которыми в то время хотела воссоединиться

<sup>17</sup> Будущий священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской и Кашинский (1872-1937).

<sup>18</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 2. С. 371.

<sup>19</sup> Там же.

Российская Православная Церковь, говоря о том, что создание сокращенного Устава может послужить лишней преградой на пути единения. Сюда же можно отнести и его опасение по поводу нового церковного раскола, который может возникнуть на этой почве<sup>20</sup>. Впоследствии именно вопрос о старообрядцах заморозил проект Отдела о богослужении, проповедничестве и храме «Об упорядочении богослужения». И в-третьих, он пишет, что «слишком уже вкоренился произвол в совершителей богослужения, чтобы они (священнослужители) беспрекословно подчинились новому уставу и перестали допускать в нем сокращения»<sup>21</sup>. Эта причина остается и по сей день камнем преткновения для создания единого богослужебного Устава.

Несмотря на малочисленность отзывов архиереев, поддерживающих эту точку зрения, ее придерживался один из самых известных и влиятельных людей того времени обер-прокурор Святейшего Синода (уже бывший к 1906 г.) К. П. Победоносцев. Он написал статью в журнале «Странник» под псевдонимом К. П. «О реформах в нашем богослужении», которая, по-видимому, была реакцией на только что изданные «Отзывы епархиальных архиереев». Этот псевдоним был раскрыт тем же журналом после его смерти в 1907 году, всего через год после издания статьи. В этой статье Победоносцев также говорит о невозможности исполнения полного богослужебного Устава, но и выступает против какого-либо изменения Типикона. В то же время он пишет, что сокращать богослужение можно и нужно, а право на сокращение настаивает оставить за священнослужителями и прихожанами каждого отдельного прихода: «Эти сокращения давно уже указаны потребностью приходской жизни и допускаются повсюду на практике — в мере, соответствующей потребностям жизни, местному обычаю и же-

<sup>20</sup> См.: Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 2. С. 371.

<sup>21</sup> Там же. С. 372.

ланию прихожан. <...> По приходам же во многих местах, например, вместо третьего, шестого и девятого часа читается только один или два часа, вместо полного состава кафизм читается только одна кафизма, и то сокращенная... из числа показанных в служебной книге стихир поются и читаются лишь некоторые и т. п. Но и в сих случаях приходской священник обыкновенно руководствуется и давним обычаем прихода, и требованием или желанием местных прихожан, когда они желают восполнить в тех или других частях сокращения службы. Необходимо в сем отношении оставить место удовлетворению в каждом приходе и местного обычая, и благочестивого желания местной паствы, чтобы не возмутить благочестивого чувства в народе»<sup>22</sup>. Обоснований своему суждению он указывает два: во-первых, это «благочестивое чувство» народа, который привык совершать богослужение в той последовательности, в которой совершают его пастыри, а во-вторых, это исторически сложившаяся ситуация на Руси. «В истории древней нашей Церкви, — пишет Победоносцев, — мы не можем указать такого времени, когда бы, по свидетельству памятников, церковная служба в приходских храмах совершалась в добром порядке и благоговении, упорядоченно»<sup>23</sup>. Далее он разбирает этот тезис подробнее, показывая историю развития богослужения, параллельно показывая все неурядицы Устава на местах, отраженные в отзывах тех или иных архиереев и проповедников, и хоть и не говорит об этом прямо, но логично подводит к тому, что на Руси уже вошло в обычай совершать богослужение не по «букве Устава», а по обычаям и традициям на местах, а Типикон является лишь его примерной основой. Такие рассуждения, конечно, не лишены истины, но может ли время сделать из произвола норму?

---

<sup>22</sup> *Победоносцев К.П.* О реформах в нашем богослужении // Москва. М., 1998. № 5. С. 210.

<sup>23</sup> Там же. С. 211.

Но, несмотря на такой неоднозначный подход к вопросу о сокращениях, Победоносцев не поощряет небрежителей Устава; даже наоборот, он обличает священников, ратующих за сокращение Устава: «Какие же пути и средства предлагаются нам теперь для сокращения богослужения? Все механические, то есть исключение некоторых частей, причем крайне разнообразны суждения о том, какие части существенны и нужны и какие ненужны и несущественны <...>. Но крайне печально, что многие суждения священников — пастырей Церкви — обличают в них не только совершенное неведение и приходской жизни, и народных духовных потребностей, и отчуждение от души народной, но и совершенное незнание с составом нашего богослужения и значением для Церкви и для народа отдельных частей его»<sup>24</sup>. Далее он описывает важность богослужения (в частности, стихир) в жизни Церкви и его значимость для человека: «Богослужение наше есть вместе с тем и вероучение, и утверждение веры»<sup>25</sup>.

О проблеме же продолжительности службы Победоносцев пишет так: «... отяготительная продолжительность богослужения происходит главным образом не от количества чтений и песнопений, входящих в состав его, а от чрезмерного усиления в нем внешней обрядности <...> Немалая вина в этом деле лежит на диаконах, до чрезвычайности растягивающих богослужение и щеголяющих голосом, который у неискусных и невнимательных нередко превращается в рев, нарушающий тишину и благоговейное настроение собрания. <...> Немало отягощает церковную службу, особенно на праздничные дни, шумное и беспорядочное пение многочисленных певческих хоров, нередко невежественных и в музыке, и в разумении службы: не имея ни вкуса, ни знания, но щеголяя горловыми средствами, они обреме-

<sup>24</sup> Победоносцев К.П. Указ. соч. С. 212.

<sup>25</sup> Там же.



няют и искажают службу, нарушают тишину пением шумных концертов»<sup>26</sup>. Конечно, Победоносцев прав, обличая рев протодиаконов и неуместные концерты хора, которые порой и в сегодняшние дни могут привести в смущение и вызвать осуждение со стороны не только «захожан», но порой и настоящих воцерковленных христиан, посещающих церковь не один десяток лет.

Учитывая все вышесказанное, может возникнуть вопрос: как же Победоносцев сочетает свою любовь и почитание богослужения, богослужебных текстов, особенно стихир, и желание дозволить приходскому духовенству совершать службу, сокращая в соответствии с местными приходскими обычаями? Это сочетание, соединение двух мыслей кроется в его вере в «благочестивое чувство» народа, который, как, видимо, он считает, точно так же, как и сам обер-прокурор, любит богослужение, его тексты, но по немощи своей не может выстаивать полного устава богослужения и потому вынужден просить своего батюшку опустить те или иные моменты службы. И чтобы уменьшить эти сокращения, Победоносцев предлагает уменьшить обрядовость службы.

Конечно, сразу бросается в глаза, что эти суждения пропитаны искренностью и благочестивыми намерениями автора, но так ли дела обстояли на самом деле? Действительно ли службы на местах сокращались по «благочестивым чувствам» народа или все-таки, как писали некоторые архиереи, по воле «нерадивых или лукаво мыслящих пастырей»? Для ответа на этот вопрос нужно представлять эпоху того времени в целом.

К тому времени прошло уже почти 200 лет от реформы русского языка Петра I, когда язык был разделен на церковный и гражданский, к XX веку преподавание церковного языка все больше сокращалось в учебных программах светских школ, а часто и вовсе вытеснялось, и это при том, что

---

<sup>26</sup> Там же. С. 210–211.

уровень грамотности, особенно у бедных слоев населения, был гораздо ниже сегодняшнего. Конечно, в городах были аристократические семьи, получавшие хорошее образование и нередко изучавшие церковный язык, которые в итоге, видимо, и составляли те приходы ревнителей благочестия, о которых пишет архимандрит Фаддей. Но в основной массе русский народ, по всей видимости, понимал все то, что происходит в церковных богослужениях, примерно так же, как и в наши дни. Все это еще усугублялось (по многим свидетельствам, в том числе и самого Победоносцева<sup>27</sup>) быстрым и невнятным чтением псаломщиков и чтецов. Отсюда можно сделать вывод, что богослужебным Уставом в то время, как и в сегодняшние дни, занимались священнослужители, а прихожане, даже если и обладали благочестивыми чувствами, вряд ли понимали все тонкости богослужебного Устава и вряд ли могли повлиять на его изменение в ту или иную сторону. Исключение могли составлять те городские храмы, прихожанами которых по преимуществу являлись люди из знати, но таких храмов были единицы.

Итак, довод о том, что сокращения Устава на приходах формировались со временем по «благочестивым чувствам» прихожан, является несостоятельным и, по-видимому, был результатом представления такого высокопоставленного лица, как обер-прокурор Святейшего Синода, о простых приходских храмах, жизнь которых изнутри он вряд ли мог наблюдать без прикрас архиерея и настоятеля данного прихода.

Что же касается конкретных предложений архиереями по сокращению или изменению тех или иных частей служб, то их крайне мало, в основном иерархи ограничивались постановкой вопроса о необходимости пересмотра Устава. Среди них наиболее полно (затрагивают эту тему всего три архиерея, но с довольно подробным изложением) пред-

---

<sup>27</sup> См.: *Победоносцев К.П.* Указ. соч. С. 210–211.

ставлено предложение по перестановке частей служб в соответствии с временем суток, в которое полагается совершать ту или иную часть богослужения по Уставу. Наиболее интересное и взвешенное решение предлагает архиепископ Ярославский Иаков: «Нужно положительно воспретить совершение всенощных с 5-ти или 6-ти часов вечера. А так как народ привык уже под воскресные и праздничные дни в городах вечером бывать за праздничным богослужением, то в удовлетворение религиозной потребности набожных лиц можно дозволить совершать под эти дни великую вечерню и малое повечерие, на котором по славословию, а лучше перед славословием петь воскресный и праздничный канон, предваряя его, пожалуй, и полиелеем и завершая великим славословием. Резкого нарушения церковного устава при этом не произойдет, служба же составит подобная нынешней всенощной, только без утренних молитвословий. А утреню священники, конечно, должны совершать утром в положенное время»<sup>28</sup>.

Более радикальное решение предлагает епископ Холмский Евлогий: «Ввиду несоответствия некоторых молитв и священнодействий всенощного бдения времени, в которое оно обычно совершается, т. е. вечеру или утру, а также большой сложности и продолжительности этой службы, если ее совершать истово, лучше было бы разделить это богослужение на две части — вечерню и утреню и совершать оные в положенное для них время, как это делается в восточных Церквях, оставив совершение всенощного бдения принадлежностью только немногих великих праздников, и тогда совершать оное поздно, так чтобы утренние моления падали уже на утреннее время, после полуночи»<sup>29</sup>. Такое решение, конечно, исключительно правильное с точки зрения устава Типикона, но насколько оно исполнимо на практике?

<sup>28</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 2. С. 1002.

<sup>29</sup> Там же. Ч. 1. С. 889.

Ночные службы, разумеется, популярны в народе, но скорее потому, что они совершаются редко, всего два раза в году, и на них совершается Литургия, на которой многие причащаются, здесь же совершение Литургии подразумевается либо в утреннее обычное время, что будет тяжело для прихожан: сначала посвятить большую часть ночи богослужению, а потом еще и вставать утром на Литургию, не считая того, что многие великие праздники выпадают на будние дни, в которые большинство прихожан должны ходить на работу. Либо Литургию совершать после утрени, но тут при несложном подсчете получаем службу длительностью около пяти часов, что по тем же причинам совершать довольно тяжело физически. Да и будут ли люди приходить в храмы, особенно те, кто живет вдалеке от него, ради вечерни, которая без утрени будет длиться около получаса?

Также по этому вопросу пишет архиепископ Рижский Агафангел. Но он говорит лишь о том, что служба наша состоит из девяти частей и что «обычное соединение всего круга суточного богослужения в две отдельные части, как это бывает в приходских церквях, в вечернее и дневное, нарушают этот смысл, цельность и гармонию (красоту) устава церковного»<sup>30</sup>. Расстановку же этих частей «в соответствии с часами и характером службы» он выставляет для решения на предстоящем Соборе.

Кроме того, архипастырями выдвигается предложение, которое наиболее кратко и полно выражает Гурий, епископ Симбирский: «Необходимо привлечь мирян к самому близкому участию в богослужении, <а для этого> необходимо пение церковное сделать всенародным. Пусть оно будет не очень стройное (особенно вначале); но зато — как изменится к лучшему настроение молящихся!»<sup>31</sup>. Этому же мнению придерживаются епископ Архангель-

<sup>30</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 2. С. 918.

<sup>31</sup> Там же. С. 620.

ский Иоанникий, епископ Холмский Евлогий и епископ Самарский Константин.

Еще одно предложение, но уже более радикальное, поступившее от трех епархий: из Олонецкой духовной консистории, от архиепископа Финляндского Сергия и от епископа Иоанникия Архангельского, которые пишут о том, что евхаристические молитвы на Литургии должны прочитываться вслух. В обоснование они полагают только одну причину, которую высказывает епископ Иоанникий, что эти молитвы «глубиной своего содержания в силах создавать возвышенное настроение души»<sup>32</sup>. Но возвышенное настроение душе может придать не только молитва, но и любое произведение искусства. Победоносцев жестко критикует такое предложение в той же статье, упомянутой выше: «Можно ли было бы подумать, что такие предложения идут от священника, совершавшего таинственное священнодействие литургии верных? Ведь священник совершает тайну, и призвание его к такому действию обязывает его не только до литургии приготовить себя очищением помыслов и сосредоточением духовным, но в особенности при самом священнодействии сосредоточить мысль свою и направить к Богу молитвенное чувство, а все собрание верующих призывается на ектениях поддерживать пастыря и содействовать ему своею молитвою о предложенных честных дарах! И в эти-то минуты предлагается ему прерывать молитвенное свое настроение и самую тишину молитвенного настроения церкви возглашением самых таинственных слов молитвы и вместе с тем как бы приобщать все народное собрание к тому священнодействию, которое ему одному предоставлено призванною на него в рукоположении благодатию Святого Духа!»<sup>33</sup>.

Отдельно стоит упомянуть предложения епископа Холмского Евлогия и представителей Олонецкой духовной

<sup>32</sup> Там же. С. 388.

<sup>33</sup> *Победоносцев К.П.* Указ. соч. С. 214.

консistorии, которые на этот счет были пространнее других отзывов. Последние, помимо вышеупомянутого, предлагали: «Евангелие читать обратясь к народу, избегать повторений, иконостасы иметь в уменьшенном виде, Царские врата при совершении литургии — открытыми»<sup>34</sup>. И больше всех по этому вопросу пишет владыка Евлогий. Во-первых, он предлагает «удлинение евангельских чтений и вообще чтений из Нового Завета. Это удлинение могло бы быть уравновешено некоторыми возможными сокращениями в богослужении»<sup>35</sup>; во-вторых, «некоторые моления, повторяемые по нескольку раз при одном и том же богослужении, например эктении, псалмы, начальные молитвы, можно было бы ограничить однократным произношением, где это более уместно»<sup>36</sup>, об этом также пишут Иоанникий, епископ Архангельский, и Сергей, архиепископ Финляндский; и в-третьих, «в литургии беспрепятственно можно опускать моления об оглашенных и о готовящихся к просвещению»<sup>37</sup>. Насколько применимы к нашему богослужению эти предложения, трудно судить, так как они представлены без аргументации.

Итак, из вышеописанного видно, насколько этот вопрос волновал современников и насколько разные были мнения по вопросу о приходском богослужебном Уставе, но все единогласно повторяли, что этот вопрос должен быть обсуждаем и решен на предстоящем Поместном Соборе, о времени проведения которого еще никто не догадывался.

### **Дискуссия на Поместном Соборе 1917–1918 годов**

Собор, необходимый для решения множества вопросов, которого все так ждали, состоялся не скоро, а спустя долгих

<sup>34</sup> Отзывы епархиальных архиереев... Ч. 2. С. 365.

<sup>35</sup> Там же. Ч. 1. С. 889.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же.

11 лет. Все это время не утихали споры о том, как все-таки нужно сокращать Устав и нужен ли единый приходской богослужебный Устав или нет.

И вот 15 (28) августа 1917 года состоялось открытие Поместного Собора Русской Православной Церкви. Собор был разделен на 22 Отдела, немаловажным среди них был и Отдел о богослужении, проповедничестве и храме, который возглавил архиепископ Волынский Евлогий (Георгиевский). В ходе дискуссий был отделен еще и специальный подотдел «О богослужебном уставе», в задачи которого, как писал профессор священник Василий Прилуцкий, входило: «изыскание мер к упорядочению нашей богослужебной практики, урегулирование ее такими нормами, которые способствовали бы поднятию богослужения на надлежащую высоту»<sup>38</sup>. Итогом работы всего Отдела стал доклад «Об упорядочении богослужения», составленный председателем отдела архиепископом Евлогием, в основу которого легли доклады профессоров: И. А. Карабинова, священника В. Д. Прилуцкого и Д. А. Тураева. Последние были разноплановы в своем содержании и указывали на недостатки как практики совершения богослужения, ее изменений и сокращений, так и самого Типикона. Все три доклада были представлены на восьмом заседании Отдела, которое состоялось 10 октября 1917 года.

Первым был зачитан доклад профессора Карабинова. В нем он разбирает историю происхождения Типикона, от Иерусалимского Устава V–VI веков до реформы русского Устава Патриархом Никоном, опровергая расхожее мнение о том, что наш богослужебный Устав — чисто монашеское

---

<sup>38</sup> Прилуцкий В. Д., *свящ.* О неурядках в современной богослужебной практике // Богословские труды. Вып. 34. Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме / Предисл., подгот. текста и публ. А. Г. Кравецкого. М., 1998. С. 297.

произведение. Для этого он указывает тройкий источник Типикона: во-первых, это древний Иерусалимский Устав храма Воскресения (он же Святогробский Типик), во-вторых, богослужебные обычаи Константинопольской церкви Святой Софии, и, в-третьих, это монашеские добавления, которые появлялись в Типиконе по ходу развития богослужебного Устава. Интересно то, как профессор Карабинов выделяет в Уставе те или иные источники его происхождения. Из древнего Иерусалимского Устава до нас дошла основа суточного круга богослужения: «В наиболее чистом виде иерусалимская схема суточных служб выступает в последованиях часов: ее основу составляют три псалма. В последовании вечерни эта древняя схема осложнена прибавкой так называемого предначинательного псалма, то есть 103-го — “Благослови, душе моя, Господа”. Старинная иерусалимская трехпсалмная основа — псалмы 140, 141 и 129, увеличенная прибавкой краткого псалма 116, в нашей богослужебной практике за исключением 2–3 первых стихов почти повсюду игнорируется. В чине утрени древнюю иерусалимскую схему трудно различить, на первый взгляд, вследствие того, что данная служба <...>, образовавшаяся путем соединения двух служб: полуночной, основой которой является так называемое шестопсалмие, и утрени в собственном смысле, совершавшейся на заре при рассвете. Начало этой второй службы совпадает с хвалительными псалмами, от коих в нашем обычном богослужении фигурируют такие же небольшие обрывки, как и в псалмах вечерни»<sup>39</sup>. Из Константинопольского Устава: «богослужебный календарь, затем, расписание апостольских и евангельских зачал за небольшими исключениями, подбор праздничных паремий, некоторые песнопения, например большая часть прокимнов, причастнов и тропарей и некоторые особенные гимны (херувим-

<sup>39</sup> *Карабинов И.А.* О происхождении и истории богослужебного Устава // Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. С. 292.



ские песни), наконец, особенности в порядке большинства праздничных дней»<sup>40</sup>. И еще один источник — монашеские «прибавки и осложнения»: «некоторые последования их келейного правила, каковы междочасия, полагающиеся нашим уставом в посты — Апостольский и Рождественский и в другие будничные дни года, когда поется Аллилуиа, затем полунощница и, наконец, так называемое последование изобразительных, являющееся чином причащения в келии или храме в том случае, когда не совершается литургия»<sup>41</sup>.

Из всего этого профессор Карабинов делает вывод, что, во-первых, наш Типикон имеет древнее происхождение и поэтому представляет большую ценность; во-вторых, он не является чисто монашеским произведением; в-третьих, профессор указывает на важность исполнения древней основы богослужения, которая часто опускается совершителями богослужения; в-четвертых, необходима проверка текста Типикона на наличие ошибок и несостыковок; и в-пятых, «в исполнении типикарной богослужебной нормы в храмах мирских можно сделать некоторые послабления, но при этом следует всячески остерегаться руководства исключительно практическими соображениями и символическими изъяснениями богослужения, так как эти точки зрения могут привести к искажению последнего, и необходимо считаться с первоначальными задачами и целью каждого последования и его историческим прошлым»<sup>42</sup>.

Следующим был доклад профессора священника В. Д. Прилуцкого. В своем докладе он рассуждает о том, что современная ему (как, в принципе, и нам) практика богослужения далеко отошла от буквы Типикона, как в изменяемых, так и в неизменяемых частях богослужения, и приводит все эти расхождения.

---

<sup>40</sup> Там же. С. 293.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же. С. 297.

Вкратце приведем основные тезисы доклада. Вначале автор указывает на расхождение практики во времени совершения тех или иных служб с Типиконом. Священник Прилуцкий пишет о том, что Устав для большинства служб приписывает описательное, примерное время совершения, но для некоторых, особенно постовых, указывает точное обозначение дневных или ночных часов по восточному исчислению. И если с несоответствием времени совершения первой категории служб еще можно смириться, то вторую группу, те немногие богослужения, время которых строго обозначено в Уставе, профессор Прилуцкий настаивает совершать в соответствии с требованием Типикона: «Очевидно, неуставное время для начала нарочитых праздничных последований не соответствовало бы самой идее таких последований, лишало бы их присущего им колорита»<sup>43</sup>.

Также профессор говорит о таком различии, которое уже давно вжилось в нашу практику совершения богослужения, а потому любое отступление от нее покажется каким-то новаторством: «...по Церковному Уставу, алтарь оказывается местом постоянного пребывания священника лишь при совершении Литургии. В отношении к прочим службам алтарь для священника своего рода святая святых, куда он входит лишь несколько раз для совершения тех или иных священнодействий. Так, на всенощном бдении священник входит в алтарь не более, кажется, шести раз, на будничной же вечерне всего лишь один раз и два раза на будничной утрени. Такие же службы, как часы (в отдельности от Литургии), полунощница и повечерие, совершенно и не предполагают входа священнослужителей в алтарь»<sup>44</sup>.

Далее священник Прилуцкий перечисляет и другие расхождения с Уставом: в области группировки служб, в области строя службы (хотя в этом разделе он пишет о несо-

<sup>43</sup> Прилуцкий В.Д., *свящ.* Указ. соч. С. 299.

<sup>44</sup> Там же. С. 300–301.

вершении «богослужений с Аллилуиа» и молитвою Ефрема Сирина в будние дни Филиппова и Петровского постов), в области добавочных частей (о которых он отзывается негативно) и, конечно, в области сокращений богослужения<sup>45</sup>. Главной особенностью этого доклада является подробный обзор всех расхождений и то, что профессор не предлагает никаких решений по данной проблеме, а лишь обозначает ее, что, в принципе, и служит целью его доклада: «...прежде чем применять те или иные средства, необходимо бывает предварительно распознать самую болезнь, или, выражаясь языком медицинским, поставить диагноз болезни»<sup>46</sup>.

Третьим прозвучал доклад профессора Б. А. Тураева. В нем автор говорит об исторических фактах обоснования сокращения богослужения, большая часть которых уже была представлена архипастырями в «Отзывах», и представляет свой проект «руководственных указаний для применения Церковного Устава к практике приходских храмов»<sup>47</sup>. Но прежде чем рассмотреть проект, нужно отметить одно интересное замечание Тураева по поводу Поместного Собора: «В чине Молебного пения о спасении Державы Российской, совершенном его членами, в его присутствии и всенародном на Лобном месте в день Воздвижения Честнаго Креста, мы впервые вместо канона не только услышали, но и увидели напечатанными *запевы*. Этим как бы получил санкцию укоренившийся у нас непохвальный обычай ограничиваться на молебнах вместо канона запевами. Нельзя не скорбеть об этом уже и ввиду того, что в этой же палате перед тем было принято предложение об уставности богослужений, совершаемых от имени Собора, причем были особенно

<sup>45</sup> См.: Там же. С. 300–302.

<sup>46</sup> Там же. С. 297.

<sup>47</sup> *Тураев Б.А.* Проект руководственных указаний для применения Церковного Устава к практике приходских храмов // Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. С. 303.

подчеркнуты каноны на молебнах»<sup>48</sup>. Этот случай ярко отражает ту эпоху и то укоренение сокращений не только в традиции, но и в головах всех совершителей богослужения, не исключая самих предстоятелей Церкви. И этот факт профессор Тураев, хоть он и не говорит об этом прямо, приводит как доказательство необходимости сокращения Устава.

Сам проект профессора Тураева довольно кардинально пересматривает весь строй богослужения в соответствии с другими версиями Устава, в частности греческим и румынским, а также в ряде случаев автор ссылается на Студийский Устав, некоторые добавления исходят из собственных предположений.

Утреню он настаивает служить с утра, если не служитя всенощное бдение, начиная возгласом «Слава Святей...», с опущением 19-го и 20-го псалмов и примыкающих к ним, «вместо кафизмы за единицу деления может быть принята Слава. Выделив первый антифон 1-й кафизмы для навечерий воскресных и праздничных дней, 17-ю кафизму — для утра к субботе, 18-ю — для вечере с понедельника по пятницу — 3 псалма ежедневно, остальную часть Псалтири можно вычитывать по Славе или по две Славы на утренях в последовательном порядке. На утренях великих праздников можно рядовую Славу заменять особыми праздничными псалмами»<sup>49</sup> (ссылаясь на греческие практики), также предлагается опускать те псалмы, которые входят в неизменяемый суточный круг богослужения, седальны петь хотя бы по одному, в Великий пост количество Слав должно увеличивать до 4–5. «На бдении с литией можно опускать на вечерне сугубую ектению, на утрене вместо молитвы *Спаси, Боже, люди Твоя* можно ограничиться ее концом: *Молим Тя*»<sup>50</sup>. Если же бдение не совершается, то служить

<sup>48</sup> Тураев Б.А. Указ. соч. С. 304.

<sup>49</sup> Там же. С. 305.

<sup>50</sup> Там же.

воскресную полунощницу. После славословия сразу начинать Литургию, опуская две ектении и часы (также ссылаясь на греческие практики), часы же предлагается в таком случае вычитывать перед поздней Литургией, причем 1-й час как дневная служба не должен читаться с вечера и опускается после всенощного бдения. На Литургии строго соблюдать 21-ю главу Типикона «О еже когда глаголются изобразительны и когда антифоны», также соблюдать порядок пения тропарей и апостольских и евангельских чтений. «...Поминование усопших на ектениях допустимо только в будние дни и за ранними Литургиями в воскресные, причем его необходимо перенести на конец Литургии: после *Благословение Господне на вас* — тропари *Со духи праведных*, и произносить заупокойную ектению. Повсеместно в конце Литургии или после нее следует раздавать антидор при пении или чтении 33-го псалма»<sup>51</sup>.

Вечерню профессор Тураев настаивает совершать только вечером; ничего не говорится о сокращении стихир, видимо, их полагается петь по полному уставу, также петь псалмы 140–141. «После вечерни в воскресенье полезно служить молебен с канонами Крестовоскресным и Богородичным и с чтением евангельских зачал, положенных на Литургиях в наступающую седмицу. Таким путем может быть выполнен годовой круг евангельских чтений и в тех храмах, где по великой нужде не совершается ежедневная служба. Это чтение, равно как и каноны, могло бы быть исполнено и на повечерии (сравн. древние панихиды)»<sup>52</sup>.

Также говорится о важности полного употребления всех текстов обеих Триодей, о хотя бы минимальном обязательном употреблении текстов Октоиха, о важности совершения полиелейных служб, о том, что акафисты не должны совершаться на всенощных бдениях, но допускаются только

<sup>51</sup> Там же. С. 306–307.

<sup>52</sup> Там же. С. 306.

в будни, и предлагается замена их кондаками с икосами святого Романа Сладкопевца; о сокращении в Четырехдесятницу часов с 3 до 1 псалма и о необходимости введения общецерковного пения.

Этот проект во многом построен на греческом приходском Уставе XIX века, Типиконе Виолакиса, тем самым профессор Тураев опять ставит иноземную традицию выше традиции Русской Церкви, выше той традиции, которая уже давно укоренилась в умах и сердцах людей. Но не возникло бы нового раскола в Церкви в связи с вводом нового, столь отличного Устава? Однако, как будет видно в дальнейшем, такая структура богослужения, предполагающая совершение утрени утром в соединении с Литургией, не была поддержана членами комиссии, тогда как многие другие тезисы, включая обоснование сокращений Устава, войдут в итоговый доклад Богослужебного отдела.

Далее, как повествует кандидат филологических наук Александр Геннадьевич Кравецкий в своей статье «Проблемы Типикона на Поместном Соборе», на заседании Отдела были оглашены тезисы подотдела «О богослужебном уставе», корректировке и дополнению которых будет посвящено несколько последующих заседаний вплоть до закрытия сессии 30 ноября. В начале второй сессии 25 января 1918 года были, наконец, составлены и оглашены тезисы по данному вопросу.

Докладчиками выступили четыре человека: председатель Отдела архиепископ Волынский Евлогий, профессор священник В. Д. Прилуцкий, профессор И. А. Карабинов и профессор Б. А. Тураев. Доклад Отдела касается всех сторон вопроса о сокращении Устава, как причин, так и минимумов для его сокращения.

Начинается доклад с обозначения причин, подвигнувших пастырей к составлению последующих тезисов. Среди них не появляется уже ничего нового, но лишь систематизи-

руется все вышесказанное: все так же приводятся в причинах произвольные сокращения, совершаемые на местах, нерадение пастырей, немощь прихожан и ослабление их ревности, несовместимость полной продолжительности службы с современными условиями жизни.

Далее доклад повествует о рядовом богослужении. Здесь, согласно профессору Карабинову, также говорится, что наш Устав не может быть признан чисто монашеским произведением, что Типикон «должен быть сохраняем в качестве высшей нормы нашего богослужения», что он трудно исполним, что он строго должен исполняться в монастырях. Далее идет интересная, довольно точно и аккуратно выверенная формулировка, обосновывающая и предлагающая сокращения, в которой составители постарались как успокоить консервативно настроенных ревнителей полного Устава, так и разрешить проблему ратующих за узаконенное урегулирование сокращений: «Что касается мирских храмов, то Церковный Собор, отнюдь не одобряя каких-либо сокращений в Уставе, но снисходя к немощи молящихся и к условиям современной жизни, а также основываясь на истории Устава, знающей случаи смягчения уставных требований, равно как ввиду разрешения самого Устава при некоторых обстоятельствах сокращать богослужение, может допустить известные послабления уставных требований»<sup>53</sup>.

Затем предлагаются сокращения для упорядочения богослужения, во многом повторяющие доклад профессора Тураева: запрет на замещение кафизм акафистами или проповедями, разрешение на прочтение вместо целой кафизмы одной лишь Славы и связанные с этим предписания, запрет на сокращение шестопсалмия, 50-го псалма, хвалитных псалмов (из доклада проф. Карабинова), песнопений

---

<sup>53</sup> *Кравецкий А.Г.* Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 2. С. 75.

Триодей, евангельской стихиры и Непорочных, строго уставное исполнение антифонов либо изобразительных, Блаженн с положенными стихами, тропарей и кондаков и рядовых чтений. Тут важно отметить, что сам строй богослужения, то есть время совершения тех или иных его частей, не оговаривается, видимо опять для того, чтобы не смутить консерваторов.

Во второй части доклада приводятся меры к упорядочению богослужения. Для этого «существующая при Святейшем Синоде Комиссия для исправления богослужебных книг преобразуется в постоянное учреждение, которое, кроме книжного исправления, должно вообще ведать богослужением и решать все относящиеся к нему вопросы.

При исправлении богослужебных книг в ближайшую очередь следует пересмотреть текст нашего Типика, так как последнее его исправление было произведено еще в конце XVII века; при этом пересмотре необходимо предписания о службе русским святым изложить совместно со службами святым вселенским и вставить устав о выносе Плащаницы.

Наряду со славянским Типиконом следует издать русский перевод с более полным ясным и общедоступным изложением уставных предписаний, снабженный предисловием, раскрывающим историю и значение Церковного Устава»<sup>54</sup>.

Эти постановления, которые предлагал утвердить Отдел, являются крайне выверенными и предлагают лучший выход из сложившейся ситуации, но ни один из этих пунктов не выполнен до сих пор. Лишь одно предписание, предложенное Отделом, утвердилось в современной практике, это 23-й пункт доклада: «Необходимо принять всевозможные меры к тому, чтобы совершители богослужения знали Церковный Устав; для этого, между прочим, следует под-

---

<sup>54</sup> *Кравецкий А.Г.* Проблема богослужебного языка... С. 77.



нять преподавание науки о богослужении в Духовных школах, а также озаботиться изданием ежегодников, дающих все нужные уставные указания на каждый богослужебный день»<sup>55</sup>.

Далее говорится, что нужна редакция таблицы чтений Богослужебного Евангелия, чтобы «рядовое чтение Св. Евангелия от Луки непременно начиналось с понедельника седмицы по Воздвижению»<sup>56</sup>. Кроме того, предлагается редакция Служебника для расположения тайных молитв непосредственно перед возгласами, изменение поминальной формулы на Великом входе, а также изменение некоторых моментов Евхаристического канона: «Евхаристический канон следует напечатать с такой расстановкой знаков препинания, которая ясно обозначила бы грамматическое отношение возгласений к читаемым тайно молитвам, причем вводные части — диаконские “напоминания” — должны печататься мелким шрифтом. Тропарь 3-го часа: “Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа” печатается также мелким шрифтом и ставится перед словами: “Еще приносим Ти словесную и безкровную службу и просим и молим” (в Литургии Василия Великого пред словами “Сего ради, Владыко”)<sup>57</sup>. Помимо этого, предлагается редакция Третьяка, для удаления ошибок и внесения новых чинов, таких как чин погребения диаконов и чин «молебного пения при открытии Всероссийского Церковного Собора и особое новогоднее молебствие»<sup>58</sup>; далее говорится, что чтения должны быть совершаемы с середины храма на особом возвышении, допускается чтение Евангелия лицом к народу; предлагается издание «популярных книжек» для привлечения внимания молящихся, издание послания для призыва священства к исполнению вышеперечисленных указаний.

<sup>55</sup> Там же. С. 77-78.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Там же. С. 77.

<sup>58</sup> Там же.

Интересна судьба этого доклада. Несмотря на всё старание членов Отдела по приданию ему более толерантной формы, все же он не был допущен даже до пленарного заседания Поместного Собора, куда обычно выносились подобные доклады для обсуждения их всеми членами Собора. Как пишет протоиерей Николай Балашов, в феврале доклад был передан на рассмотрение Епископского совещания, которое постановило: «Не внося на Соборное рассмотрение этого доклада, напечатать его на пишущей машине и разослать Преосвященным для приблизительного руководства по вопросу об уставном сокращении»<sup>59</sup>. Но это постановление не было исполнено тогда же, так как этот доклад после закрытия второй сессии Собора был среди других докладов, не рассмотренных на общем заседании, передан на рассмотрение Высшему Церковному Управлению. И лишь на третьей сессии Собора, когда члены Богослужебного отдела выдвинули прошение о скорейшей публикации его ввиду запросов с мест, доклад был передан Синоду для приведения его в исполнение, но для обсуждения на пленарном заседании он так и не был выставлен. И только Священный Синод по благословию Патриарха Тихона разослал этот доклад по епархиям уже после закрытия Собора. Об этом же мы находим свидетельство у епископа Ковровского Афанасия (Сахарова), которое приводит А. Г. Кравецкий в статье «Проблемы Типикона на Поместном Соборе»: «Доклад “Об упорядочении богослужения” не был обсужден в пленарном заседании Священного Собора ввиду прекращения его работы. Но на последнем заседании Священный Собор сделал распоряжение о передаче всех нерассмотренных докладов, в том числе и доклада об упорядочении богослужения, в Священный Синод. Последний, в одном из первых своих заседаний рассмотрев доклад “Об упоря-

---

<sup>59</sup> Цит. по.: Балашов Н., *прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 320.

дочении богослужения”, как наиболее жизненно необходимым, — по благословию Патриарха Тихона постановил разослать его во все епархии для руководства»<sup>60</sup>. Тут епископ Афанасий приводит в качестве причины невынесения на общесоборное обсуждение доклада Отдела нехватку времени, но, по воспоминаниям председателя Богослужебного отдела архиепископа Евлогия, которые приводит как Кравецкий, так и Балашов, Патриарх Тихон не допустил этот доклад до обсуждения из-за опасения вызвать этими сокращениями соблазн у верующих. Кравецкий приводит еще и отрывок из мемуаров епископа, где он дает несколько иную версию: «Митрополит Тихон, председатель Соборного президиума, нашему проекту ходу дать не захотел, опасаясь нареканий, главным образом со стороны старообрядцев. С ними в те дни наметились пути сближения, и намерение Собора изменить Церковный Устав могло встретить с их стороны энергичный отпор: за Устав они готовы были умереть»<sup>61</sup>.

Итак, итогом Собора, как уже было сказано выше, стал проект-доклад «Об упорядочении богослужения», но, видимо, из-за большой консервативной партии, препятствовавшей каким-либо изменениям в богослужебном Уставе, меры по сокращению были представлены крайне толерантные, они не предусматривали ни создания отдельного Устава для приходов, ни каких-либо других кардинальных изменений. Но даже такая аккуратность в его написании не смогла дать ход проекту, доклад даже не был допущен для рассмотрения на пленарном заседании Собора по той же причине. Конечно, факт существования консерваторов нельзя считать решающим, ведь сам Патриарх Тихон, как пишет протоиерей Николай Балашов, дал благословение на его распространение

<sup>60</sup> *Кравецкий А.Г.* Проблемы Типикона на Поместном Соборе [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.liturgica.ru/bibliot/sobor18.html> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>61</sup> Там же.

по епархиям. Естественно, тут сыграла немаловажную роль революция, прервавшая многие благие начинания.

### **Богослужебный Устав в трудные времена Русской Церкви**

Наступление революции и смена политического строя повлекли за собой открытые гонения на Церковь, однако внутрицерковная жизнь со своими нерешенными задачами не перестала существовать. Даже в этот тяжелый для Церкви период предстоятели Церкви выпускали различные воззвания, обращения и постановления, регулирующие внутрицерковную жизнь, в которых в том числе были и вопросы, посвященные урегулированию богослужебного Устава. Конечно, в первую очередь такие увещевания были направлены против обновленческого раскола, возникшего в начале 20-х годов XX века.

Одним из первых таких увещеваний является обращение Патриарха Московского и Всея России Тихона к архипастырям и пастырям Православной Российской церкви от 4 (17) ноября 1921 года. В этом документе содержится осуждение всех тех нововведений, которые пропагандировали и применяли обновленцы, начиная от неположенных сокращений и неуместного открытия и закрытия Царских врат и заканчивая русификацией богослужения и введением новых действий, не положенных по Уставу, и неблагоговейных или лицемерных жестов, нарушающих внешнее благолепие<sup>62</sup>. Предупреждая попытки доказательств законности таких действий, Патриарх Тихон пишет довольно жестко и строго: «На такие нарушения церковного устава и своеволие отдельных лиц в отправлении богослужения нет и не может

<sup>62</sup> См.: *Тихон, Патриарх Московский и Всея России*. Обращение к архипастырям и пастырям Православной Российской церкви № 1575 от 4/17 ноября 1921 года // *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.). М., 2001. С. 312.

быть нашего благословения»<sup>63</sup>. Далее Патриарх опровергает главный аргумент обновленцев, говоривших, что молитва должна быть живая, а наше богослужение давно омертвело в своей незыблемости, на что он пишет следующее: «...если с одной стороны, было бы несправедливо представлять себе богослужение чем-то омертвело-неподвижным и навсегда законченным, ибо Церковь благодатно исполнена жизни и Дух Святой премудро восполняет полноту Церкви новыми спасительными формами жизни церковной, то с другой стороны, изменение и дополнение в богослужении никак не могут быть делом отдельных лиц и обществ; это есть дело всей Церкви, которое долго зреет в глубинах недр церковных, испытывается и приемлется сознанием всей Церкви и осуществляется духовно правомощными органами Церкви, каковым органом в нашей Российской Церкви является Поместный Собор»<sup>64</sup>. Так как прошедший Собор не успел разрешить эту проблему в связи с возникшей ситуацией в стране, Патриарх призывает отложить данный вопрос до следующего Поместного Собора.

Той же мыслью проникнуто «Архипастырское обращение к пастырям Петроградской церкви» Вениамина, митрополита Петроградского, от 20 декабря 1921 года, который призывает исполнять указ Патриарха и предлагает «обязательно руководиться указаниями, принятыми на собрании благочинных Петроградских церквей, проредактированными мною и напечатанными в Православном Церковном календаре на 1922 год»<sup>65</sup>. Это увещание написано в духе любви как к Патриарху Тихону, когда митрополит пишет: «Забота его о сохранении церковного единения и мира, которой проникнуто все его "Обращение", да делается заботой и

<sup>63</sup> Там же. С. 313.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> *Вениамин (Казанский), митр.* Архипастырское обращение к пастырям Петроградской церкви от 20 декабря 1921 года // *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* Указ. соч. С. 315.

каждого из вас»<sup>66</sup>, так и любви к своим пастырям, когда он восклицает: «Возлюбленные мои и дорогие братья-пастыри!»<sup>67</sup>. В этом обращении он призывает их к любви и единению, вспоминая слова Посланий апостола Павла, упреждая растущий раскол, возникший от гордости и вызвавшийся в первую очередь на богослужебной почве.

В свете вышеизложенного представляет интерес «Православный Церковный календарь» на 1922 год, упомянутый митрополитом Вениамином. В нем, помимо самого календаря и богослужебных указаний, имеется раздел «О богослужении и богослужебном уставе Св. Православной Церкви». Он состоит из небольшого введения, показывающего важность и глубину Типикона, и общих указаний на совершение разных видов богослужения. В этом разделе составители пишут, что «богослужение есть в значительной мере искусство, и в нем, как в искусстве, громадное значение имеет усвоение самого духа и стиля»<sup>68</sup>. Такое определение было очень важным для того времени, так как обновленцы переносили богослужение, руководствуясь только собственными домыслами, не понимая, как показывала практика, сути самого богослужения. Они руководствовались в первую очередь чувственным восприятием молитвы, возносимой Богу. На этом и строят свою апологетику составители календаря, показывая, что в нашем богослужении тоже присутствует эта составляющая и проблема ее невосприятия лежит именно в бездушном, механическом совершении богослужения, ведь «каждая, даже самая будничная, служба, каждая, даже самая малая, треба, будучи в свое время подготовлены, продуманы, пережиты и в данный момент

<sup>66</sup> Вениамин (Казанский), митр. Указ. соч. С. 316.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Материал раздела «О богослужении и богослужебном уставе Св. Православной Церкви», помещенного в Православном церковном календаре на 1922 год, изданном Обществом православных приходов Петрограда и его губернии // *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* Указ. соч. С. 308.

благоговейно им совершаемы, будут приносить ему [совершителю] новые чувства, новые переживания. Каждое священнодействие будет новым, ценным приобретением для его духовной жизни»<sup>69</sup>.

Далее в календаре приводятся руководства по совершению богослужения и треб. Эти указания написаны крайне подробно, для людей, плохо разбирающихся в Уставе и не умеющих пользоваться Типиконом. Вот один пример из многих подобных: «Следует соблюдать некоторую стройность и логику в чередовании тропарей при входе. В Типиконе о сем есть особая подробная 52-я глава, которую следует внимательно прочесть. За подробностями отсылая к ней, здесь укажем общий на непраздничные дни порядок...»<sup>70</sup>. Эти указания содержат обычный строй службы без каких-либо нововведений за редким незначительным различием с современным нам Уставом, например: «Каждение совершать не во время чтения Апостола, чтобы не развлекать внимания слушающих, а во время пения “Аллилуйя” (по трижды на каждый стих аллилуария, которые стихи должен произносить чтец), как о том говорят старые издания Служебника»<sup>71</sup>.

Итак, появление этих памятников связано с двумя причинами, первая — это, конечно, обновленческий раскол, в то время быстро распространяющийся и активно поддерживаемый большевиками; и вторая — низкая грамотность духовенства в совершении служб. Эти послания увещают священников еще в довольно мягком тоне, рассчитывая на понимание и сознательность священнослужителей. Но далее влияние обновленчества будет только разрастаться и приобретать всё новые формы, и тогда голос Церкви станет куда более жестким по отношению к этому веянию.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же. С. 309.

<sup>71</sup> Там же. С. 310.

Первым из таких голосов стало обращение Патриаршего местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) в 1925 году, в котором священномученик Петр призывает обращаться по спорным и непонятным богослужебным вопросам к вышестоящему по иерархии, то есть священникам к настоятелю, настоятелю к благочинному, благочинному к архиерею. Также после перечисления некоторых отступлений, наиболее распространенных среди обновленцев, он пишет: «Я решительно заявляю о недопустимости этих и подобных явлений в церковно-богослужебной практике и возлагаю на обязанность о. благочинных неослабое наблюдение в подведомственных им храмах за уставным совершением богослужений без всяких отступлений от богослужебного чина. Напоминаю, что в свое время, не так давно, московское епархиальное начальство в целях введения единообразия и уставности распустило «Единообразный чин богослужения для приходских храмов». Предлагаю этот чин к неуклонному исполнению и предупреждаю, что упорствующие новаторы будут подвергнуты мною взысканиям»<sup>72</sup>.

Таким образом, если ранее митрополит Вениамин с любовью увещевал своих пастырей не делать подобных отступлений, то митрополит Петр уже говорит о взысканиях за подобные проступки. Тут же он упоминает о некоем «Единообразном чине богослужения для приходских храмов», скорее всего, именно этот чин содержится в циркулярном послании митрополита Сергея (Страгородского), датированном 1931 годом. Циркуляр вышел на шесть лет позже обращения митрополита Петра, но в предисловии к нему говорится, что митрополит Сергей упоминает здесь уже вышедший ранее образец богослужения, который является минимумом для приходских храмов. Об этом пишут А. Г. Кра-

<sup>72</sup> *Петр (Полянский), свщмч.* Указ о.о. благочинным и настоятелям храмов гор. Москвы и Московской епархии от 14 сентября 1925 года // *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* Указ. соч. С. 319.



вецкий и А. А. Плетнева в книге «История церковнославянского языка в России. Конец XIX — XX в.».

В «Единообразном чине» содержится подробное описание хода службы всеобщего бдения и Литургии оглашенных. В отличие от указаний календаря 1922 года, здесь упор больше делается на структуру службы, на неизменяемые ее части; изменяемые части тоже прописаны, но более поверхностно, чем в календаре. Каких-либо особенностей или нововведений в данном «Чине» нет. Что касается сокращений, то они следующие: приписывается на «Господи, воззвах» петь четыре стихиры, по особым праздникам — шесть, причем про псалмы 140–141 ничего не говорится, кафизму читать минимум по псалму на Славу, 50-й псалом не опускать, так же как и стихиру после него, канон на 4 (из каждого по одному тропарю, имея в виду воскресное богослужение) с ирмосами и катавасиями по каждой песни. Про хвалитные псалмы опять ничего не говорится, так же как и про тропари на Блаженных. Все эти указания, как пишет митрополит Сергей, являются обязательным минимумом, и «этим отнюдь не отменяется возможно более полное выполнение богослужебного Устава там, где это будет найдено полезным и целесообразным по обстоятельствам местной приходской жизни, наоборот, такое более полное выполнение церковного устава, если оно идет навстречу религиозным потребностям и запросам, весьма желательно»<sup>73</sup>. Еще одной особенностью этого документа являются подробные указания порядка действий священника и диакона в некоторых моментах службы, например: «Во время пения “Воскресение Христово видевшие” священник в предшествии диакона с подсвечником износит из алтаря евангелие на средину храма и там, приложившись к нему с диаконом, благословляет

<sup>73</sup> Циркуляр благочинным московских приходов, изданный с благословения митр. Сергия (Страгородского) // *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* Указ. соч. С. 324.

всех прикладывающихся богомольцев, а в храмовые и двунадесятые праздники, вообще при совершении литии, помазует их освященным елеем»<sup>74</sup>. Также довольно интересным является то, что в разделе, где просят пастырей иметь особое попечение в некоторых моментах, первым пунктом стоит следующее: «Крестное знамение должно быть совершено правильно и с благоговением, т. е. сначала нужно осенить себя крестным знамением, а потом делать тот или другой поклон, указания о чем см. в Типиконе»<sup>75</sup>.

Итак, если указания, содержащиеся в календаре 1922 года, были больше ориентированы на уставные моменты, то «Единообразный чин» направлен на установление единообразного построения структуры богослужения и регламентации действий священнослужителей, что может свидетельствовать об усиливающейся безграмотности в совершении богослужения как чтецов и псаломщиков, так и самих пастырей. Скорее всего, это было вызвано отсутствием духовных школ, а те пастыри, которые их окончили, либо были репрессированы, либо находились в эмиграции. Также немалый соблазн вызывали действия обновленцев, которые иногда оказывали влияние и на истинно православных священнослужителей.

Вскоре богослужебный вопрос был снят с повестки дня из-за возобновившихся и усилившихся гонений, начавшихся в Советском Союзе в связи с новым курсом большевиков на форсированную индустриализацию и коллективизацию. Вновь этот вопрос был поднят лишь в послевоенные годы.

Во время Великой Отечественной войны большевикам пришлось ослабить гонения на Церковь. Это позволило Русской Церкви вновь поднять важные проблемные вопросы для их решения. Среди них был также и богослужебный вопрос, так как одно из немногих, что было разрешено вла-

<sup>74</sup> Циркуляр благочинным... С. 322–323.

<sup>75</sup> Там же. С. 323.

стью, это совершение богослужения, которое было необходимо упорядочить после долгих тяжелых лет гонений и еще не ушедшего из памяти обновленческого раскола. В этом вопросе во многом помогла издательская деятельность, разрешение на которую удалось выпросить у правительства Патриарху Сергию. С 1944 года стали издаваться церковные календари, в приложениях которых стали добавляться разные заметки по устройению храма и совершению богослужения. Одним из ярких примеров служит календарь на 1947 год, изданный в 1946 году под руководством Святейшего Патриарха Алексия I. В нем были добавлены специальные богослужебные рекомендации. В основном эти рекомендации практически ничем не отличались от указаний, представленных в 20-е годы. Например, раздел «Общие указания к совершению Литургии» практически полностью повторяет указания к совершению Литургии, находящиеся в Православном Церковном календаре 1922 года, даже каждое на Апостоле также приписывается совершать во время пения аллилуария<sup>76</sup>. Из этого можно сделать вывод, что Церковь пронесла через все эти тяжелые годы ту традицию и тот порядок, который был регламентирован в более благоприятные для Церкви годы.

Со временем эти дополнения переросли от общих указаний в отдельную книгу, которая так и была названа — «Богослужебные указания», периодическое издание которой началось с 1949 года. Практика показала, что для выпуска книги такого формата нужно большее количество специалистов и санкция высшей церковной власти, и, руководствуясь докладом Поместного Собора 1917–1918 годов, в 1956 году было создано специальное Синодальное учреждение Календарно-богослужебная комиссия, которую возглавил бывший участник Священного Собора 1918 года епископ

---

<sup>76</sup> Общие указания к совершению Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. М., 1946. С. 51-52.

Афанасий (Сахаров), принимавший деятельное участие в заседаниях Богослужебного отдела. За этими фактами прослеживается преемственность между деятельностью Собора 1918 года и Комиссией, учрежденной спустя 38 лет. Об этом и говорит епископ Афанасий в своем докладе на первом заседании Комиссии: «Ныне по благословению нашего Святейшего патриарха при Московской Патриархии учреждена постоянная Богослужебно-календарная комиссия, чем полагается начало проведению в жизнь тех мероприятий по упорядочению богослужения, которые намечались на Соборе 1917–1918 гг.»<sup>77</sup>. Деятельность Комиссии, как пишет митрополит Николай (Ярушевич) в письме Патриарху Алексию (Симанскому), была посвящена таким вопросам: «уточнение и пополнение списка святых, установление дат некоторых памятней, соединение служб русским святым со службами вселенским святым»<sup>78</sup> и другим важным, схожим по тематике вопросам, в основном связанным с выпуском церковного календаря. По поводу сокращений и структуры службы она во всем придерживалась решений Собора 1918 года. Об этом же пишет епископ Афанасий: «Эта некоторая связь нашей Комиссии с Собором 1918 года, я считаю, возлагает на нас обязанность в предстоящей нам работе по вопросам, касающимся богослужения, руководствоваться теми пожеланиями, которые по этим вопросам высказывались на Соборе и которые, в частности, были зафиксированы в докладе “Об упорядочении богослужения”»<sup>79</sup>. Деятельность комиссии была прекращена в 1958 году и продолжена лишь спустя 11 лет. Вопросы, обсуждавшиеся в ходе деятельности Комиссии, не касаются приходского Устава, поэтому не будем подробно останавливаться на ней.

<sup>77</sup> Афанасий (Сахаров), еп. Доклад на первом заседании Календарно-богослужебной комиссии // *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* Указ. соч. С. 334.

<sup>78</sup> Цит. по: *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* Указ. соч. С. 254.

<sup>79</sup> Афанасий (Сахаров), еп. Указ. соч. С. 335.

Следующий источник имеет всеправославное значение. Его история началась еще в 1961 году, когда на Всеправославном Совещании было разработано 100 вопросов для обсуждения их на предстоящем Всеправославном Предсоборе, а потом и Соборе. Эти вопросы были разделены на восемь тем, вторая из которых посвящена богослужению<sup>80</sup>. Как видно из этого, тема богослужения, ее строй и порядок волновали не только Русскую Церковь, но и другие Поместные Церкви. Через три года после этого Совещания была составлена Комиссия для разработки этих вопросов для предстоящего Предсобора. В 1968 году закончилась подготовка проектов резолютивных документов, в которых были также раскрыты и вопросы о богослужении, поставленные Совещанием 1961 года. Конечно, при рассмотрении этих проектов нужно учитывать, что тезисы, представленные в проектах, были рассчитаны на представление всем Поместным Православным Церквам, поэтому составители постарались дать ответы как можно шире, чтобы удовлетворить представителей всех Поместных Церквей. Так, в двояком смысле можно понимать следующее утверждение проекта: «Православная Церковь никогда не имела единого богослужебного устава, а также единых литургических текстов богослужения. Унификация не свойственна Православию, являющему свое единство в многообразии форм»<sup>81</sup>. Кажется, что это можно понять как указание на то, что составители одобряют разночтения в совершении служб на приходах, от чего так старательно оберегало Церковь священноначалие в лице Патриархов Тихона, Сергия и Алексия I. Но если это прочесть с учетом масштабов Собора, то станет очевидно, что под словом «Церковь»

<sup>80</sup> См.: Журнал Московской Патриархии. 1961. № 11. С. 25.

<sup>81</sup> Из Проектов резолютивных документов, подготовленных Комиссией при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора // *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* Указ. соч. С. 370.

здесь подразумевается Вселенская Церковь и что Уставы каждой Поместной Церкви могли отличаться друг от друга, что, в свою очередь, никогда на протяжении существования Церкви не возбранялось. Это особенно наглядно видно в другом месте документа: «Православная Церковь не похвалит одностороннюю и чрезмерную ревность, считающую обряд неприкосновенным. Святая Церковь допускает многообразие в церковно-богослужебном чине и считает православные восточные и православные западные обряды равночестными»<sup>82</sup>. Что касается выражения о «непохвалении чрезмерной ревности», то эта оговорка сделана, возможно, для признания современного греческого Типикона Виолакиса, который достаточно сильно сокращен по сравнению с Иерусалимским Уставом. Такое же понимание нужно применять и к следующему тезису: «в приходских храмах, где соблюдение правил означенного монастыря является непосильным, в основном пользоваться типиконом Великой Константинопольской Церкви 1851 года, учитывая местные особенности каждой поместной Православной Церкви с тем, чтобы сокращение богослужения не отражалось на его существенных элементах»<sup>83</sup>. Призывы на переход к Уставу Константинопольской церкви или приближенный к нему звучали еще на Поместном Соборе 1918 года, но были отклонены. Здесь же, принимая во внимание аудиторию, для которой предназначался проект, нужно понимать, что составители отнюдь не хотели менять сложившийся на Руси устав Типикона, но указали на Константинопольский Устав потому, что он был распространен среди многих Поместных Церквей. Немаловажным является в этом тезисе и указание на сохранение традиций Поместных Церквей, которой как раз, по отношению к Константинопольской, и является наш Типикон 1695 года. То же касается и понимания других

<sup>82</sup> Из Проектов резолютивных документов... С. 375.

<sup>83</sup> Там же.

пунктов, таких как предлагаемое служение Литургии при открытых Царских вратах и чтение тайных молитв вслух<sup>84</sup>, которые, по-видимому, тоже написаны с учетом традиций других Поместных Церквей, так как нигде в официальных документах, касающихся регламентации богослужения в Русской Церкви, такого указания нет. Также в этом документе говорится о важности участия народа в богослужении и желательном пении с народом ряда известных неизменяемых песнопений<sup>85</sup>. В целом документ не несет в себе никаких нововведений в приходской Устав, а лишь обозначает рамки обсуждения данного вопроса на Всеправославном Предсоборе. Для нас он важен как указание на то, что вопрос о приходском Уставе волнует не только Русскую Церковь, но и другие Поместные Церкви и что ряд вопросов, обсуждавшихся на Соборе 1918 года, в других Церквях решен немного иначе, чем у нас.

Стоит упомянуть также одного из самых ярких и противоречивых богословов того времени, протопресвитера Православной Церкви в Америке Александра Шмемана. Отец Александр написал множество трудов и статей, посвященных литургической проблеме, и хотя многие его труды и высказывания, особенно дневники, подвергаются довольно жесткой критике и в наше время, всё же его мысли были не так далеки от реальности и во многом он судил о проблеме приходского богослужения вполне справедливо. Приводим мысли и содержание двух его писем, которые достаточно ярко выражают его воззрение на данный вопрос. Первое письмо — «Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа» — это ответ на письмо некоего господина В. Жардина Грисбрука, второе — «К вопросу о литургической практике» — ответная реакция на письмо некоего епископа, который, вероятно, присылает указание

---

<sup>84</sup> См.: Там же.

<sup>85</sup> См.: Там же. С. 372, 375.

к совершению богослужения православным приходом Америки, видимо до установления ее автокефалии.

В первом письме автор, отвечая на вопрос «как же все-таки должна проводиться реформа богослужения для преодоления его кризиса?», пишет о том, что он-то как раз и против такого подхода к богослужению: «...кризис, который я пытаюсь анализировать, это кризис не литургии, но ее понимания <...> И именно потому, что корни кризиса скорее богословские и духовные, нежели литургические, никакая литургическая реформа сама по себе и сама в себе его не разрешит»<sup>86</sup>. Далее он говорит о важности трех составляющих: богослужения, богословия и благочестия — и их «необходимом “примирении” и взаимопроникновении», «их воссоединении внутри единого фундаментального видения»<sup>87</sup>. И невозможна никакая литургическая реформа, пока оно не будет достигнуто. А пока царит «литургическое благочестие» (появившееся от разрыва этих трех составляющих) — так Александр Шмеман называет трепетное отношение к букве Устава, — «само упоминание литургической реформы может быть не только бесполезным, но даже опасным»<sup>88</sup>. Примером такого благочестия у отца Александра является известный спор о частом или редком причащении, который он комментирует следующим образом: «Вот поистине странный спор, в котором обе стороны <...> никогда не обращаются к тому единственному вопросу, который, как ни парадоксально это звучит, состоит в следующем: “Что такое причастие?” или, скорее — “Чему и кому мы причащаемся?”. Я говорю “парадоксально”, потому что обе стороны считают, что ответ на этот вопрос абсолютно ясен,

<sup>86</sup> Шмеман А., *протопресв.* Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа / Пер. И. Волковой [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://favor.chat.ru/liturg.htm> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же.



что это даже не вопрос. Они ответят: Телу Христову, “Святым Тайнам”. Все дело, однако, в том, что разные практики причастия, в пользу каждой из которых можно найти аргументы в “предании”, являются, в свете приведенного выше анализа, следствием различных “богословий” и “благочестий”, разных взглядов на Евхаристию и на саму Церковь, каждый из которых должен быть подвергнут переоценке в свете истинного *lex orandi* (закона молитвы). Таким образом, противники “частого причастия” не обязательно менее “благочестивы”, чем его защитники, так же как и последние не обязательно отстаивают его по правильным причинам<sup>89</sup>. Как видно, мысль протопресвитера А. Шмемана достаточно глубока и насущна, ведь действительно какое-либо изменение в богослужении невозможно, пока нет его достаточного, глубокого понимания и пока царит трепетное, благочестивое отношение к каждой строке Типикона. Возможно, именно поэтому не смогла состояться какая-либо реформа богослужения на Соборе 1918 года, так как там обсуждались сокращения «механические», как говорил когда-то обер-прокурор Победоносцев, подразумевая, по-видимому, недостаточное внимание к самой сути богослужения.

Второе письмо интересно тем, что автор показывает свои воззрения на практике. В нем он под прикрытием благосклонности довольно жестко критикует, по-видимому, послание некоего епископа с указаниями к упорядочению богослужения. Конечно, письмо епископа не было достаточно хорошим и полезным для такого ученого богослова и литургиста, как Александр Шмеман. Но нужно учесть, что отец Александр жил за границей и мог получить довольно хорошее образование и имел ученое звание профессора, в то время как епископ, пославший указания, находился в России, в которой только-только немного ослабили гонения после хрущевского режима (письмо написано в 1972 г.),

---

<sup>89</sup> Там же.

и, по всей видимости, у него не было достаточных знаний для решения данного вопроса. Он отправил довольно простые указания, опираясь на известные ему источники того времени, описанные выше. Например, он ссылается на до-революционные практики и издания, которые по праву критикует протопресвитер Шмеман, опираясь на «Отзывы епархиальных архиереев». Особенно интересен для нас 6-й параграф письма, где автор дает свой ответ и критику на каждый пункт указаний архиерея. Здесь он использует самые разные источники Устава, проникая в самую суть богослужения, и предлагает решения, которые еще не были озвучены ни в «Отзывах», ни на Соборе 1918 года. Далее приведена таблица, показывающая слева указания епископа, а справа мнение протопресвитера А. Шмемана по каждому указанию.

Епископ	Протопресвитер А. Шмеман
1. Литургия	
Не следует опускать две малые ектении между антифонами.	Ради ускорения службы – не оправдано. Но раньше произносилось приглашение к молитве «Господу помолимся» и читалась молитва антифона с возгласом, что более приемлемо.
Не следует опускать ектении между чтением Евангелия и Херувимской песнью.	У сугубой ектении должна быть правильная функция - отражать нужды и особые прошения данной церкви или прихода. Две ектении после ектении об оглашенных повторяют проблему с ектениями между антифонами.

<p>Не следует опускать ектении после Великого входа и перед молитвой Господней.</p>	<p>Ссылается на Кодекс Барберини, в котором нет ектении после входа, в то время как вторая «находится в неразрывной связи с просительными молитвами».</p>
<h2>2. Вечерня</h2>	
<p>Не следует вводить в вечернюю службу элементы утрени или любой другой службы во избежание изменения или искажения ее строя. Следует соблюдать полный чин вечерни без пропуска ектений, соответствующих стихов и прочих элементов.</p>	<p>Выражает непонимание: о каких элементах утрени идет речь и какой полный чин вечерни подразумевает епископ: «Предписание соблюдать “полный чин” кажется мне почти шуткой, поскольку сразу возникает вопрос: что такое “полный чин” вечерни?».</p>
<h2>3. Утренья</h2>	
<p>Следует читать полностью шесть псалмов (не три).</p>	<p>Говорит, что псалмы 87, 102 и 142 являются излишним дополнением, т.к. по смыслу не подходят времени суток и в это время предстоятель читает утренние молитвы. Ссылается на Скабаллановича и других литургистов.</p>
<p>Полный чин утрени должен соблюдаться без пропуска ектений, соответствующих стихов или других элементов.</p>	<p>«Что касается утрени, то я бы повторил те замечания, которые я сделал относительно вечерни».</p>

Здесь приведены не все пункты различий, но только самые яркие и важные<sup>90</sup>. В итоге такого анализа он пишет: «Таким образом, инструкция, чтобы быть действительной, должна предусмотреть создание специальной комиссии, исследовательскую работу, планирование; в противном случае она только усилит путаницу, которая, по отзывам русских епископов, существовала уже десятки, если не сотни лет»<sup>91</sup>. Из этого можно увидеть, что протопресвитером А. Шмеманом проделан довольно глубокий анализ и исследование богослужения. Но проблема заключается в том, что эти предлагаемые нововведения он не позиционирует как предложения, но пишет о них как о более правильных суждениях, и хотя в самом письме он говорит, что является «лично невиновным в каком-либо из “злоупотреблений”, перечисленных в инструкции», все же нельзя с точностью сказать, что он эти нововведения не применял на практике без санкции высшей церковной власти, что, конечно, является недозволительным для православного священнослужителя.

Итак, несмотря на всю противоречивость личности протопресвитера Александра Шмемана, нельзя отрицать, что его мысли о приходском богослужебном Уставе были достаточно глубоки и основательны, но все же по каким-то причинам далеко оторваны от законного русского Типикона и его устава. Это наводит на мысль, что его взгляды являются модернистскими и реформаторскими, но это он тщательно скрывает за непритязательным тоном повествования, что может ввести читателя в заблуждение.

---

<sup>90</sup> См.: Шмеман А., *протопресв.* К вопросу о литургической практике (письмо моему епископу) [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.liturgica.ru/bibliot/schmem\\_lit\\_prakt.html](http://www.liturgica.ru/bibliot/schmem_lit_prakt.html) (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>91</sup> Там же.

Последним из наиболее важных документов по вопросам приходского богослужения этого периода можно назвать определение Архиерейского Собора 1994 года «О православной миссии в современном мире». В этом определении в числе целей и задач православной миссии стоит решение богослужебно-приходской проблемы: «Собор считает исключительно важным глубокое изучение вопроса о возрождении миссионерского воздействия православного богослужения. В связи с тем, что развитие литургической жизни в нашей Церкви практически остановилось в первые послереволюционные годы, а большинство жителей наших стран безвозвратно утратило традиционную для прошлых веков культуру, представляется необходимым сделать более доступными их пониманию смысл священнодействий и богослужебных текстов, хранящих в себе величайшую боговдохновенную мудрость и могущих быть действенными средствами православного образования и воспитания»<sup>92</sup>. Для изучения и решения данного вопроса определяются следующие средства: «Поручить Синодальной комиссии по богослужению: продолжить начатые, но не завершённые Поместным Собором 1917–1918 годов труды по упорядочению богослужебной практики; продолжить редактирование богослужебных текстов, начатое в нашей Церкви в начале текущего столетия; обсудить иные вопросы, связанные с миссионерским значением православного богослужения и церковной культуры»<sup>93</sup>. Стоит упомянуть, что Синодальная богослужебная комиссия была образована ещё в 1989 году, в связи с празднованием тысячелетия Крещения Руси для разработки

<sup>92</sup> Определение «О православной миссии в современном мире» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/527258.html> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>93</sup> Там же.

особых богослужебных чинов для этого праздника. Затем сложились следующие задачи Комиссии: «редактирование и составление богослужебных текстов и чинопоследований, в частности составление служб и отдельных молитвословий новопрославляемым святым, а также тем святым, которым ранее служба совершалась по Общей Минее, принятие решений по сложным календарным вопросам, введение новых текстов в богослужебную практику Русской Православной Церкви на основе церковного Устава (Типикона) и литургической традиции Русской Церкви»<sup>94</sup>. Как видно, в задачи Комиссии не входит и не входил вопрос о приходском Уставе, и только на соборе 1994 года было предложено вынести этот вопрос на обсуждение в Синодальной комиссии. Также важно отметить, что определение говорит о трудах по упорядочению богослужения лишь Поместного Собора 1917–1918 года, не упоминая труды, воззвания и обращения митрополитов и Патриархов середины XX века. Скорее всего, это связано с их авторитетом, ведь труды Собора — это мнение всей церковной полноты Поместной Православной Церкви, и именно они на тот момент являлись последними фундаментальными источниками, с которых и нужно продолжать решение вопроса об упорядочении богослужения на приходах. Результаты такой деятельности Комиссии так и не увидели свет до конца XX века.

### **Вопрос о приходском богослужении в наши дни**

После перестройки окончательно прекратились гонения на Церковь. В связи с этим стало возможно обсуждение и решение многих важных проблем, которые не могли быть решены ранее. Среди них был и вопрос о приходском богослужении, дискуссия о котором вспыхнула с новой силой.

---

<sup>94</sup> О комиссии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.sbkrcp.ru/o-komissii.html> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

Одним из первых в новом тысячелетии на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», проходившей в Москве в феврале 2000 года, прозвучал доклад священника Николая Балашова, на чей труд мы ссылались выше: «Развитие литургической культуры: богословские и пастырские аспекты». Начинает священник Николай свой доклад с краткого обзора постановки проблемы о внесении изменений в устав богослужения, говоря, что хоть в таком вопросе «видится что-то неблагочестивое, неприличное», все же он имеет место, но не как громкая реформа богослужения, а как «критическое сопоставление церковной практики с основоположными нормами Предания Церкви ради различения вечного и неизменного от переходящего и исторически обусловленного. Конечно, это в полной мере относится и к литургической практике, которая является одним из важнейших аспектов церковной жизни»<sup>95</sup>. И пример такого подхода уже был в рассмотренном выше определении Архиерейского Собора 1994 года. Но далее автор пишет: «Со времени Собора минуло пять лет. К сожалению, за это время и Синодальной комиссии, и научным, богословским силам нашей Церкви в целом едва ли удалось достигнуть заметных результатов в решении конкретной задачи, поставленной Святейшим Патриархом: “Сделать богослужение более доступным людям”»<sup>96</sup>. Причину этого отец Николай видит в следующем: «Думаю, прежде всего это недостаточность базы литургического богословия. Потому что она порождает неуверенность, неспособность отличать главное от второстепенного. А отсюда — боязнь

<sup>95</sup> Балашов Н., священник. Развитие литургической культуры: богословские и пастырские аспекты [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://tyikon.ru/liturgic/balashov\\_lit\\_cult.htm](http://tyikon.ru/liturgic/balashov_lit_cult.htm) (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>96</sup> Там же.

развития, боязнь любых перемен»<sup>97</sup>. Также он упоминает и то, что дискуссия, развернувшаяся вокруг этого вопроса, довольно обширная и противоречивая, но в основном обсуждается в кругах лиц малообразованных по этому вопросу.

Далее вслед за архипастырями начала XX века он говорит о проблеме несоответствия указаний Типикона и приходской практики, о сложившемся за многие десятилетия мнении о незыблемости Типикона, который «в глазах благочестивых людей, мало знакомых с литургической наукой <...> приобрел характер богодухновенной книги»<sup>98</sup>, об опасности произвольных сокращений на приходах, о современных уставных указаниях и семинарских учебниках, которые учат будущих пастырей нормам полного Типикона, которые на практике нигде не исполняются; и «от этой раздвоенности (в книге одно, в жизни совсем другое) воспитывается лишь лукавство и нигилистическое отношение ко всем писаным правилам еще с семинарской скамьи»<sup>99</sup>.

Автор пишет и о таких практических недостатках современной практики богослужения, как совершение утрени вечером и, наоборот, вечерни утром Великим постом. Здесь главным образом проблема в смысловом несовпадении содержания молитв и времени суток. Конечно, «мы постепенно перестаем замечать этот очевидный разлад между службой и жизнью. А люди, вновь входящие в храм, либо учатся от нас бездумному отношению к молитвенным словам (которые воспринимаются просто как некий фон для личной молитвы), либо начинают подсознательно воспринимать все, что происходит в храме, как своего рода красивую игру, особая прелесть

---

<sup>97</sup> Балашов Н., *свящ.* Указ. соч.

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> Там же.



которой как раз в том, что она почти никак не соотносится с окружающей скучной и обыденной жизнью. Таким образом, мы культивируем ущербный тип церковности: литургическое благочестие, утрачивающее связь с реальной жизнью членов Церкви за пределами храма»<sup>100</sup>. В «Отзывах» уже была похожая постановка проблемы, но у Балашова она выражена более ярко и насущно. В отношении Литургии он также говорит о необходимости ее совершения с открытыми Царскими вратами, чтением Писания лицом к народу и произнесением тайных ехаристических молитв громко вслух: «Следование этим рекомендациям способствовало бы возрождению подлинной литургичности нашего богослужения как общего дела, преодолению отчужденности между “исполнителями”, активно участвующими в проведении службы, и “публикой”, мало (или только потребительски) вовлеченной в происходящее»<sup>101</sup>. Говоря об этом, он также ссылается на дореволюционные высказывания и практики.

В целом из этого доклада видно, что священник Николай Балашов поддерживает идею пересмотра приходского богослужебного Устава, с той же оговоркой, что и все предшествующие единомышленники, о необходимости оставления Типикона в первоначальном его виде в монастырях, но делает, в отличие от многих, важное замечание: «Впрочем, и в этом случае изменение распространенной ныне практики не должно быть, думается, поспешным и тем более насильственным. Только при таком условии можно ожидать от богослужебных реформ пользы для церковного народа»<sup>102</sup>.

Практически схожее содержание и тезисы имеет доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета,

---

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Там же.

<sup>102</sup> Там же.

Патриаршего Экзарха всея Беларуси, председателя Синодальной богословской комиссии, от 19 июля того же года о деятельности Синодальной богословской комиссии в межсоборный период. Сам доклад был отчетным и содержал сведения по всем сторонам деятельности Комиссии. В разделе «Литургическое богословие» был представлен доклад Балашова, упомянутый выше, только в сокращенном варианте<sup>103</sup>. По сути, были убраны только частные рекомендации, касающиеся Литургии. Это значит, что мнение священника Н. Балашова получило поддержку среди целого Синодального отдела. Но даст ли оно плоды в будущем?

Интересным является мнение штатного приходского миссионера и публициста Николая Каверина, ревностно отстаивающего консервативные взгляды Церкви в журнале и на сайте «Благодатный Огонь», который тоже себя позиционирует как «православный сайт консервативного антилиберального (в самом широком смысле этого понятия) направления, видящий главную свою задачу в сохранении чистоты православной веры и церковных богослужебных традиций. Идеологией сайта является православный реализм»<sup>104</sup>.

Основные мысли Н. Каверина содержатся в его статьях под общим названием «Богослужебные заметки штатного приходского миссионера». В них он говорит о проблеме просвещенных неофитов, начитавшихся всякой литературы и предлагающих различные нововведения в церковную практику. И среди таких нововведений

---

<sup>103</sup> См.: *Филарет (Вахромеев), митр.* Сообщение о деятельности Синодальной Богословской комиссии в межсоборный период [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>104</sup> О сайте «Православный журнал “Благодатный огонь”» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.blagogon.ru/text/about/> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

есть и особенности, касающиеся нашей темы. Первым у автора представлена проблема служения утрени вечером. Н. Каверин говорит о необходимости следовать традиции и совершать ее также вечером, обосновывая следующим. 1. Утренняя, в таком случае, должна совершаться не просто утром, но ранним утром с восходом солнца; 2. Совершение утром перед Литургией приведет ее к чрезмерному сокращению и поспешности, как это произошло в Греции. «То ли дело у нас в России! Утрению с вечера можно служить не спеша, читая положенные две кафизмы, не сокращая канон (да хоть на 14 — пожалуйста!), полностью пропевая все стихиры... Что практически неисполнимо и утомительно, когда утренняя служится с утра»<sup>105</sup>; 3. В Типиконе есть примеры совершения утрени вечером: «утрени четверга и субботы 5-й седмицы Великого поста должна начинаться в 22:00 (“в 4-й час ночи”), а утрени Великого Пятка — в 20:00 (“во 2-й час ночи”)»<sup>106</sup>; 4. «Утрени вечером — это правильно и с пастырской точки зрения: утром в будний день, посетив литургию в храме, можно не опасаться опоздать на работу или в институт. Для нас важнее содержание, а не время совершения богослужения. Иначе мы уподобимся фарисеям, взваливавшим на людей бремена неудобноносимые»<sup>107</sup>; 5. Ссылается на то, что служение часов тоже невозможно в их положенное время. В итоге он призывает придерживаться традиции и не слушать реформаторов<sup>108</sup>.

В вопросе о возможности составления приходского Устава Н. Каверин пишет следующее. «...Это будет иметь разрушительные последствия для нашего

---

<sup>105</sup> Каверин Н. Богослужебные заметки штатного приходского миссионера [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.blagogon.ru/biblio/458/> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>106</sup> Там же.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> См.: Там же.

богослужения, — возмутился я духом.— Ведь и новый приходской богослужебный устав ленивые и нерадивые о богослужении настоятели также не будут соблюдать и начнут сокращать и т. д. и т. д. “Нормой” все-таки должна быть норма, а не ее невыполнение. Иначе до нуля досокращаемся. И в результате мы придем к тому, что происходит с богослужением на Западе: месса за 20 минут»<sup>109</sup>. Этот аргумент является одним из главных на сегодняшний день у всех, кто выступает против введения нового Устава, он был высказан еще более 100 лет назад архимандритом Фаддеем (Успенским) в «Отзывах». Но тут Н. Каверин приводит довольно интересное сравнение, подтверждающее эту точку зрения: «Это как и с Евангелием: мало кто способен исполнить все евангельские заповеди, но никто ведь не требует составить облегченную версию Нового Завета для нерадивых христиан»<sup>110</sup>. С одной стороны, такое сравнение логично и правильно, но с другой — являются ли главы устава Типикона такой же святой и непоколебимой истиной, какими являются данные Богом заповеди?

В вопросе о сокращении Устава на местах его мысли прямо повторяют воззрения Победоносцева: «И ничего нет страшного в том, что в приходских храмах устав сокращают: главное — это делать грамотно, т. е. сохранять структуру службы, а количество пропеваемых стихир или тропарей в каноне оставить на усмотрение настоятеля»<sup>111</sup>. Хоть он и не пишет об этом прямо, но здесь можно в точности проследить мысль, зафиксированную и у Победоносцева — о вере в правильность, компетентность и образованность священнослужителей.

Также автор критикует некоторые особенности, предложенные неофитами, которые во многом схожи с от-

<sup>109</sup> Каверин Н. Указ. соч.

<sup>110</sup> Там же.

<sup>111</sup> Там же.

дельными мнениями, появившимися еще более ста лет назад в «Отзывах» архипастырей 1906 года. 1. Служение Литургии с открытыми Царскими вратами — Н. Каверин считает, что закрываться они должны в положенное время по нескольким причинам: а) люди все равно ничего не увидят, так как священник собой закрывает престол, а жертвенник не видно за иконостасом; б) ввиду важности символического значения их открытия и закрытия; в) иное отношение к Царским вратам может привести к логике обновленцев и отмене иконостаса вообще. 2. О чтении Евангелия лицом к народу — Н. Каверин выступает против такого переименования традиции и приводит мысли своих современников, в частности поэтессы Елены Тростниковой, которая сравнивает чтение Евангелие лицом к алтарю с боевым клином, с пастырем, ведущим свою паству, и кораблем, разрезающим волны. Менее поэтичные, но более глубокие мысли высказывает представленный Кавериним в этой статье Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин: «Действительно, священник, не только при чтении Евангелия, но и при совершении священнодействий, стоит спиной к молящимся. Это свидетельство того, что он предстоит пред Богом: народ находится за ним. Это образ библейский — образ пастыря, пастуха, который, как известно, идет впереди своих овец, своего стада, и ведет его за собой. На практике это проявляется так: священник возглавляет богослужение, от лица людей возносит молитвы к Богу, и, конечно же, он обращен туда, куда обращен народ»<sup>112</sup>. Если чтение Священного Писания слышно плохо, особенно в больших храмах, то Владыка предлагает воспользоваться современными технологиями, установив акустическую аппаратуру. Также Каверин пишет, что такое нововведение было строго запрещено митрополитами Петром и

<sup>112</sup> Цит. по: Там же.

Сергием в первой трети XX века. З. Чтение тайных молитв автор допускает только тайное, в чтении вслух он видит протестантские корни, которые учат, что все люди и есть *царственное священство* (1 Пет. 2, 9). Но так как «миряне не обладают благодатью священства и поэтому не могут сослужить священнику»<sup>113</sup>, то и молитвы может произносить и слушать только священнослужитель.

Итак, из этого видны крайне консервативные взгляды Н. Каверина и его достаточно обоснованные доказательства своей точки зрения, которая во многом совпадает с точкой зрения Победоносцева. Но как можно видеть из других его статей, он так же, как и когда-то обер-прокурор, слишком замкнут на своей идее консерватизма и даже осуждает Указ Патриарха Московского и всея Руси Кирилла № У-01/209 от 31 декабря 2014 года, содержащий благословение на совершение Божественной литургии в день Рождества Христова во всех храмах с открытыми Царскими вратами до «Отче наш», называя его странным уже в заголовке своей статьи. Такой консерватизм не может считаться идеальным и может быть даже опасным не менее, чем реформаторство.

Одним из последних официальных документов Русской Православной Церкви, связанных с вопросом приходского Устава, является доклад митрополита Санкт-Петербургского Владимира на первом заседании комиссии Межсоборного присутствия, проходившем 25 марта 2010 года, по вопросам богослужения и церковного искусства, где он рассматривает темы, данные Президиумом Межсоборного присутствия для работы комиссии. Были представлены следующие темы: «упорядочение практики совершения уставного богослужения; литургические тексты и чинопоследования; урегулирование

---

<sup>113</sup> *Каверин Н. Указ. соч.*

практики совершения Таинств и обрядов; эстетика богослужения; церковная архитектура (строительство и реставрация), иконопись, церковное пение и колокольный звон; богослужения в памятные исторические даты; общецерковное богослужебное предание и местные богослужебные обычаи; вопрос о молитве за самоубийц и некрещеных»<sup>114</sup>. Как видно из тем, определение, составленное еще в 1994 году, так и не было приведено в действие. Митрополит Владимир разбивает эти темы на четыре группы, первая из которых «Проблемы приходского богослужения и местных богослужебных особенностей». Здесь он приводит краткую историю Уставов на Руси, подводя к известному выводу об оторванности Устава от современной практики, говоря, что «такая оторванность печатного устава от реальной практики может приводить — и, к сожалению, уже приводит — к опасным последствиям»<sup>115</sup>. Последствия — либо безысходность, возникающая от осознания невозможности исполнения, либо чрезмерное усердие к букве Устава, при которой теряется качество молитвы, либо произвол. Автор доклада подтверждает свои слова вышеупомянутыми нами источниками, где говорилось об этих же проблемах и поиске их решений. И далее митрополит озвучивает следующее решение: «В связи с этим я предлагаю создать рабочую группу, которая выработает пока еще не приходской устав как таковой — это непростое дело, требующее самой основательной подготовки, — и даже не общие рекомендации относительно совершения богослужения на приходах, а саму стратегию

<sup>114</sup> Владимир (Котляров), митр. Доклад митрополита Санкт-Петербургского Владимира на первом заседании комиссии Межсоборного присутствия по вопросам богослужения и церковного искусства [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1127779.html> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>115</sup> Там же.

создания подобных рекомендаций, а затем — и устава. Наверное, было бы правильно начать с изучения существующей практики: посмотреть, как совершается та или иная служба в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве, других крупных церковных центрах и монастырях; сопоставить и проанализировать эти практики — и так далее»<sup>116</sup>. Наверное, это — самый правильный и аккуратный выход из сложившейся ситуации. Начать с изучения самого вопроса, и не просто теоретически, но и практически, то есть посещая приходы центральных городов и храмов. Ведь именно в таких храмах в древности и формировался устав, который потом расходился на более провинциальные храмы, и именно они стали основоположниками и сегодняшнего Типикона.

Отсюда видно, что работа, начать которую было запланировано еще в 1994 году, в 2010 году только начинает свое движение. 6 сентября 2010 года состоялось очередное заседание комиссии. По итогам заседания в Президиум Межсоборного присутствия были направлены подготовленные комиссией документы: «Об упорядочении практики совершения Таинств, уставного богослужения и иных священнодействий» и др.<sup>117</sup>.

Следовательно, еще в 2010 году работа была проведена и проект был подготовлен, но какова его судьба? К сожалению, это — последнее упоминание документа, более он нигде не упоминается, и даже темы, которые он содержит, после заседания Президиума Межсоборного присутствия не выносятся вновь на обсуждение Комиссии по вопросам богослужения и церковного искусства<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Владимир (Котляров), митр. Указ. соч.

<sup>117</sup> См.: Состоялось очередное заседание комиссии Межсоборного присутствия по вопросам богослужения и церковного искусства [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1275112.html> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

<sup>118</sup> См.: Там же.



Из этого следует, что Президиум Межсоборного присутствия такой доклад не одобрил, не одобрил также и его публикацию, так как ни на сайте Патриархии, ни на сайте bogoslov.ru нет никакого другого упоминания об этом проекте, даже схожей темы больше не выносилось на обсуждение. По-видимому, произошла та же ситуация, что и сто лет назад, когда возникшие разногласия возможно было примирить, только не внося никаких принципиальных изменений в существующий Устав и практику.

Несмотря на это, среди тем к рассмотрению комиссиями Межсоборного присутствия в 2015–2018 годах, одобренных Президиумом Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви в ходе заседания 28 января 2015 года, снова появились тема «Упорядочение практики приходского богослужения»<sup>119</sup>. Это вселяет надежду на продолжение дискуссии по данному вопросу на законодательном уровне.

Дискуссия же в кругах священства, богословов и публицистов не утихает и по сей день. Их оппоненты придерживаются разных точек зрения, но все эти позиции уже так или иначе были затронуты в приведенных в этой работе источниках и документах.

## **Заключение**

В статье были рассмотрены основные и наиболее важные документы, мнения и предложения по вопросу приходского богослужбного Устава Русской Православной Церкви. Конечно, есть еще множество других пастырей, богословов, публицистов и других людей, высказывавших мнения по этому вопросу, но формат работы не позволяет вместить все эти мнения, да и возможно ли?

---

<sup>119</sup> См.: Темы к рассмотрению комиссиями Межсоборного присутствия в 2015-2018 гг. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3983877.html> (дата обращения: 5.06.2016). Загл. с экрана.

В основном не упомянутые в данном исследовании мнения практически не отличаются своим содержанием от мнений и отзывов, уже представленных в работе. Здесь нужно также заметить, что все точки зрения достаточно аргументированны: с одной стороны, нельзя изменять Устав, так как наш Устав формировался веками, признан многими Поместными Церквями, кроме того, наглядна и неудачная реформа в Греческой Церкви, и велика опасность возникновения нового раскола; с другой стороны, слишком далеко отошла практика от буквы Типикона, чего еще не было в истории Устава, слишком разнообразны и не всегда корректны сокращения богослужения на местах, слишком непонятным выглядит совершение утренней службы вечером и наоборот. Перед Русской Церковью стоит нелегкая задача решения этого вопроса, ведь наше богослужение, как писал К. П. Победоносцев, «по содержанию своему есть не одна молитва словесная и не одна проповедь, но во всем составе своем есть благочестивое созерцание и сердечная песнь Богу»<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Победоносцев К.П. Указ. соч. С. 209.



Раздел VI  
Педагогика

**НОВОПОЛЬЦЕВА Е.М.,**  
*кандидат исторических наук,*  
**ДАНИЛОВ Р.,**  
*студент IV курса СПДС*

## **ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ И ЗАКОНОУЧИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО**

С начала XX века дважды менялась сложившаяся в нашей стране система воспитания. С приходом к власти большевиков были разрушены основы православного воспитания, а в конце века была пересмотрена система атеистического советского воспитания. Углублению духовного кризиса способствуют насаждение западной культуры и образовательной модели, изменение отечественной системы образования, исчезновение в ней важнейшей — воспитательной составляющей. В этих условиях сложилась объективная потребность в обращении к святоотеческому духовному наследию как основанию русских, православных, национально-воспитательных традиций.

Святые являются нашими лучшими учителями. Многие святые отцы и пастыри Православной Церкви внесли неоценимый вклад в развитие отечественного образования и воспитания. Среди них особое место принадлежит святому праведному Иоанну Кронштадтскому, педагогический опыт которого дает возможность принципиально по-новому строить воспитание человека, основываясь прежде всего на его духовном начале, целенаправленно развивающем внутреннего человека.

Более тридцати лет жизни Иоанна Кронштадтского были связаны с законоучительной и церковно-педагогической деятельностью. Это семилетний опыт преподавания Закона

Божьего в Кронштадтском уездном училище, а затем более чем 25-летний опыт работы в Кронштадтской гимназии.

Хотя в духовных трудах отца Иоанна нет стройной педагогической системы, но его поучения, беседы и наставления дают нам возможность познакомиться с его педагогическими взглядами, принципами воспитания и обучения.

Как пастырскому служению, так и делу школьного образования и воспитания он отдавал все свои силы, считая попечение о школе важнейшим делом Святой Церкви, потому что школа воспитывает и готовит человека для жизни не только земной, но и вечной.

Большое значение святой праведный Иоанн Кронштадтский придавал духовно-нравственному воспитанию. Главным средством формирования души детей и подростков является, по его мнению, любовь. Только с помощью любви, ласки, добра, считал он, можно добиться положительных успехов в воспитании. Сам святой праведный Иоанн Кронштадтский обладал поистине ангельской любовью к детям. Она была частью его пастырской любви ко всем, освящалась любовью ко Христу как источнику жизни, и к ней он стремился приобщить всех, с кем соприкасался. Он называл учеников гимназии «своими детьми», потому что «рождал их благовествованием о Христе Иисусе» (см.: 1 Кор. 4, 15), питал их наставлениями евангельскими, как «млеком словесным»<sup>1</sup>. Действительно, назвать чужих детей искренне своими можно, только обладая Духом Святым, Духом Истины и Любви.

Мировоззрение и служение самого святого праведного Иоанна Кронштадтского было всецело связано со Христом. Он считал, что в основе всей жизни человека, его воспитания и образования должно быть евангельское учение, «без Христа суетно все образование»<sup>2</sup>. Правильное образование,

<sup>1</sup> Сергеев И.И., *прот.* Полное собрание сочинений: В 7 т. Т. 4–5. СПб., 1994. С. 379.

<sup>2</sup> Сергеев И.И., *прот.* Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 396.

по его мнению, должно соединять в человеке светскую образованность с высоким духовным просвещением и благочестием. В этом единстве заключается «прекрасная и приятная гармония, красота духовная»<sup>3</sup>.

В учебно-воспитательном процессе святой праведный Иоанн Кронштадтский исходит из принципа приоритета воспитания над образованием и отводит обучению вспомогательную роль. Но это не значит, что нужно пренебрегать другими науками. Наоборот, он призывает учиться «охотно и прилежно» потому, что научные знания даны Богом, Который есть «источник разума и премудрости»<sup>4</sup>.

Для Иоанна Кронштадтского педагогическая деятельность — служение, и потому он предъявлял высокие требования к учителю, считая, что Бог доверил педагогам воспитание детей и вправе требовать заботливого и ответственного отношения к детям. Задача педагога заключается в том, чтобы все свои силы и способности отдать этому «скромному, но трудному и хлопотному делу»<sup>5</sup>, и исполнившего свой долг ждет награда.

Вопросы семейного и школьного образования были предметом внимания общественности и во времена святого праведного Иоанна Кронштадтского. Рассуждая по этому поводу, он замечал, что в школах учат всему чему угодно, но не учат главному: как преодолеть грех, сохранить душу в чистоте. Не случайно он называл христианское воспитание «передовой борьбой за спасение детских душ» и видел главную задачу учителя в том, чтобы уберечь детей от греха, показать его последствия, опасность греховной жизни, умело искоренять греховные наклонности и привычки. Он пишет: «...враг спасения и плоть грешная не щадят и детей, семена всех грехов есть и в них»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Сергеев И.И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 8.

<sup>4</sup> Там же. С. 345.

<sup>5</sup> *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Творения: Дневник. М., 2005. С. 8.

<sup>6</sup> Цит. по: *Сергеев И.И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. 4–5. С. 200.

Главное для школы, считал отец Иоанн, не методики, программы и научные разработки, а живая личность учителя. Его сравнение учителя с садовником помогает раскрыть и понять сущность педагогической деятельности. Школу он называет питомником, где «возделываются» детские души. Образно и удивительно тонко сравнивает педагога с садовником, детей с растениями и цветами, гимназию с садом. Сам процесс преподавания — это «поливание», когда мы наполняем души детей христианскими добродетелями: милосердием, послушанием, терпением, любовью. Когда мы переводим ученика из класса в класс, то как бы пересаживаем растение и меняем грунт. А сухие ветви и пожелтевшие листочки — это ученики недоброго нрава и нежелающие учиться<sup>7</sup>.

Учительство, считал отец Иоанн, есть высокое служение, «милостивый» дар Божий. «Учишь ли детей своих или чужих, обращай дело в служение Богу»<sup>8</sup>. Педагог должен обладать духовным горением, горячим стремлением всего себя посвятить служению Богу и вверенным ему детям.

Он рассматривает сам процесс преподавания как величайшую тайну. Учитель, считает он, должен вести себя в классе перед учениками благоговейно, кротко, смиренно, как в храме перед Богом, осознавая свою ответственность за то, что и как говорит, чему учит. Во время урока «священнодействует» Сам Господь, а учитель только посредник между Богом и детьми. Святой подчеркивает мысль о том, что истинным педагогом является Господь наш Иисус Христос, Который совершает попечение о каждой душе человеческой. Все совершается Им и в душе ребенка, и учитель должен вслушиваться в Промысл Божий и следовать Ему. Это важнейший принцип воспитательной системы праведного Иоанна Кронштадтского<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> См.: Там же. Т. 3. С. 312.

<sup>8</sup> Цит. по: Там же. С. 143–144.

<sup>9</sup> См.: *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Творения: Дневник. Т. 3. С. 316.

Излагать свой предмет учитель должен доступно и просто, «хитросплетения» речи отталкивают, потому что «человеческая душа проста, как и ее Творец»<sup>10</sup>. Основным средством преподавания должно быть живое, одухотворенное Евангелием слово. Силу имеет и слово человеческое, которое остается в памяти, но слово Божье, подчеркивает отец Иоанн, проникает в душу и преображает ее. Оно «было, есть и будет»<sup>11</sup>.

Иоанн Кронштадтский дает совет, как нужно готовиться к занятиям. Необходимым условием успешного проведения урока он считает обращение к Богу, призывание помощи Божьей. Нельзя забывать, говорит он, о «вопле к Богу», чтобы Господь Сам помог найти доходчивые, живые слова. Для того чтобы успешно учить, педагог и сам должен постоянно учиться и совершенствовать свои знания. Без этого, считает святой, «наступает смерть души».

По воспоминаниям очевидцев, мы можем судить о методике преподавания святым праведным Иоанном Кронштадтским Закона Божьего. Так, Николай Васильевич Суровецкий, один из учеников отца Иоанна, вспоминал о том, что тот с первых дней умел привить учащимся серьезное отношение к Закону Божьему и его наставления, полные любви, принимались с готовностью им следовать<sup>12</sup>.

Закон Божий, считал отец Иоанн, должен занимать особое место в образовательном процессе, и его нельзя поставить на один уровень с другими предметами. Как связующее звено для всех наук, он «не есть предмет умствования и преподавания, а закон жизни», с помощью которого мы призваны закладывать в детях основы христианской веры, формировать христианскую нравственность, готовить человека к главному своему предназначению — жизни вечной.

<sup>10</sup> Цит. по: *Сергеев И.И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 315.

<sup>11</sup> Цит. по: Там же. Т. 4–5. С. 3.

<sup>12</sup> См.: *Сурский И.К.* Отец Иоанн Кронштадтский. М., 2008. С. 38.



Святой праведный Иоанн Кронштадтский, помня и о своем тяжком опыте обучения грамоте, никогда не унижал неспособных учеников, «не ставил двоек, на экзаменах не резал». Его уроки были живой, захватывающей, увлекательной беседой, и их ждали с нетерпением. Иметь «три» по Закону Божию считалось среди его учеников величайшим позором. Они искренне уважали и любили отца Иоанна и старались не огорчать его невыученными уроками<sup>13</sup>.

Иоанн Кронштадтский очень доброжелательно относился к ученикам, не наказывал, а старался вразумлять в процессе беседы, чтобы слова дошли до сердца. В сложных ситуациях заступался за провинившихся перед начальством, брал на поруки, и часто бывало, что «трудные» ученики исправлялись. Благожелательное отношение к детям не означало, что отец Иоанн отрицал всякое педагогическое принуждение. Навык к исполнению предписаний веры, трудолюбие нельзя воспитать без принуждения себя к ним. Если не принуждать к учению и молитве, особенно мальчиков, то выйти из них, считает Иоанн Кронштадтский, могут только «ленивцы», и научатся они только злу<sup>14</sup>. Он просит родителей не допускать развитие капризов и непослушания в детях, ибо «каприз — зародыш сердечной порчи»<sup>15</sup>.

Ученики Иоанна Кронштадтского рассказывали впоследствии о незабываемых уроках по Новому Завету. Он так восторженно, трепетно говорил о Спасителе и Его страданиях, что казалось, что все они были участниками этих событий, и слезы выступали у них на глазах<sup>16</sup>. Отец Иоанн учил не текстам, а евангельскому закону, связывая его с жизнью

<sup>13</sup> См.: Там же. С. 39.

<sup>14</sup> См.: *Георгий (Шестун), игум.* Православная педагогика. М., 2010. С. 103.

<sup>15</sup> Там же. С. 105.

<sup>16</sup> См.: *Пустошкин В.* Педагогическая деятельность о. Иоанна Кронштадтского // Школа православного воспитания: Сб. / Сост. А.Н. Стрижев. М., 1999. С. 228–229.

слушателей, и это была подлинная наука жизни, Царства Божия на земле.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский считал, что духовные предметы должны восприниматься не только умом, но главным образом — сердцем. В сердце он видит «источник мысли и духовного познания»<sup>17</sup>. При изучении духовных предметов недопустимы методы «долбежки», бессмысленного зазубривания. «Лицемерным» называет отец Иоанн отношение к вере, если предмет этот и знания по нему оцениваются только цифрой балла и пунктами программы. Нужно учить детей применять эти знания в жизни, уметь жить по законам, данным Богом<sup>18</sup>. Он подчеркивает отличие законоучителя от просто учителя и считает грехом относиться к Евангелию как к учебной книге, ибо оно является руководством всей жизни человека<sup>19</sup>.

Процесс образования должен способствовать развитию «разумного миропонимания». Главное не объем знаний, а прочное их усвоение. Оно может быть таковым, когда процесс обучения направлен к живой душе человека, преподается не искусственно, а живо и интересно. Не все знания полезны для человека. Можно много знать, говорит отец Иоанн, но быть «негодным человеком». В стройную систему нужно приводить все необходимое по всем предметам<sup>20</sup>.

Христианское воспитание, считал Иоанн Кронштадтский, это прежде всего воспитание сердца, и необходимо учить детей науке кротости, смирения, послушания, целомудрия, милосердия, а больше всего нужно научить их владеть языком любви. Без него знание других языков не принесет

<sup>17</sup> Цит. по: Головина Ю.В. Педагогические основы воспитательной деятельности святого Иоанна Кронштадтского: Автореф. дис...канд. пед. наук. Курск, 2009. С. 14.

<sup>18</sup> См.: Пустошкин В. Указ. соч. С. 228–229.

<sup>19</sup> См.: Большаков Н.И. Источник живой воды. Жизнеописание св. прав. отца Иоанна Кронштадтского. СПб., 1995. С. 72.

<sup>20</sup> См.: Сергеев И.И., прот. Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 291.

никакой пользы. Христианское воспитание сердца и есть, по его мнению, научение любви.

О необходимости именно церковного воспитания святой праведный Иоанн Кронштадтский говорил постоянно и считал богослужение лучшим воспитательным средством для созидания христианской души. Преподавать богослужение, как и Закон Божий, считал он, нельзя формально и сухо. Вся значимость его должна доходить до детских сердец, найти отклик в их душах.

На своих уроках отец Иоанн стремился воспитать в детях любовь к Церкви, Божественной литургии. Молитву он называл «водой живой», которая утоляет жажду, а Причащение для детей — краеугольным камнем христианской педагогики, потому что в Таинстве этом мы соединяемся со Христом и в духе Его любви со всеми людьми. Часто он проводил душеполезные беседы, объяснял значение христианских праздников, а раздавая книжечки с житиями святых, говорил: «Читайте, дети, внимательно, сколько в них благодати Божьей»<sup>21</sup>.

Любили ученики посещать и службы отца Иоанна, и он старался утвердить их в мысли о том, что в храме все мы находимся перед лицом Божиим. И они ощущали благотворное влияние богослужения, видели, какой любовью и авторитетом обладал их любимый учитель, и это, безусловно, укрепляло авторитет Иоанна Кронштадтского как преподавателя.

Основываясь на воспоминаниях современников, учеников отца Иоанна, можно выделить приемы воспитания, которые он использовал: отсутствие наказаний; опрос в первую очередь учеников, желающих отвечать; живой пересказ Священного Писания, сопровождаемый чтением избранных мест из Евангелия или житий святых, вопросы, которые переводили урок в беседу. С современной точки зрения мы

---

<sup>21</sup> Цит. по: *Сурский И.К.* Указ. соч. С. 23.

можем говорить об использовании святым праведным Иоанном Кронштадтским активных методов обучения.

Исходя из вышесказанного, можно выделить важнейшие рекомендации святого праведного Иоанна Кронштадтского к педагогической деятельности:

– Бог есть основа и источник всей жизни и всякого познания;

– истинным педагогом является Господь наш Иисус Христос;

– учитель должен вслушиваться в Промысл Божий и следовать Ему;

– богослужение есть лучшее воспитательное средство для христианской души;

– важнейшее значение в процессе христианского воспитания принадлежит молитве и Таинствам Церкви;

– педагог как носитель дара Духа Святого отвечает за свою деятельность перед Богом;

– Причащение детей есть краеугольный камень христианской педагогики;

– в процессе образования необходимо исходить из приоритета воспитания над обучением;

– методика преподавания должна быть простой, доступной и наглядной;

– недопустима погоня за обилием знаний.

Духовно-нравственное воспитание является сегодня важнейшей задачей современного российского общества. Оно определяет духовное и культурное развитие личности и возможно только в контексте отечественной культурно-исторической традиции. Именно поэтому мы обращаемся к святому праведному Иоанну Кронштадтскому к его жизненному и педагогическому опыту, который имеет огромное значение для современного процесса возрождения традиций и духовного и светского воспитания современной России.



Раздел VII  
Философия

**ГУРИН С.П.,**  
*доктор философских наук, профессор*

## **РЕВОЛЮЦИЯ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ**

В связи с приближением столетнего юбилея Русской революции вновь разгораются споры о ней. Уже нет в живых людей, участвовавших в революции и лично заинтересованных в искажении каких-то фактов, и вроде бы нет политических сил, заинтересованных в фальсификации истории. Казалось бы, за сотню лет все спорные моменты могли быть обсуждены, на все вопросы должны быть даны ответы.

Однако это не так. Есть множество фактов, документов и свидетельств, но нет единства в разнообразии мнений, нет единого описания и объяснения феномена революции, нет общего знаменателя в понимании смысла и сути революции, нет согласия в ее оценке.

Люди резко расходятся в своем отношении к революции. Они делятся на тех, кто революцию признает, приветствует, защищает, восхищается ею; и тех, кто революцию критикует, осуждает, разоблачает. В многообразии фактов можно обнаружить все что угодно, в калейдоскопе событий можно выбрать то, что послужит для подтверждения любой теории.

Существует множество точек зрения на революцию: исторические, социологические, экономические концепции спорят между собой. Есть и философские концепции: от марксистской до фрейдистской и постмодернистской. Но дело не только в политических симпатиях и философских предпочтениях того или иного человека. Возможность самых разных подходов и противоположных оценок обусловлена

реальной сложностью понимания феномена революции, ее парадоксальностью.

Любое обращение к теме революции, размышление о ней вызывает сложный комплекс чувств и мыслей, которые очень трудно соединить в единую картину, непротиворечивое описание. Не будет ошибкой предположить, что даже те, кто революцию осуждает, все равно ощущают двойственность революции, чувствуют ее притягательность, энергетику, романтику. Есть некая тайна революции, которая никому не позволяет оставаться равнодушным.

И дело не только в том, что тема революции была одной из основных в течение всего XX века, и не в том, что она вновь стала актуальной в начале XXI века в связи с цветными революциями. Вопрос о революции затрагивает некие фундаментальные аспекты не только жизни общества, но и всего человеческого бытия. Вопрос о революции действительно принципиален, потому что тот или иной ответ на него предполагает принятие определенной системы отсчета, системы координат, иерархии ценностей, принципов. Тот или иной ответ с необходимостью влечет за собой постановку конкретных задач и выбор отдаленных целей, определенную тактику и стратегию, а также соответствующее действие.

Сама идея революции не просто порождает диаметрально противоположные мнения, оценки. Она пробуждает тайные смыслы, неведомые силы, создает высокое напряжение мысли, вызывает столкновение смыслов, «короткое замыкание». Революция — это сгущение времени, концентрация событий, взрыв социальной энергии, переворачивание иерархий, перемена смыслов. Она завораживает любого человека, гипнотизирует, пугает и притягивает, вызывает когнитивный диссонанс.

Очевидно, что существует некий парадокс революции. Революция как будто нарочно вся соткана из противоположностей и противоречий, несовпадений и несоответствий,

смешений и смещений. В революции совмещается несовместимое, сочетаются несочетаемые смыслы, сталкиваются архаика и модерн, прагматизм и утопия, мифология и социальные технологии, разум и безумие, наивность и подлость, подвиги и преступления, жертвы и палачи (со всех сторон).

Тема революции — острая, болезненная, актуальная, и не только сегодня, но и всегда. Вопрос о революции — это вопрос конкретный, практический, но и одновременно философский, метафизический вопрос, имеющий глубину, отсылающий к вечности, хаосу, бездне и трансценденции. Возможно, что вопрос о революции из ряда вечных вопросов, таких как смерть, Бог.

Поэтому необходимо философское и богословское осмысление революции. К тому же феноменология революции дает нам богатый материал для мифологического описания феномена революции. Можно говорить о мифологеме революции, наличии в ней архаических смыслов, мифологических фигур, сюжетов.

Представляется очевидным, что в любой революции обязательно присутствуют сакральное пространство (места событий революции) и сакральное время (начало революции и новый календарь), сакральный язык (переименование городов и улиц, учреждений и организаций), сакральное насилие (гражданская война) и сакральная жертва (смерть первых революционеров, с одной стороны, и казнь короля или царя — с другой). Всегда есть герои и антигерои, жертвы и палачи, которые иногда меняются местами, превращаясь в свою противоположность.

Также в любой революции присутствует фигура трикстера, провокатора или предателя. Причем его роль амбивалентна: это может быть революционный террорист или агент враждебных сил. Часто оказывается, что это один и тот же человек (*Азеф*). Часто обыгрывается сюжет путаницы истинного (тайного, скрытого) царя и самозванца (*Разин, Пугачев*).



Таким образом, оказывается, что мифологема революции очень мощная и содержательная. В ней актуализируются такие смыслы, как столкновение сил Добра и Зла, полная и безусловная истина, абсолютная справедливость, совершенное устройство общества. Все это перекликается с парадигмами Золотого Века и Конца Времен (апокалиптика, эсхатология, миллениаризм), в которых все проблемы предельно обостряются и разрешаются только самым радикальным и трагическим способом.

Поэтому необходимо рассмотреть революцию как таковую, саму по себе, а не только как момент исторического процесса или период общественных изменений и трансформаций. Каждая конкретная революция — это попытка решения накопившихся задач, разрешения проблем, лечения болезней общества, таких как несправедливость, неравенство, бесправие, бедность и т. п. Однако все эти конкретные экономические проблемы, исторические задачи не решаются полностью и окончательно, политические цели не достигаются. Любая конкретная революция всегда противоречива, недостаточна, неполноценна, несовершенна. Любая революция в истории не может быть завершена, полностью закончена, целиком исполнена, идеально реализована.

В истории мы имеем ряд, серию революций; и возникает вопрос: это разные и не связанные между собой революции или это этапы одной и той же революции? Может быть, есть только одна продолжающаяся, дрящущаяся, непрерывная, постоянная революция. Это перманентная революция, бесконечная и вечная. В таком случае революция предстает как способ социального бытия. Такую революцию бесполезно осуждать или отрицать, ей бессмысленно сопротивляться, с ней невозможно бороться. Если «нет у революции конца!», то получается, что революция никогда не завершается, не исполняется, не реализовывается.

Или, может быть, конкретные революции — это лишь путь к подлинной, настоящей, последней, совершенной, абсолютной революции. Возможна ли окончательная революция, после которой не будет нужно никаких революций? Что мы можем о ней знать, что мы можем для нее сделать? Почти ничего! Идея революции оказывается предельной для нашего мышления и, тем более, практики. Вопрос о революции неразрешим в пределах исторического процесса и исторически обусловленного познания.

Таким образом, революция предстает как философская проблема. На передний план выступают фундаментальные парадигмы — диалектика и метафизика. Здесь имеется в виду не только то, что возможны противоположные (диалектический и метафизический) подходы к пониманию и объяснению феномена революции, но и то, что проблема революции проявляет и обостряет их противостояние. Человек, мыслящий революцию, вынужден выбрать философский метод, осознать свою позицию в бытии. Решить для себя фундаментальные вопросы соотношения единого и многого, абстрактного и конкретного, абсолютного и относительного. И ответы не должны быть тривиальными. Абсолют и Единое могут обнаружить себя как онтологическая реальность, раскрыться как истинная сущность.

Революция как нечто предельно динамичное, изменчивое и быстротекущее может иметь вечные причины и высшие цели, уходящие в метафизические глубины. Абсолютная революция имеет постоянные смыслы, неизменную сущность. Абсолютная революция — это модель для всех конкретных революций, но только она по-настоящему реальная революция, истинная, подлинная. Все конкретные революции в истории оказываются лишь выражением, подобием абсолютной революции, а чаще ее искажением, пародией на нее.

Показательно, что сам термин «революция» с самого начала применения в науке дает основания именно для такого

понимания. Он появился в средневековой европейской традиции. Первоначально термин *revolution* употреблялся в астрологии и алхимии. В научный оборот термин вошел после издания книги Николая Коперника «*De revolutionibus orbium coelestium*» («О вращениях небесных сфер», 1543). В данном контексте революция понималась как возвращение (например, планет) к изначальному положению, естественному, правильному, гармоничному и совершенному, вечному.

Показательно, что изначальное значение слова *revolution* на латыни — «откатывание, круговорот». Конкретно, *re-volvo*: 1) катить назад; проходить в обратном направлении; *revolvi*: 1) катиться назад; вновь возвращаться<sup>1</sup>. Таким образом, *volution* — поворот, вращение, обращение; *re-revolution* — возвращение, поворачивание обратно к прежнему. Следует обратить внимание, что здесь нет слов, выражающих наше привычное понимание революции — движение вперед, изменение, развитие, прогресс, скачок. Общий смысл как раз противоположный.

Итак, революция — это возвращение, поворачивание обратно к прежнему. Но возникает вопрос: возвращение к чему прежнему, какому прежнему? Любому прежнему или какому-то особенному, к чему нужно возвратиться, нельзя не возвратиться? Из общих философских соображений можно сделать вывод, что возвращаться следует не к какому угодно прежнему, прошедшему, а только к тому прежнему, которое является совершенным, абсолютным, вечным. Если, конечно, оно действительно существует, и такое возвращение реально возможно.

О каком возвращении может идти речь? Во-первых, это возвращение в смысле времени — к началу, к благоприятному времени. Во-вторых, возвращение в мифологическом смысле — в Золотой Век, в «райское состояние»; к полноценному, истинному и благому бытию. В-третьих, возвращение

---

<sup>1</sup> Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 881.

в аксиологическом и онтологическом смысле — к истоку, к первоначалу, к своей подлинной и совершенной природе; возвращение как восстановление полноты и целостности бытия человека.

Таким образом, в самом общем и высоком смысле возвращение следует понимать как преодоление всей человеческой ограниченности и конечности, исторической обусловленности и локальности. Используя философскую и богословскую систему понятий, можно говорить о превосхождении конкретным человеком и всем человечеством наличной человеческой природы и восхождении к идеальной (божественной?) сущности.

И тогда революция предстает как преображение человека и мира, в философских категориях — это трансцендирование, в христианских понятиях — это обожение человека. В христианской догматике не используется понятие «революция», но при таком понимании оно вполне соответствует смыслу православной антропологии и сотериологии. Однако это понятие актуализируется некоторыми современными философами в этом широком контексте.

Можно сделать вывод, что революция в широком смысле этого слова — это не только и не столько вопрос об общественном устройстве, социальных отношениях, справедливости и т. п., сколько вопрос о последних и высших смыслах человеческого бытия, который повторяется в каждой конкретной революции и отсылает к абсолютной революции. Последние и высшие смыслы лишь выражаются в конкретных исторических формах, и чаще всего редуцируются и забалтываются в реальной революции. Однако любая историческая революция заряжена смыслами и энергиями этой абсолютной революции и без них была бы невозможна.

Итак, в современной науке и политике революция понимается совсем не в том смысле, как было изначально. В современности это понятие фигурирует в контексте эволюционных

и прогрессистских концепций и обозначает переход от старого к новому, небывшему. В контексте этих представлений считается, что революция происходит вследствие назревших противоречий и приводит к переходу общества на более высокий уровень развития.

При этом совершается много насилия, решение вопроса о новом типе общества оказывается невозможным без нового типа человека. Революция оказывается незавершенной, половинчатой, частичной. Таким образом, сущность революции не только и не столько политическая, сколько нравственная, духовная. В центре любой революции проблема гуманизма, гуманности, человечности в широком смысле слова. Поэтому настоящая революция должна быть революцией человеческой, антропологической, духовной. Настоящая революция — это революция духа.

Итак, есть революция и Революция. С одной стороны — это современное, модернизированное понятие революции как скачкообразного перехода к новой стадии общественного развития, революция как момент становления, разрыв в эволюции. С другой — иное, противоположное по смыслу, радикально отличающееся изначальное (вечное?) понятие Революции.

Первичный глубинный смысл Революции, некий ее архетип — это обращение и возвращение человека к Абсолюту, то есть воспоминание о некой изначальной совершенной природе человека, и вторжение Абсолюта в нашу жизнь, в историю. Причем это движение может быть двунаправленным: как устремление человека вверх, к Абсолюту, преодолевающее все границы и пределы, так и проявление Абсолютной реальности в человеческой истории, явление Сакрального в профанном мире. Смысл настоящей Революции — это вопрос об Абсолюте.

Главная проблема любой конкретной революции и нашего отношения к революции — это смешение этих двух разных

смыслов, замена прежнего смысла новым, подмена, подстановка одного смысла вместо другого. В каждой революции сначала актуализируется изначальный смысл, представление о Золотом Веке, райском состоянии. Революционеры обращаются к архаическим группам и слоям общества<sup>2</sup>. Первичный смысл успешно эксплуатируется, а потом подменяется более простыми, примитивными интерпретациями.

Создается миф о революции по всем канонам классической мифологии и драматургии. Грядущая революция представляется как чудо, в ней просвечивает нечто новое, небывшее, небывалое, невозможное. Мы становимся свидетелями и участниками того, как мифологема Революции открывается, проявляется, прорывается, воплощается, реализуется в конкретной исторической ситуации. Но потом, после столкновения конкретного человека с революционными событиями, историческими последствиями и результатами, с ним случается пробуждение и отрезвление, происходит разочарование в революции.

Вопрос об Абсолюте, который практически решается в каждой конкретной революции, возникает задолго до всех политических революций. Все развитые религии и философские системы неизбежно приходили к нему. Есть ли Абсолют? Он личностен или безличностен? Абсолют имманентен человеческой природе или трансцендентен? На эти вопросы по-разному отвечают материалисты и идеалисты, язычники и монотеисты.

Как-то так получается, что монотеисты не совершают социальных революций, трансценденталисты заняты в первую очередь изменением себя, а не общества. Не отказываясь от служения людям, они в первую очередь обращены внутрь себя, чтобы решить проблемы человеческого бытия

---

<sup>2</sup> См. книгу Александра Эткинда «Хлыст: Секты, литература и революция» (М., 1998), где показывается роль в Русской революции не только революционеров, но и поэтов и философов Серебряного века, а также старообрядцев и сектантов.

(например, добра и зла, жизни и смерти) самым радикальным образом, замыкая все на Божественную реальность.

При том что положение человека в монотеистической модели бытия весьма трагично и в человеческой истории победы добра над злом не предполагается, представители трансцендентализма преисполнены оптимизма в метаисторической перспективе.

А представители языческого, имманентного понимания единства бытия человека и Абсолюта (например, масоны, гностики), где все проблемы конкретного человека условны, относительно и иллюзорны, по какой-то причине склонны к активной социально-политической деятельности, в том числе и к революционной. Тем более к этому склоняются нигилисты, хотя, казалось бы, они отрицают любую возможность исправления окружающей действительности и человеческой природы.

Почему так получается? Может быть, потому, что революция (с маленькой буквы) пытается решить проблему свободы человека с позиций детерминизма, причинности, необходимости, законов, сущности, эссенции. Для решения всех проблем нужно лишь перестроить общество на новых основаниях. При этом личность никак не затрагивается, и вследствие тайны личности все по большому счету остается по-прежнему.

Революция (с большой буквы) рассматривает проблему свободы совсем иначе. Применяются персоналистические категории: грех, зло, святость, личность, воля, экзистенция. В христианском персонализме и экзистенциализме революция есть внутренняя задача человека, цель — переустройство себя. Вне христианского контекста революция становится внешней задачей по переустройству общества. Но в истории каждая революция сталкивается с неподготовленностью, неготовностью людей к новым отношениям.

Принципиально то, что, как представляется, задача социальной революции не решается в отрыве от революции духовной, личностной, без внутреннего добровольного

изменения человека по образу и подобию Бога. А при решении второй задачи — первая решается сама собой в евангельском контексте.

Таким образом, единственная возможная и необходимая революция — это внутренняя революция преображения человека. Однако не преображения человеком самого себя по собственной воле и произволу, а преображения человека с помощью Божественной благодати и в соответствии с Промыслом Божиим. Это есть абсолютная революция.

Итак, идея революции основывается на метафоре поворота, понятии разворота. Революция как онтологическая, метафизическая стратегия подразумевает поворот назад, обращение к истоку, возврат, возвращение к началу, отсылает к вечности. Архетип революции подчеркивает вертикаль, поворот вверх, подъем, восстание, взлет, вознесение, бессмертие.

Показательно, что понятие революции оказывается семантически близким с понятием религии. Термин «религия» происходит от лат. *ligo* («связывать, соединять, заключать»)<sup>3</sup>; от праиндоевр. \**leig* («связывать»). Религия — это восстановление связи, воссоздание единства, возобновление единения.

Религия в монотеистическом смысле означает воссоединение, возобновление когда-то утерянного союза между человеком и Богом. То есть именно религия есть разворот, восстановление вертикали в бытии, великое возвращение и настоящая революция.

Христианство говорит о воскресении Христовом как центральном событии человеческой истории. Эта революция была невидима и непонятна для внешнего мира, но она превосходит всякую социальную революцию, так как действительно побеждает грех и смерть.

<sup>3</sup> Дворецкий И.Х. Указ. соч. М., 1976. С. 593.



---

Христианство говорит и о грядущем воскресении мертвых как завершении человеческой истории, исполнении Божественного замысла о человеке и всем творении. Невозможно представить нечто более значимое и желанное, необходимое и необратимое для каждого человека и всего человечества в целом. Это будет последняя революция.

**ОРЛОВ М.О.,**  
*доктор философских наук, профессор,*  
*преподаватель СПДС,*  
**священник Николай ГЕНСИЦКИЙ,**  
*преподаватель СПДС*

## **ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ\***

В исторической перспективе одной из составляющих христианской проповеди являлось противоречие Евангелия тем традициям и обычаям, которые религиозная элита иудейского народа сделала, по сути, главным содержанием веры. Отношение Христа к благочестивым традициям, которые также стали восприниматься как нечто самоценное и равное Божественному откровению, раскрыто в 15-й главе Евангелия от Матфея. Пришедшие к Иисусу представители иудейской религиозной и культурной элиты — книжники и фарисеи — стали обвинять Его учеников в том, что они преступают «предание старцев» (*греч. παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, лат. traditionem seniorum*) относительно омовения рук. В Своем ответе Христос раскрывает скрытую сущность этих преданий: *зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего?.. но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим* (Мф. 15, 3, 9). Необходимо подчеркнуть, что речь не идет об отрицании человеческих преданий как таковых, но только о стремлении нарушить иерархию ценностей и уравнивать и даже заместить Божественное откровение человеческими измышлениями, пусть и освященными авторитетом прежних поколений.

Необходимо отметить, что уже в апостольские времена термин «предание» и его производные обрел новое значение

---

\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-12009.

в рамках христианской проповеди, а именно как переданное от апостолов христианским общинам слово Иисуса Христа о спасении. Апостол Павел пишет своему ученику: *О, Тимофей! храни переданное тебе, отвращаясь негодного пустословия* (1 Тим. 6, 20), коринфской общине: *Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам* (1 Кор. 11, 2) и фессалоникийской общине: *Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим* (2 Фес. 2, 15). Мотив передачи апостолами принятого учения звучит в 1 Кор. 15, 3: *Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял*. Таким образом, церковная община («братия») стала местом хранения и инструментом передачи апостольской проповеди Евангелия, которая (проповедь) тем самым приняла характер Священного Предания в широком смысле слова<sup>1</sup>. Однако уже во II веке в рамках гностицизма была предпринята попытка отделить Предание от евангельской проповеди и представить его в качестве некоего тайного учения, отличного от того, которое зафиксировано в Священном Писании. Тем самым произошло повторение ситуации, в которой Христос обличил иудейских книжников, — замена переданного апостолами Божественного откровения человеческими преданиями и измышлениями. Опровергая «лжеименное знание», святой Ириней Лионский подчеркивал апостольское происхождение Предания, при этом важным фактором Предания является личная передача христианского учения, обеспечиваемая иерархической преемственностью («мы можем перечислить епископов, поставленных апостолами в церквах, и преемников их до нас»<sup>2</sup>). Для Предания безразличны национальные и культурные различия: «Ибо хотя в мире языки различны,

<sup>1</sup> Подробный анализ учения о Священном Предании дан в: Пономарев П.П. Священное предание как источник христианского ведения. Казань, 1908.

<sup>2</sup> Ириней Лионский, св. Творения. СПб., 1900. С. 222.

но сила предания одна и та же. Не иначе верят и неразличное имеют предание церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте...»<sup>3</sup>. По словам святого Ириния, слово Божие «всегда одно и то же», имеет универсальное животворное значение в любые исторические эпохи начиная от Адама. В то же время своеобразной «точкой доступа» к Преданию является Церковь (и прежде всего иерархия) как место хранения и передачи христианского знания: «...надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от апостолов, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение»<sup>4</sup>. Однако личная преемственность передачи Предания — это внешнее, институциональное условие, внутреннее же — невидимое присутствие живущего в Церкви Духа Божьего: «Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»<sup>5</sup>. Что касается требований к тем, на кого возложена миссия не только хранить, но и выражать учение Церкви, то есть иерархии, то они четко выражены апостолом Павлом: *Держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня* (2 Тим. 1, 13).

Таким образом, принципиальной спецификой христианского Предания является личная преемственность передачи учения и христианского опыта от апостолов в Церкви. Если сравнивать хранение и передачу Предания с сохранением традиции как объективированного духовного наследия, воплощенного в произведениях искусства или ритуалах, то можно утверждать, что Священное Предание отличается от любой духовной традиции личной вовлеченностью человека в передаваемую от поколения к поколению истину. По словам Митрополита Лонгина, «настоящее христианское отношение к жизни передается от человека к человеку с апостольских

<sup>3</sup> *Ириней Лионский, св. Указ. соч. С. 21.*

<sup>4</sup> Там же. С. 389.

<sup>5</sup> Там же. С. 312.

времен. А сами апостолы были со Христом, они восприняли во всей полноте евангельские истины благодаря тому, что Он учил их не только словом, но и самой Своей жизнью. Научение, наставление личным примером стало основой монашества, которое, в свою очередь, можно назвать фундаментом Церкви, но оно очень характерно и для христианства в целом... Каждый из тех, кто желает прийти к Богу, в идеале должен встретить человека, уже идущего по тому же пути, и в своей жизни руководствоваться его примером»<sup>6</sup>.

Однако Церковь как Богочеловеческий организм помимо неизменного учения, выраженного в слове Божьем, обладает исторически обусловленными внешними формами воплощения слова Божьего в жизнь, а также организацией церковной жизни, наиболее способствующей принятию этого слова (правила монашеской и приходской жизни, богослужebная практика и т.д.). «Эти внешние формы необходимы для нас, поскольку через них выражается и доходит до нас вечная и неизменная сторона жизни Церкви: всегда они тесно связаны. Но при всей нужности для нас этих форм им нельзя придавать абсолютное значение, догматизировать их, чтобы не покривить искомую нами иерархию христианских ценностей. В разные исторические эпохи эти внешние формы церковной жизни менялись. Церковь свободно относилась к ним: основное, неизменное содержание Церкви выражалось по-разному, в зависимости от условий, в которых жила Церковь»<sup>7</sup>. Вследствие этого многие постановления Соборов первых веков христианства в настоящее время либо не могут быть реализованы в силу изменения исторических условий (взаимоотношения с царской властью), либо не реализуются в силу настоятельных церковных нужд (возрастные ограничения рукоположения диаконов (25 лет) и пресвитеров (30 лет) и,

---

<sup>6</sup> Лонгин, *Епископ Саратовский и Вольский*. Дать возможность действовать Богу // Зачем нужен духовник? Саратов, 2009. С. 19.

<sup>7</sup> *Петр (Мещеринов), игум.* Беседы о вере и Церкви. М., 2004. С. 128.

наоборот, дозволение пострижения в монашество с 10 лет). Те второстепенные литургические, канонические, архитектурные, иконографические формы, в которые облачается Священное Предание в конкретных исторических условиях, мы будем называть церковными традициями. Второстепенный статус местных церковных традиций Поместных Церквей признается утверждением вселенского (соборного, кафолического) характера Церкви, в которой только то является Священным Преданием, что восходит к апостолам и не зависит от локальных традиций. Определив значение церковной традиции в жизни Церкви, перейдем к анализу взаимоотношений Церкви и традиций окормляемых ею народов.

Одним из центральных мотивов Ветхого Завета является богоизбранничество израильского народа, который есть «народ Божий», то есть сообщество людей, объединенных не столько языком, территорией, политической и генетической общностью, сколько данным Богом Заветом. В этом ключе народ Израилев, объединенный Законом (ср.: *собрание народа Божия* в Суд. 20, 2, в греческом переводе ἐκκλησία τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ), противопоставлен всем прочим народам, понимаемым как языческие этнические общности (ср. в Пс. 2, 1: *зачем мятутся народы, ἵνα τί ἐφρούρασαν ἔθνη*). После Пришествия Христа и упразднения Закона христиане стали новым, заместившим Израиль «народом Божиим», с которым был заключен Новый Завет: *некогда не народ, а ныне народ Божий* (οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, 1 Пет. 2, 10).

Христианская Церковь как Богочеловеческий организм, главой которого является воплощенная Вторая Ипостась Святой Троицы, по самой своей природе имеет вселенский и, следовательно, наднациональный характер. В Церкви *нет различия между Иудеем и Еллином* (Рим. 10, 12). Как Бог не есть Бог иудеев только, но и тех, кто происходит из языческих народов (см.: Рим. 3, 29), так и Церковь не делит людей ни по национальному, ни по классовому признаку: в ней *нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара,*

*Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос* (Кол. 3, 11). Можно сказать, что все народы были уравниены тем, что были призваны занять место израильского народа в Новом Завете (другое дело, что не все ответили на этот призыв). В тексте Нового Завета не имеется акцентированных упоминаний национальной принадлежности вне какого-либо дополнительного контекста: политического (римляне), административного (галаты как жители исторической области, чье название связано с народом галлов, вторгшихся в Малую Азию в III в. до Р. Х.), религиозного или культурного (язычники — самаряне и эллины, а также в первую очередь иудеи). «Для Церкви понятие народа — вторичное и условное: для Церкви есть прежде всего и главным образом личности, которые уже во вторую очередь органически сочетаются в Тело Христово»<sup>8</sup>.

В Библии не имеется ни одного свидетельства самоценности национальной принадлежности либо культурной традиции вне их связи с живой верой в Бога. Обличая пришедших к нему фарисеев и саддукеев, для которых богоизбранность Израиля стала восприниматься как национальная исключительность и генетически наследуемый этнический признак, Иоанн Креститель указывал на ничтожность генетической преемственности в передаче Завета: *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).

Анализируя отношение Библии к феномену народов и наций, нельзя пройти мимо фразы, встречающейся в Евангелии от Матфея, которая может быть интерпретирована как своеобразное признание существования уникальных культурно-исторических и духовных субъектов — «народов». Перед Своим вознесением Христос говорит Апостолам: *Итак идите, научите все народы (πάντα τὰ ἔθνη), крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19). Относимое к народам выражение «крестя их» может свидетельствовать о том, что

<sup>8</sup> *Петр (Мещеринов), ижум.* Указ. соч. С. 125.

народы принимают крещение как одно духовное образование, одна культурно-историческая общность, в связи с чем могут восприниматься как носители уникальных духовных черт. Схожую интерпретацию предлагал В. С. Соловьев в «Русской идее», где философ существенно осовременил данную фразу, истолковав ее так, что Христос признал «существование и призвание *всех наций*»<sup>9</sup> (курсив В. С. Соловьева).

Однако такое толкование не находит своего подтверждения в святоотеческом наследии. Святитель Иоанн Златоуст толкует фразу «все народы» прежде всего в смысле «все народы, не исключая и иудеев»: «Он ничего не упоминает о иудеях, молчит о прежних происшествиях... Он только повелевает возвестить по всей вселенной Его учение»<sup>10</sup>. Аналогичным образом то, что иудеи, несмотря на предание на казнь Христа, не отринуты от дела спасения, выражено в Евангелии от Луки: *так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах (πάντα τὰ ἔθνη), начиная с Иерусалима* (Лк. 24, 46–47), то есть проповедь должны услышать сначала иудеи как жители Иерусалима, а потом все остальные народы. В данном тексте мы встречаем использование слова «этнос» в том специфическом значении, которое было свойственно ему во времена Римской империи. Греческое слово «этнос» (ἔθνος), изначально обозначавшее группу людей, живущих вместе, компанию, группу товарищей, племя, а также популяции животных и птиц<sup>11</sup>, в Римской

<sup>9</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 228.

<sup>10</sup> Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: В 2 кн. Кн. 2. М., 2010. С. 278.

<sup>11</sup> Аналогично в древнерусском: «множество народы птиц», «слон... и прочие народ зверьские». Взято из: *Ерусалимский К.Ю.* Понятия «народ», «Росия», «руская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII в. // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе / Под ред. М.В. Дмитриева. М.: Индрик, 2008. С. 148.



империи приобрело административно-географический характер — «провинция» как объект государственного управления. Словарь Лидделла — Скотта — Джонса приводит пример выражения «ὁ ἡγούμενος τοῦ ἔθνους — the governor of the *province*»<sup>12</sup>. Определенное равнодушие античного мира к различению этнической и географической принадлежности отчетливо характеризуется фрагментом из Деяний святых апостолов: когда в день Пятидесятницы в Иерусалим собрались *Иудеи, люди набожные, из всякого народа* (ἀπο παντὸς ἔθνους) *под небом*, то, услышав языки тех мест, в которых они проживают, они идентифицируют себя уже по географическому происхождению: *Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились. Парфяне, и Мидяне, и Еламнты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима* (Деян. 2, 5, 8–10).

Таким образом, приведенные в Евангелии от Матфея слова *идите, научите все народы* с учетом всего контекста сказанных слов не могут быть истолкованы как признание значимости фактора этничности. Поэтому в Евангелии от Марка слова Христа апостолам приведены как постановка глобальной задачи: *идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари* (Мк. 16, 15).

В то же время нельзя не отметить те высокие примеры любви к своей родине, которые представлены в тексте Нового Завета. Во время торжественного входа в Иерусалим Христос, *когда приблизился к городу, то, смотря на него, заплакал о нем и сказал: о, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих, ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня*

<sup>12</sup> Thesaurus Lingua Graecae. A digital library of Greek Literature [Official website]. URL: <http://www.tlg.uci.edu> (дата обращения: 15.01.2015).

на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего (Лк. 19, 41–44). Полны любви к своему народу и слова апостола Павла: *Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян* (Рим. 9, 1–4). Приведенные свидетельства Нового Завета показывают законность и святость любви человека к своему отечеству.

Несвязанность христианства с каким-либо этносом стала одним из факторов постоянной подозрительности властей Римской империи в отношении новой религии. По формальному римскому праву, разрешенная религия (*religio licita*) должна была отвечать по меньшей мере трем формальным условиям, которые отличают истинное вероисповедание от колдовства:

- 1) религия должна быть древней;
- 2) она должна быть связана с племенной группой, то есть семьей, кланом или народом;
- 3) она должна быть инкорпорирована в римский государственный культ и не противоречить последнему<sup>13</sup>.

Несмотря на отказ иудеев от исполнения официальных обрядов в рамках государственного культа императора, Рим достаточно терпимо (хотя и с подозрением) относился к иудаизму вплоть до восстания 66–71 годов. Христианство же, не отвечавшее ни одному из указанных требований, было обречено на запрет и гонения. Отвечая на возводимые обвинения, Тертуллиан, в частности, подчеркивал, что христиане не опасны для общественного спокойствия именно отсутствием привязанности к конкретному народу или земле: «Но ведь нам, зябнущим от всякого жара славы и почета, нет нужды в собраниях, и нет для нас дела более чуждого, чем общественное; мы

<sup>13</sup> Взято из: *Шукуров Р.М.* Конфессия, этничность и византийская идентичность // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. С. 255.

признаем одно государство — мир» (Апологетик, XXXVIII, 3, пер. А. Ю. Братухина<sup>14</sup>. Перевод Н. Н. Щеглова выглядит более радикальным: «Но мы, совершенно равнодушные к славе и почестям, не имеем никакой потребности в собраниях, и ничто нам так не чуждо, как политическая жизнь. Мы признаем одно всеобщее государство — мир»)<sup>15</sup>.

Первое взаимодействие христианства с феноменом национально-культурных традиций (отличных от индифферентного к племенным отличиям эллинизма и гностицизма) состоялось в IV веке, после признания христианства государственной религией Римской империи, после чего христианство вошло в контекст политических взаимоотношений империи и варварских племен. Устроенное в середине IV века готским вождем Атанарихом гонение на христиан церковные историки объясняли как ненавистью к Римской империи (Епифаний Кипрский), так и желанием сохранить «веру отцов» от разрушения новой религией<sup>16</sup>. Однако было бы неоправданным осовремениванием видеть в этих словах прообраз выражения развитого национального самосознания, и само слово «отцы», скорее всего, следует понимать в буквальном смысле, как непосредственных предшественников поколения Атанариха. С учетом крайней разнородности варварских народов, собиравших в себя по пути своих переселений различные племена, «чувства этнической близости и солидарности были распространены среди населения, но только в малых группах, члены которых знали друг друга “в лицо”»<sup>17</sup>, то есть являлись представителями одного рода. Кроме того, в позиции Атанариха было более антиримского,

<sup>14</sup> Тертуллиан К.С.Ф. Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005. С. 171.

<sup>15</sup> Тертуллиан. Апологетик [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Гумер [Официальный сайт]. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Vuks/patrologia/tert/06.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Vuks/patrologia/tert/06.php) (дата обращения: 15.01.2015).

<sup>16</sup> Эрмий Созомен Саламинский. Церковная история. СПб., 1851.

<sup>17</sup> Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. С. 28.

чем антихристианского: как известно, готы все-таки приняли христианство, но в форме арианства, осужденного восторжествовавшей в империи Православной Церковью.

Появление в средневековой Европе христианских государств, начиная с Восточной Римской империи, дало толчок к осмыслению взаимной связи между христианством и принявшими его народами. В первую очередь здесь необходимо отметить Византию, специфика которой была связана как с политической преемственностью Римской империи (что нашло свое выражение в жесткой «идеологической» конструкции государства и принуждении к единомыслию), так и с этногеографической основой империи — Южными Балканами и Малой Азией, на протяжении многих веков связанными с греческой культурой и этносом.

Уникальность идентичности византийцев заключалась в том, что этноним «эллин» вместо обозначения национально-культурной принадлежности после принятия христианства стал обозначением древнегреческого языческого мировоззрения и потому был вытеснен политическим самоназванием «ромеи» («римляне»), то есть гражданством вне зависимости от национальности, места рождения, социального или культурного статуса. На наш взгляд, прямым аналогом этого термина является современное «россиянин», также призванное обозначить исключительно политическую принадлежность, вытесняя национальные различия в целях консолидации государства. При этом, как указывает Р. М. Шукуров, «Романия», как византийцы называли свое государство, не имело четких очертаний и совпадало в каждый момент времени с фактически контролируемым императором территориями, поэтому ромеями были те, кто в данный момент проживал в империи. Главной же для византийцев была идентичность с православным христианством.



Раздел VIII  
Церковное  
искусство

**Протоиерей Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,  
кандидат богословия, преподаватель СПДС,  
игумен МАКАРИЙ (Зорин),  
преподаватель СПДС**

## **ПРОГРЕСС ИЛИ ПРЕОБРАЖЕНИЕ? БОГОСЛОВИЕ ИКОНЫ НА РУБЕЖЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

В начале XX века в России происходит настоящее чудо. Это чудо — открытие древнерусской иконы. Отправной датой этого события можно считать 1904 год, когда в Троице-Сергиевой Лавре была снята риза с образа Святой Троицы письма преподобного Андрея Рублева и началась ее реставрация. Начавшиеся работы позволили увидеть освобожденный из-под вековых наслоений образ дивной красоты и духовной силы. Но настоящее открытие началось с попыток осмыслить икону не как факт изобразительного искусства, а как духовный феномен, отразивший мировоззрение человека средневековой Руси и вместе с тем не утративший своего богословского содержания в преддверии катастроф XX столетия.

Именно с этого времени начинает развиваться в Русской Церкви едва намеченное в XVI веке богословие иконы. Случайно ли это? Думается, нет. XX век многим казался временем больших надежд и позитивистских иллюзий. Но уже его второе десятилетие отмечено крупнейшим катаклизмом — Первой мировой войной. В войну было втянуто более 30 стран с полутора миллиардным населением, что составляло в то время 2/3 всех живших на планете людей. Сам ход боевых действий, новые способы ведения войны, применение танков, авиации, химического оружия, впервые испытанные технологии массового уничтожения противника — все это четко обозначило кризис секулярного европейского гуманизма.

Самые большие последствия принесла Первая мировая для России, породив русскую революцию, радикально изменив ход истории страны, или, используя терминологию Арнолда Дж. Тойнби, приведя к распаду цивилизации, традиционной православной цивилизации.

«Прослеживая по нисходящей путь надломленной цивилизации, — пишет Тойнби, — можно вспомнить слова Гераклита: “Война — мать всех вещей”... При этом война может также стимулировать развитие техники и углубление знаний о законах материального мира, то есть служить прогрессу. Зачастую в народном сознании это воспринимается как период взлета и процветания. Однако рано или поздно заблуждение проходит. Прозрение наступает, когда общество, неизлечимо больное, начинает войну против самого себя. Эта война поглощает ресурсы, истощает жизненные силы. Общество начинает пожирать самого себя. А может быть, это самоубийственное движение к саморазрушению всего лишь историческая иллюстрация истины: *Возмездие за грех — смерть* (Рим. 6, 23)»<sup>1</sup>.

Надвигающаяся катастрофа отчетливо ощущалась духовно чуткими современниками. Священномученик Иларион (Троицкий), профессор МДА, в 1914 году публикует статьи «Прогресс и война» и «Прогресс и преображение». «Переживаемые тяжелые дни ужасной войны, — пишет архимандрит Иларион, — задают всякому вдумчивому человеку целый ряд вопросов. Что же это такое совершается пред нашими глазами? Европа, цивилизованная, культурная Европа, XX век, широкий поток просвещения, наука, искусство, высокие идеи, гуманность, свобода, равенство, братство даже — и вдруг война, убийство, жестокость, бесчеловечность, кровь, зверство. Как примирить эти два ряда явлений?»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2001. С. 346–347.

<sup>2</sup> Иларион (Троицкий), свщмч. Прогресс и война // Творения: В 3 т. Т. 3. М., 2004. С. 336.

«Не трудно показать, — отвечает себе автор, — что прогресс и идейно, и практически неразрывно связан с войной... Ведь идея прогресса есть приспособление к человеческой жизни общего принципа эволюции, а эволюционная теория есть узаконение борьбы за существование. В борьбе за существование погибают слабейшие и выживают наиболее к ней приспособленные. Перенесите борьбу за существование во взаимные отношения целых народов — вы получите войну и поймете смысл железного германского кулака. <...> Но последнее слово эволюции сказано Ницше. Он указал цель дальнейшему развитию. Эта цель — сверхчеловек. По трупам слабых восходит на свою высоту сверхчеловек. Он жесток и безжалостен. Христианство с его кротостью, смирением, прощением и милосердием для Ницше отвратительно. Сверхчеловек должен навсегда порвать с христианскими добродетелями; для него они — порок и гибель»<sup>3</sup>. «Война — это самопроклятие прогресса!»<sup>4</sup> — подводит итог своим печальным рассуждениям священномученик Иларион (Троицкий).

Где же выход? В чем смысл жизни и есть ли он вообще? «Где же и в чем этот идеал?.. — восклицает архимандрит Иларион. — Идеал Православия есть не прогресс, но преображение»<sup>5</sup>. По слову апостола Павла, *кто во Христе, тот новая тварь* (2 Кор. 5, 17). Этот идеал и являют миру святые иконы. Это отчетливо поняли, ощутили в Духе Святом выдающиеся современники описываемых событий.

«Вопрос о смысле жизни, быть может, никогда не ставился более резко, чем в настоящие дни обнажения мирового зла и бессмыслицы... — так начинает в 1915 году свою публичную лекцию по русской иконописи князь Евгений Николаевич Трубецкой и здесь же продолжает: — На на-

<sup>3</sup> Иларион (Троицкий), свщмч. Прогресс и преображение // Творения. Т. 3. С. 321.

<sup>4</sup> Там же. С. 322–323.

<sup>5</sup> Там же. С. 326.



ших глазах целые народы все свои помыслы сосредоточивают преимущественно на этой одной цели создания большой челюсти для сокрушения и пожирания других народов... Все должны заботиться о том, чтобы иметь челюсть не меньшую, чем у противника. В большей или меньшей степени все должны усвоить себе образ звериный. Именно в этом падении человека заключается тот главный и основной ужас войны, перед которым бледнеют все остальные. Даже потоки крови, наводняющие вселенную, представляют собою зло меньшее по сравнению с этим искажением человеческого облика!»<sup>6</sup>

«В исторических судьбах русской иконы есть что-то граничащее с чудесным, — пишет Е. Н. Трубецкой. — Можно ли считать случайностью, что она явилась именно в последние десять-пятнадцать лет? Конечно нет! <...> Она явилась как раз накануне тех исторических переживаний, которые нас к ней приблизили и заставили нас ее почувствовать. <...> Опять, как и в дни святого Сергия, ребром ставится вопрос, быть или не быть России. Нужно ли удивляться, что теперь, на расстоянии веков, нам вновь стала слышна эта молитва святых предстателей за Россию и нам стали понятны вздохи и слезы Андрея Рублева и его продолжателей. Казалось бы, что может быть общего между исторической обстановкой тогдашней и современной. “Пустыня”, где жил св. Сергий, густо заселена; и не видно в ней ни зверей, ни бесов. Но присмотритесь внимательнее к окружающему, прислушайтесь к доносящимся до вас голосам: разве вы не слышите со всех сторон звериного, волчьего воя и разве вы не наблюдаете ежечасно страж бесовских? В наши дни человек человеку стал волком. Опять, как и встарь, стадами бродят по земле хищные звери, заходят и в мирские селения, и в святые обители, обнюхивая их и ища себе вкусную пищу. Хуже или

---

<sup>6</sup> Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Смысл жизни. М., 1994. С. 223–224.

лучше нам от того, что это — волки двуногие? Опять всюду стоны жертв грабителей и душегубцев. И разве мы теперь не видим страж бесовских? Те бесы, которые являлись св. Сергию, чрезвычайно напоминали людей; но разве мало в наши дни людей, которые до ужаса напоминают бесов? <...> Вот почему нам стала понятна духовная жизнь поколений, которые пятью с половиной веками раньше выстрадали икону. Икона — явление той самой благодатной силы, которая некогда спасла Россию»<sup>7</sup>.

Процесс духовного преображения человека в том и состоит, чтобы раскрыть в себе образ Божий, очистить, восстановить его. Это напоминает реставрацию древней иконы, когда почерневшую, закопченную доску размывают, расчищают, снимая слой за слоем старую олифу и позднейшие записи, пока, в конце концов, не проступит Лик, не проявится Образ Божий. «Лицо стало ликом, — пишет священник Павел Флоренский в трактате «Иконостас». — Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Когда пред нами — подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий — значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его. Лик, сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельство этому Первообразу; и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом»<sup>8</sup>. Итак, цель иконы — направить наше внимание к Первообразу. И этот путь лежит через выявление Образа Божия в человеке, в нас самих.

Первые наброски «Иконостаса» относятся еще к 1912 году, а окончательная редакция к 1922 году. Можно предположить, что если, начиная свой трактат, отец Павел Флоренский исходил из пронзительного ощущения надлома христианской цивилизации, ощущения мира, стремительно

<sup>7</sup> Трубецкой Е.Н. Россия в ее иконе // Смысл жизни. М., 1994. С. 288–290.

<sup>8</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Иконостас // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 434.

теряющего свой образ, свою икону, а вместе с тем и свой смысл, то в 1922 году «Иконостас» уже защищал икону от нового иконоборчества. Отправляя драгоценные ризы на переплавку, члены комиссий по изъятию церковных ценностей безжалостно выбрасывали самое ценное — сами иконы. Привлеченные к работе искусствоведы (сам о. Павел входил в Комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры) стремились хотя бы завысить возраст и тем самым историческую и коммерческую ценность обреченных на уничтожение предметов. Но это помогало мало. Иконы горели, беспощадно разламывались, использовались в качестве материала для плотницких работ. Мало того, новое иконоборчество стало одним из лозунгов антицерковного по сути, обновленческого раскола. К примеру, номинальный председатель обновленческого ВЦУ епископ Антонин (Грановский), академически образованный человек, выдающийся библиист, совершенно серьезно утверждал, что иконостасом духовенство пользуется только чтобы спрятаться от народа<sup>9</sup>. Удивительно, но факт — епископ не понимал мистического значения иконостаса, не отдаляющего мирянина от алтаря, а, наоборот, сближающего его с ним посредством святых, изображенных на его иконах.

«Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, — пишет отец Павел, — и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. <...> Иконостас есть сами святые. <...> Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеной; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда через их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее за ними — живых свидетелей Божиих.

---

<sup>9</sup> *Левитин-Краснов А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 576.

Уничтожить иконы — это значит замуравить окна»<sup>10</sup>. То есть богословский смысл иконостаса заключается не в том, чтобы отделить верующих от алтаря, а, наоборот, в том, чтобы открыть им ту духовную реальность, окном в которую является каждая икона.

Но как могло произойти, что икону в России забыли? Как допустили, что она превратилась в «черные доски», либо закованные в золотые ризы, либо выброшенные за ненадобностью на колокольни? Как получилось, что образцовым храмом в XIX веке становится храм, украшенный академической живописью на религиозные темы? Дело в том, что икона не только образ Бога, но также и образ нашей веры. И если когда-то икона, ее ясные лики и символическое богословие свидетельствовали о торжестве Православия, то со временем икона превратилась в религиозную живопись, стала свидетельством упадка веры — апостасии. И это — «не простое непонимание искусства; в этом забвении великих откровений прошлого сказалось глубокое духовное падение»<sup>11</sup>, — пишет Е. Н. Трубецкой.

И если в XVI веке черты обмирщения иконы только начинают проступать, то век спустя происходит полная девальвация ее символического содержания. Отчего это происходит? Священник Павел Флоренский, рассуждая о «революции» в живописи, осуществленной Джотто, пишет: «Когда безусловность теоцентризма заподозривается и наряду с музыкой сфер звучит музыка земли (разумею “землю” в смысле самоутверждения человеческого “я”), тогда начинается попытка подставить на место помутневших и затуманившихся реальностей — подобия и призраки, на место теургии — иллюзионистическое искусство, на место божественного действия — театр»<sup>12</sup>. Так появляется пря-

<sup>10</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Иконостас... Т. 2. С. 441–442.

<sup>11</sup> Трубецкой Е.Н. Россия в ее иконе... С. 287.

<sup>12</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Обратная перспектива // У водоразделов мысли. Приложение к журналу «Вопросы философии». Т. 2. М., 1990. С. 64.

мая перспектива, светотеневая моделировка лика, элементы натурализма в иконе и т. д. В традиционное иконописное письмо вводятся новые приемы реалистической живописи, получившей название «живоподобие», от слов писать «яко живо». По меткому выражению современного исследователя иконы Ирины Языковой, «эпоха не вглядывается в лицо Бога, а потому теряет лицо человека»<sup>13</sup>.

Сравнивая древнерусские иконы с полотнами Рубенса, на которых изображена тучная человеческая плоть во всем ее обнаженном безобразии, Е. Трубецкой говорит об ощущении острой тошноты: «...вакханалия и есть крайнее олицетворение той жизни, которая отталкивается иконой. Разжиревшая трясущаяся плоть, которая услаждается собою, жрет и непременно убивает, чтобы пожирать, — это то самое, чему прежде всего преграждают путь благословляющие персты»<sup>14</sup>. Главное в иконе, считает Трубецкой, «радость окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком, введение во храм всего человечества и всей твари; но к этой радости человек должен быть подготовлен подвигом: он не может войти в состав Божьего храма таким, каков он есть, потому что для необрезанного сердца и для разжиревшей, самодовлеющей плоти в этом храме нет места: и вот почему иконы нельзя писать с живых людей»<sup>15</sup>.

Икона является энтелехией духовного преображения человека. В иконном лике запечатлен подвиг святости, завершенный путь по лестнице спасения. Поэтому, как справедливо отмечает Высокопреосвященнейший митрополит Иларион (Алфеев), «икона святого показывает не столько процесс, сколько результат, не столько путь, сколько

---

<sup>13</sup> Языкова И.К. Богословие иконы. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/yazyk/yazyk10.h>

<sup>14</sup> Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках... С. 235.

<sup>15</sup> Там же. С. 229–230.

пункт назначения, не столько движение к цели, сколько саму цель»<sup>16</sup>.

На смену барокко в Россию приходит классицизм. И вновь мы видим, что икона (точнее, церковная живопись, по привычке называемая иконописью) оказывается зеркалом, отражающим духовное состояние синодальной эпохи. В XIX веке окончательно завершается начавшийся в XVII столетии процесс перерождения иконы в «картину на религиозную тему». Что же до попыток выдающихся русских художников начала XX века создать новый стиль иконописания, то, по мнению отца Павла Флоренского, попытки эти принципиально не отличаются от предшествующей им религиозной живописи. В том же «Иконостасе» он пишет: «Соборный разум Церкви не может не спросить Врубеля, Васнецова, Нестерова и других новых иконописцев, сознают ли они, что изображают не что-то вообразившееся и сочиненное ими, а некоторую в самом деле существующую реальность и что об этой реальности они сказали или правду, и тогда дали ряд первоявленных икон, — кстати сказать, численно превосходящих все, что узрели святые иконописцы на всем протяжении Церковной истории, — или неправду. Тут речь идет не о том, плохо или хорошо изображена некоторая женщина, тем более что это “плохо” и “хорошо” в значительной мере определяется намерением художника, а о том, в самом ли деле это Богоматерь. Если же эти художники, хотя бы внутренне, для себя, не могут удостоверить самотождество изображаемого лица, если это кто-то другой, то не происходит ли здесь величайшего духовного смятения и смущения и не сказал ли художник кистью неправды о Богоматери?»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Иларион (Алфеев), архиеп.* «По образу и подобию». Богословие иконы в Православной Церкви. URL: [http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/1\\_3\\_7\\_23\\_3](http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_7_23_3)

<sup>17</sup> *Флоренский П.А., свящ.* Иконостас // Сочинения. Т. 2. С. 457.

Итак, одно из величайших открытий начала XX века, и в плане художественном, и, прежде всего, в плане духовном, — православная икона. Напомним, что «открытие» это произошло в канун исторических потрясений: Первой мировой войны и последовавших революций, в преддверии «целого грозового периода всемирной истории, который явит миру ужасы, доселе невиданные и неслыханные», как писал об этом в 1916 году Е. Трубецкой. И можно вполне согласиться с мнением выдающегося исследователя иконы Леонида Успенского о том, что долгий процесс ее постепенного «открытия» провиденциально стягивается к этому времени<sup>18</sup>. Догматы вечны и неисчерпаемы. Вся полнота богословия содержится в Церкви со дня Пятидесятницы, но раскрывается во времени и в истории, *Царство Небесное подобно закваске* (Мф. 13, 33), — говорит Господь.

Сознание христианина принципиально исторично. История для него — откровение Промысла Божия в судьбах земного человечества, точнее, отдельных его частей — народов или цивилизаций. В XX веке, веке научно-технического прогресса, направленного на благо человечества, парадоксальным образом наблюдается непреодолимая тяга к внешнему и внутреннему одичанию — к озверению духа. Иван Александрович Ильин, рассуждая о кризисе культуры, пишет, что, отделившись от христианства, она ушла в никуда, в «безрелигиозную, безбожную пустоту»<sup>19</sup>. «Люди постепенно переложили цель и смысл своей жизни из внутреннего мира во внешний: материя стала первенствовать, духовность перестала цениться; все стало сводиться к земному на земле <...> “Современный” человек есть трезвый, плоский и самодовольный утилитарист, служитель пользы, идеолог

<sup>18</sup> См.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Изд-во Западно-Европейского Экзархата Московского Патриархата. Б. г. С. 401.

<sup>19</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры. СПб., 2004. С. 12.

полезности, лишенный органа для всего высшего и духовного, не постигающий никакого “третьего” измерения, он пошел в высшем, религиозном смысле этого слова и нравится себе в таком состоянии»<sup>20</sup>.

Разложение культуры, прогресс без преобразования, мировые войны и революции привели мир к тому, что вопрос ставится уже о сохранении в человеке его человечности, а говоря богословским языком — о сохранении ощущения образа Божьего в человеке, принципиально отличающего его от зверя. Икона как раз и говорит человеку о той глубине, которую человек не может до конца уничтожить в себе. В момент необратимого крушения христианской цивилизации старой Европы икона входит в мира распада и разложения как образ веры, как обращение к свободной воле человека, сотворенного по образу Божию. Она показывает то, к чему призван человек, чем он должен быть, ставит его в иную, «обратную» перспективу, в которой зрение замыкается не на твари, а на Творце. Икона обличает безбожные пути человека и мира, но вместе с тем показывает ему иные, небесные пути. «Перспективе видимого мира в ней противопоставляется перспектива евангельская, миру, во грехе лежащему, — мир преображенный. И весь строй иконы направлен на то, чтобы приобщить человека к тому Откровению, которое явлено миру в христианстве, раскрыть в видимых формах сущность внесенного им переворота»<sup>21</sup>. Иными словами, икона — это замысел Бога о человеке.

В своем докладе «Богословие иконы в Православной Церкви» Высокопреосвященнейший Иларион (Алфеев) говорит о том, что «репродукции с византийских и русских икон можно увидеть как в православной, так и в католической, протестантской и даже нехристианской среде. Икона является безмолвным и красноречивым проповедником

<sup>20</sup> Ильин И.А. Указ. соч. С. 62-63.

<sup>21</sup> Успенский Л.А. Указ. соч. С. 421.



Православия не только внутри Церкви, но и в чуждом для нее, а то и враждебном по отношению к ней мире». Хочется верить, что увлечение православной иконой в инославном мире вызвано не просто модой или эстетическими предпочтениями. Мир по-прежнему *лежит во зле* (1 Ин. 5, 19). Падший человек похож на потемневшую от времени и копоти икону, которую необходимо расчистить для того, чтобы она засияла в своей первоизданной красоте. Это отчетливо поняли духовно одаренные люди, раскрывшие богословие иконы на рубеже цивилизаций. Бог даст, и в XXI веке, веке новых кризисов и рисков, богословие образа откроет глаза хотя бы некоторым.

Священник Александр СИРИН,  
кандидат богословия, преподаватель СПДС,  
БЕЛЯКОВ А.,  
студент V курса СЗО СПДС

## «РУССКОЕ БАРОККО» В ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЕ ГОРОДА САРАТОВА

*Архитектура — тоже летопись мира:  
она говорит тогда, когда уже молчат  
и песни, и предания.*

Н. В. Гоголь

В последние десятилетия отмечается несомненный рост общественного интереса к изучению наследия местного зодчества, и прежде всего к церковной архитектуре. Результаты таких исследований невозможно переоценить, поскольку они служат материалом для архитектурной мысли при развернувшемся в России крупномасштабном восстановлении и новом строительстве памятников церковной архитектуры. Недостаточная эмоциональность и, нередко, отсутствие образной насыщенности, отмечающиеся в городской среде центральных районов России, вызывают потребность в реконструкции с учетом особенностей исторического контекста.

История города Саратова и его развитие неразрывно связаны с церковными объектами, которые появлялись в разное время и органично вошли в архитектурно-планировочную структуру города. В течение длительного времени происходил активный процесс разрушения этих памятников, многие из которых совершенно не были изучены и почти не зафиксированы в историческом материале. В этих условиях при наблюдающемся сегодня возрождении российских святынь исследование архитектуры утраченных и восстановленных

церквей города Саратова становится весьма актуальным как в историческом, так и в практическом реставрационном отношении.

Саратовская земля вместила едва ли не самую значительную часть российского храмостроительного наследия различных архитектурных стилей — барокко, классицизм, русско-византийский, модерн. Однако началом отсчета храмового зодчества может считаться лишь конец XVII века, поскольку частые пожары не раз уничтожали город практически дотла. Так, во время опустошительного пожара 20 июня 1811 года сгорело 1360 домов и 360 лавок, амбаров и лабазов. Уцелело всего 129 каменных построек.

Настоящая статья посвящена описанию церковных строений города Саратова, выполненных в стиле «русское барокко».

### **История возникновения и эволюция стиля «русское барокко»**

Архитектурный стиль барокко является продолжением, пожалуй, одних из самых интересных и значимых идей итальянского Ренессанса. Родоначальником этого стиля по праву считается величайший мастер архитектуры Микеланджело Буонаротти. Само название стиля — «барокко» — переводится как «причудливый, вычурный, кокетливый, жемчужина неправильной формы». Стилистика барокко сложилась на базе греко-римских античных традиций благодаря использованию как их художественного языка декора, так и планировочных построений и инженерно-технических приемов подведения зданий: расположенные одно над другим окна разрывали или изгибали антаблемент, многочисленные раскреповки смещали плоскости стен, волюты и завитки картушей придавали вращательные движения элементам декора. И эта динамичность, подвижность форм была присуща в равной мере церковным и светским постройкам; при этом и там, и там

богатый барочный декор не нарушал ясности и достаточной строгости основных архитектурных членений.

Зародившись в Западной Европе, этот «стиль постепенно проникал через восточные европейские страны, прежде всего в такие славянские страны, как Украина, Белоруссия»<sup>1</sup>. На протяжении столетий христианские храмы во всем своем разнообразии составляли четко очерченную типологическую группу, выделяясь среди прочих общественных и жилых зданий не только доминирующими размерами, но и присущими им устойчивыми во времени композиционными решениями, совокупностью объемно-пространственных элементов. Однако с течением времени происходило постепенное размывание границ между образными решениями храмов и общественных зданий, в основном в западноевропейской традиции.

В России «распространение барокко проходило на фоне роста и укрепления дворянской абсолютной монархии в первой половине XVII века»<sup>2</sup>. Для обозначения этого нового явления в архитектуре допетровской Руси исследователь древнерусского зодчества Николай Султанов даже ввел специальный термин — «русское барокко». Особенностью данного стиля является объединение уже существовавших в то время русских традиций и «украинского барокко» в купе с прогрессивными технологиями, пришедшими с Запада. Вот характерные черты «русского барокко»:

- сложные объемно-планировочные композиции построек светского и храмового назначения;
- активное применение в качестве архитектурного декора скульптурной пластики, символизирующей связь с античным архитектурным наследием;

<sup>1</sup> Русское искусство эпохи барокко: Каталог выставки / Гос. Эрмитаж. Вступ. статья А.Г. Побединской. Л.: Искусство, 1984. С. 3

<sup>2</sup> *Меерович М.Г.* Шесть стилей деревянного искусства // Архитектон: известия вузов. 2013. № 42. С. 78.

- применение активной полихромии в объемно-пластическом решении фасадов.

Поскольку новые веяния первоначально воспринимаются, как правило, более просвещенным столичным населением, то неудивительно, что развитие данного стиля в русской архитектуре открывается периодом «московского барокко», длившимся с начала 1680-х до первых лет 1700-х годов. Фактически под этим термином понималось «московское узорочье», сложившееся в 1640-х годах. Некоторые современные искусствоведы видят в узорочье скорее аналог маньеризма, а отсчет истории «русского барокко» ведут с распространения в московской строительной практике восьмериков на четверике.

«Московское барокко» в своем классическом варианте представляет собой стилистически довольно однородное явление. Вне зависимости от географического расположения художественные элементы оформления — ордер, обрамления оконных и дверных проемов — следуют стандартной модели и потому легко узнаваемы.

Однако существует несколько групп зданий, имеющих существенные отличия от основного направления, но не выходящих за пределы стиля. Появление таких неожиданных форм обусловлено главным образом вкусами конкретных заказчиков. В связи с этим в эволюции «русского барокко» конца XVII века различают нарышкинский, строгановский и голицынский стили.

В нарышкинскую группу входит группа церквей конца 1680-х — начала 1690-х годов, появление которых с большой степенью вероятности можно связать с воцарением Петра I. Церкви этой группы были выстроены по заказу одного из ближайших родственников Петра I по материнской линии, боярина Льва Кирилловича Нарышкина. Эта группа стилистически разнородна. В частности, нарышкинские церкви типа «восьмерик на четверике» созданы первоклассными

мастерами, соорудившими ранее по заказу царевны Софьи колокольню Новодевичьего монастыря (1690); безусловно выполненные аттики и гребни восходят к оформлению церкви Воскресения в Кадашах (1687). В то же время палаты Нарышкиных в Высокопетровском монастыре имеют гораздо более грубое оформление, архитектором используются совсем иные художественные приемы.

Ни в более ранней древнерусской, ни в западноевропейской архитектуре близких параллелей этому стилю нет. В нем органично слились особенности московского зодчества, которому была чужда перегруженность пышной объемной лепниной и скульптурой западного барокко, и, напротив, проявилось стремление к ажурной легкости зданий. При этом никак не умалялась увлеченность в архитектуре устремленными кверху массами, красноречием силуэта.

Голицынский стиль в рамках «русского барокко» связан с именем князя Бориса Алексеевича Голицына, близкого соратника Петра I и последовательного сторонника европеизации русской культуры. Для храмовых построек его подмосковных имений характерен сложный лепной декор и категоричный отказ от сохранения традиционного силуэта русского храма — здания строились не крестово-купольные, а эллиптические и более напоминали ротонды.

Для построек, возводимых по заказу крупного промышленника Строганова, сравнительно с московскими памятниками, характерна относительная локальность, а в художественном плане — архитектура более насыщена декоративным оформлением, элементы ордера имеют иногда даже более классический облик.

Итак, для церковной архитектуры, выполненной в стиле «русского барокко», характерно особое изящество строений с безукоризненными пропорциями, «с применением во внешней отделке таких декоративных украшений, как колонны, капители, а также “двуцветие” — использование только

красного и белого цветов»<sup>3</sup>. Символической деталью также являются широкие окна, расположенные на всех ярусах зданий, начиная с нижних этажей, которые приходят на смену узким и редким окнам средневековья. XVII век взглянул на мир глазами широко распахнутых окон. Человек перестал ощущать страх перед непонятным миром, перестал окружать себя крепостной стеной, перестал превращать в крепость каждый дом, каждый храм<sup>4</sup>.

### Памятники «русского барокко» на Саратовской земле

Как и во многих других отдаленных от столицы регионах России, зодчие Саратовской губернии также стремились идти в ногу со временем. Они восприняли новый стиль, усвоили его принципы, но при этом адаптировали его к местным традициям и менталитету. Вот самые яркие архитектурные ансамбли, выполненные в данном стиле.

**Церковь Рождества Пресвятой Богородицы (Никольская)** располагалась на пересечении улиц Московская и Большая Сергиевская (ныне ул. Чернышевского).

Об основании и строительстве Никольской (Рождества Богородицы) церкви в городе Саратове упоминается в пространном документе неизвестного автора, который указывает, что изложенные им факты взяты из «Записок» Духовной консистории, а потому данное описание вполне заслуживает внимания и доверия: «Сей Святый храм Рождества Божией Матери во владычествование Благочестивейшего великого Государя Императора Петра Алексеевича при Святейшем Кир Адриане всероссийском патриархе, восприял свое начало, через Саратовского дворянина Афанасия Федоровича Фофанова, которой как из... Духовной Консистории записок

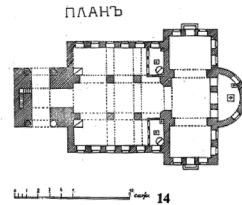
<sup>3</sup> *Сирин А., свящ.* Храмы Саратовской епархии. История стиля // Труды СПДС. Вып. 3. Саратов, 2009. С. 8.

<sup>4</sup> См.: Там же.



*Церковь Рождества Пресвятой Богородицы (Никольская)*

3 РОЖДЕСТВА БОГОРОДИЦЫ



*Проект церкви Рождества Пресвятой Богородицы (Никольской)*

явствует от сотворения мира 7205, а от Рождества Христова в 1697 году основан и заложен, и взведен по окошки, но далее работы долго не происходило, а каких ради причин также и переименование храма последовало неизвестно; после же сего возбужденной подобною к Богоугодному делу ревности саратовской купец Василий Лаврентьев Портнов начал собственным же иждивением сию Святую церковь достраивать, которую с помощью Божиею совершил, но только без колокольни, а иконостас со святым иконным греческим писанием и какое на первой случай церковной утвари и ризницы потребно было оное благолепное украшение произошло от саратовского ж купца Ивана Афанасьевича Лежнева; после же сего несколько времени сооруженного Святого храма, приступил и воздвигнул, своим капиталом существующую колокольню саратовской купец Максим Космич Нечаев;



в котором же точно году, всей церкви и колокольни усовершенствование было и при котором Архипастыре освящена, по случаю бывших в городе Саратове разных пожаров сведения не найдено»<sup>5</sup>.

Итак, после того, как в 1695 году Смоленская церковь города Саратова сгорела, ее начали восстанавливать в 1697 году, но уже «в камне» и с переменной наименования. Можно заметить, что Никольскую церковь начали строить «в камне» в том же году, что и Троицкий собор, который ныне расположен на Музейной площади в Волжском районе города. Отметим также, что строительство прервалось на некоторое время по неизвестным причинам, но все-таки церковь была достроена и освящена, а несколько позже к ней была пристроена колокольня. Вероятнее всего, Никольская церковь была освящена к 1710 году<sup>6</sup>.

Храмы подобного типа были широко распространены в России именно на рубеже XVII–XVIII веков, особенно в провинции. Стиль подобных храмов — «московское барокко», но только в провинциальном варианте. Сохранялась одна из основных особенностей стиля — «восьмерик на четверике» с трапезной частью, к которой по бокам пристраивались один или два придела. Восьмерик венчался небольшой главой, а с западной стороны трапезной пристраивалась небольшая шатровая колокольня такого же типа — «восьмерик на четверике». Однако в отличие от пышных, роскошно орнаментированных крупных церквей стиля «московского» или «нарышкинского барокко», провинциальные приходские храмы были по внешней отделке гораздо проще и безыскуснее: декор карнизов, граней, оконных и дверных проемов примитивен, сведен

---

<sup>5</sup> Цит. по: *Леопольдов А.Ф.* Летопись Саратовской губернии, со времени присоединения сего края к России до 1821 года. [Б. м., б. г.]. С. 52–53.

<sup>6</sup> См.: *Вронский О.Г.* Крестьянская община на рубеже XIX–XX вв.: структура управления, поземельные отношения, правопорядок. М.; Тула, 1999. 153 с.

к минимуму или почти совсем отсутствует. Объясняется это тем, что небогатые приходы, особенно во время петровских реформ, не имели достаточных средств на всякого рода архитектурные новшества.

Никольская церковь явилась прототипом каменных Спасо-Преображенской (Четырехсвятской), Казанской и Крестовоздвиженской церквей города Саратова. Все они были построены в первой половине XVIII века и имели схожие конструктивные особенности.

**Церковь Казанской иконы Божией Матери (Старо-Казанская)** занимала квартал нынешней улицы Лермонтова между Троицким взвозом и улицей Валовой.

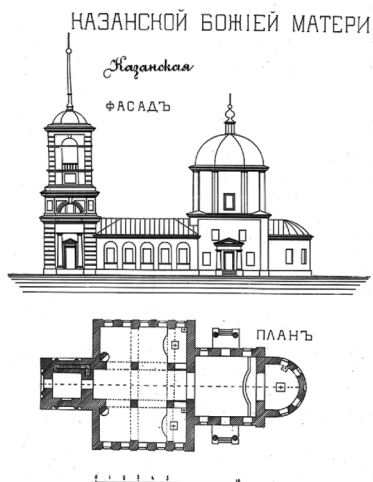
По преданию, деревянная Казанская церковь была отстроена на левом берегу Волги, но в первой половине XVII века была разобрана и одной из первых перенесена в новый правобережный Саратов. За свою долгую историю она многократно уничтожалась пожаром, но всегда отстраивалась заново. Так, после пожара 1712 года церковь выгорела дотла, как и большая часть Саратова, но вскоре была возведена на том же месте, только уже из камня, и обращена в приходскую.

До 1704 года Казанская церковь была монастырской и имела свое подворье. Спустя столетие после очередного



*Церковь Казанской иконы  
Божией Матери  
(Старо-Казанская)*

пожара здание церкви сильно пострадало, и за восстановление храма взялся купец А. Рыбакин. Он получил разрешение построить на углу подворья часовню и торговые лавки. Проект храма при утверждении в Санкт-Петербурге был признан неудовлетворительным «по неблагоприятности фасада» и выполнен заново, но уже в столице, архитектором Д. Е. Ефимовым.



*Проект церкви Казанской  
иконы Божией Матери  
(Старо-Казанской)  
архитектора Д. Е. Ефимова*

Казанская церковь была полностью благоустроена, но уже в 30-х годах прошлого столетия она была снесена в рамках кампании по массовому уничтожению объектов религиозного культа. В настоящее время на месте церкви находится жилой дом, однако сохранилось одно здание церковного ансамбля — дом причта Казанской церкви.

Церковь была выполнена в виде четырехугольника с возвышающимся над ним барабаном с куполом. Стены барабана были гладкие, без всяких излишеств, а архитектурной изюминкой являлся сам купол — так называемая луковичная глава<sup>8</sup>, показывающая, насколько стойкими в провинции оказались традиции «узорочья». Основой фасада колокольни,

Проект «каменной часовни с лавками при церкви во имя Казанской Божьей Матери» был утвержден 13 мая 1848 года<sup>7</sup>.

В 1866 году через Глебучев овраг началось возведение дамбы, и для ее устройства использовалась земля с ближайших улиц и дворовых мест. Земля, вероятно, была насыпной, оставшейся от бывшего крепостного вала. После выполнения земляных работ около часовни с лавками под здание церкви подвели новый фундамент, построили второй этаж и устроили в нем жилые комнаты для причта Казанской церкви. К 1914 году

<sup>7</sup> Максимов Е.К., Сафронов Ю.А. Старый Саратов на фотографиях и открытках. Саратов, 2004. С. 102.

<sup>8</sup> См.: Максимов Е.К. Саратов, которого нет. Путеводитель. Вып. 1. Саратов, 2011. С. 45.

выполненной в классическом стиле, являлись две колонны с дорическим ордером, расположенные у портала. Ансамбль церкви дополнял дом причта.

Казанская церковь — яркий пример того, что условно может быть названо «семнадцатым веком в восемнадцатом»<sup>9</sup>. Подобные храмы с луковичным пятиглавием поверх четырехскатной крыши четверика, нередко сохраняющего кокошники, и дополняемые столь же архаичной шатровой колокольней, были весьма распространены на Руси.

**Церковь Введения Пресвятой Богородицы (Старо-Покровская)** находилась на пересечении Покровской и Введенской улиц (ныне ул. Лермонтова и Григорьева). В народе она также называлась «Покров Божия Матери» или «Старо-Покровская».

Дата построения церкви доподлинно неизвестна, но предание гласит, что она существует с 1747 года. Главный престол — в честь праздника «Введения Пресвятыя Богородицы». Пять приделов были устроены в честь праздника «Покрова Пресвятыя Богородицы» и во имя святых: Иоанна Богослова, равноапостольных Константина и Елены и священномученика Харалампия<sup>10</sup>.

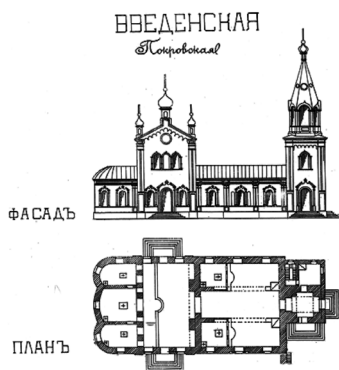
В книге «История Саратовского края» о постройке Введенской и близлежащих церквей говорится так: «Эти церкви (Введенская, Воздвиженская, Михаило-Архангельская, Рождества Богородицы, Никольская, Казанская) расположены почти все рядом и стоят одна от другой не далее как 50–200 сажень. Рассказывают старожилы, что в те времена богатые купцы, соперничая один перед другим, старались соорудить на собственное свое иждивение храмы Божии или возле своих домов

<sup>9</sup> Каптиков А.Ю. Барокко в архитектуре Поволжья и Урала: опыт сопоставления // УралНИИпроект РААСН. 2011. № 4. URL: [http://cyberleninka.ru/article/n/barokko\\_v\\_arhitekture\\_povolzhya\\_i\\_urala\\_opyt\\_sopostavleniya](http://cyberleninka.ru/article/n/barokko_v_arhitekture_povolzhya_i_urala_opyt_sopostavleniya) (дата обращения: 23.05.2016).

<sup>10</sup> См.: Валева В.Х. Из истории саратовских церквей. Саратов, 1990. С. 21.



*Церковь Введения Пресвятой Богородицы (Старо-Покровская)*



*Проект церкви Введения Пресвятой Богородицы (Старо-Покровской)*

или неподалеку от них, где было удобно, чтобы со своей семьей, и со всеми служащими быть при Божественной литургии в своей церкви, а не другим кем сооруженной. Этот отголосок старожиллов заслуживает вероятия, потому что в этих местах не было и теперь нет ни одного дома, который бы принадлежал помещику или чиновнику, а все купеческие, большого размера, каменные, двух-трехэтажные, вблизи почти каждого большого дома и расположена церковь. Только одна Нерукотворенного образа Господа Иисуса Христа стоит в отдаленности сих церквей»<sup>11</sup>.

По внешнему виду кирпичная Введенская церковь, выстроенная в середине XVIII века, сильно отличалась от других саратовских храмов. Она выглядела как бесстолпный четверик, вытянутый вдоль поперечной оси. Стрельчатые формы угловых башенок (вместо традиционных главок), обрамление окон, общее решение основного объема — все это создавало иноземный, западный характер ее образа. Обращала на себя внимание и резкая разница масштабности решения силуэтов самой церкви и ее колокольни.

<sup>11</sup> Булычев М.В., Воронежцев А.В., Максимов Е.К., Тотфалушин В.П. История Саратовского края. Саратов: Регион. Приволж. изд-во «Детская книга», 1996. С. 123.

В середине XIX века церковь была капитально перестроена в русско-византийском стиле, был изменен декор, сооружено завершение в виде декоративного пятиглавия, пристроены трапезная и шатровая колокольня. В начале 30-х годов XX века церковь была снесена. Сохранился церковный дом, в котором в 1939–1942 годах помещался штаб 53-й Саратовской стрелковой дивизии, в 1942–1946 годах — штаб 3-й Краснознаменной запасной истребительной революционной бригады. В настоящее время в здании расположено гарнизонное военное ателье.

**Церковь в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня** располагалась на Большой Сергиевской улице (ныне ул. Чернышевского, 148) и входила в архитектурный комплекс женского Крестовоздвиженского монастыря города Саратова.

Первое деревянное здание монастырского храма имело три придела: главный — в честь Честного и Животворящего Креста Господня, второй — во имя святого пророка Илии

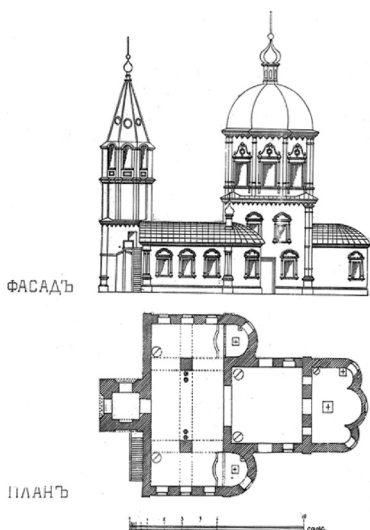


и третий — во имя мученицы Параскевы. Однако городские пожары несколько раз превращали монастырь в пепел, и каждый раз все приходилось отстраивать заново, надеясь на помощь Бога и добрых людей. Лишь в 1740 году на средства майора Василия Суровцева было построено каменное здание Крестовоздвиженской церкви с приделом во имя пророка Илии. По всей видимости, эта церковь стала вторым по счету каменным храмом, построенным в правобережном

*Крестовоздвиженская церковь* Саратове.



*Вид на Покровскую улицу  
и Крестовоздвиженский  
женский монастырь*



*Проект Крестовоздвиженской  
церкви*

В 1836 году игумения Анастасия устроила второй придел к главной монастырской церкви — в честь Смоленской иконы Божией Матери, который был освящен преосвященным Иаковом (Вечерковым). В период с 1854 по 1856 год на средства саратовского купца Полеводина главная церковь была вновь перестроена и освящена.

В 1903 году на средства вдовы саратовского купца А. И. Семидетновой по проекту гражданского инженера Ю. Н. Терликова был построен новый храм — во имя святителя Николая Чудотворца с двумя приделами: во имя святых и праведных Симеона, пророчицы Анны и мученицы Параскевы и во имя святого благоверного князя Александра Невского и блаженного Иоанна, Устюжского чудотворца.

После революции в 1919 году монастырь был ликвидирован, все постройки были переданы горфонду. В 1934–1939 годах были разрушены обе церкви монастыря; а хозяйственные и жилые здания были снесены в 1980-е годы при строительстве гостиницы «Словакия».

В настоящее время сохранились лишь святые ворота ограды бывшего монастыря. В июле 2008 года Епископ



*Храм Николая Чудотворца  
Крестовоздвиженского  
женского монастыря*

Саратовский и Вольский Лонгин освятил икону святителя Николая Чудотворца в обновленной после ремонта арке. Летом 2006 года в частично сохранившемся монастырском помещении была устроена и освящена церковь с престолом в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня.

\*\*\*

Таким образом, проведенное авторами исследование позволяет заключить, что в храмовой архитектуре города Саратова и Саратовской области стиль «русское барокко» не получил значительного распространения и не является типичным. Данный факт, несомненно, следует учитывать при воссоздании архитектурного лица города.

Материалы выполненного исследования могут быть использованы при реставрации храмов, построенных на территории Саратовской губернии в XVIII — первой половине XIX века, разработке проектов новых зданий.



**СЫСУЕВ И.,  
студент II курса СПДС**

## **Вклад России в греческое церковное искусство с XVII по начало XX века**

Одним из ярких примеров подлинной братской любви во Христе является пример отношений между русским и греческим народами. Доказательством сему служит благотворительность, духовная и материальная поддержка, оказанная Россией греческому народу в непростой для него духовной и политико-экономической ситуации. С завоевания Византии Османской империей в 1453 году для Греческой Церкви началась черная полоса, продолжившаяся до обретения независимости Грецией в XIX веке. Этот период был тяжелым для многочисленных православных греческих монастырей и приходов. Богатейшие традиции византийского искусства профанировались и окончательно прервались.

На этом историческом этапе Россией была оказана огромная помощь, не только в финансовой сфере, но и в восстановлении иконописных школ с их традициями. Следует также отметить, что начиная с XIX века в России печатались богослужебные книги для греческих храмов и монастырей, которые до этого времени пользовались книгами, напечатанными в Венеции. В 1851 году архиепископом Херсонским Иннокентием для греческих православных училищ и православных христиан было пожертвовано 800 экземпляров

Катехизиса. Также в период с 1863 по 1873 год были высланы: «Новый Завет на греческом языке, Библия на греческом языке в 4-ю долю [листа] без переплета, Новый Завет на новом греческом наречии в 8-ю долю в кожаном переплете»<sup>1</sup>, а также 150 комплектов богослужебных книг.

К сожалению, рассматриваемой теме не уделено достаточного внимания. Мало изучены масштабы распространения богослужебной утвари, пожертвованной из России, а также то, кем и когда были сделаны эти пожертвования. Большинство произведений русского церковного искусства, находящиеся в греческих православных приходах и монастырях до сего дня, не исследованы и не введены к научному рассмотрению. Все вышесказанное свидетельствует о новизне данной работы, что выражает ее актуальность в свете совместного укрепления духовных и политико-экономических связей между нашими странами, тенденция чего проявлялась всегда. Данный год в нашей стране объявлен «Годом Греции в России», а в Греции «Годом России в Греции», также нельзя оставить без внимания великую юбилейную дату тысячелетнего присутствия русских монахов на Афоне, что подчеркивает естественное следствие сделанного святым равноапостольным великим князем Владимиром выбора Православия. Цель данной статьи — показать на конкретном историческом примере искренность отношений между нашими странами, которые отражены в братской любви во Христе.

В X веке Русь восприняла богатое культурное церковное наследие Византии. Нужно упомянуть, что

---

<sup>1</sup> *Игошев В.В.* Произведения русского церковного искусства XVIII — начала XX в. на греческих островах [Электронный ресурс] : [сайт]. URL: <http://admin.rostmuseum.ru/Upload/a12ee11b-8bef-4da7-80f0-69def4b6725d.pdf> (дата обращения: 1.03.2016).

первое место среди ремесел на Руси занимали плотницкое, гончарное дело, а также выработка изделий из драгоценных камней, золота и серебра. Все это впоследствии способствовало образованию основания для собственного искусства, выходящего за рамки подражания и выражающего душу и волю русского народа. Так, например, в архитектуре византийские принципы гармонично перетекли в особый стиль, соответствующий своим климатическим условиям. Интересная мысль встречается у профессора Александра Авенариуса: он пишет, что «русское зодчество было способно, оставаясь приверженным своей традиции и зрелости, деятельно включиться в возведение монументальных сооружений по византийским образцам»<sup>2</sup>. Подтверждением вышеупомянутому является архитектурный стиль Софии Киевской, построенной в XI веке по образцу «Новой дворцовой Церкви» императора Василия I. В дальнейшем эта храмовая типология была присуща многим другим церквям на Руси.

В XVI веке настал черед и России делиться своим опытом в церковном искусстве, так как Греция была подвластна магометанам, которые больше всего ненавидели православные иконы, уничтожая и запрещая их. Следствием этого стала потеря иконописных традиций и опыта в производстве других элементов церковного искусства.

Передача русских художественных приемов происходила по трем направлениям. В первую очередь через русскую диаспору в Афинах. После получения Грецией независимости от Османской империи в 1831 году

---

<sup>2</sup> Цит. по: *Димитракопулос Г.* Греческое и русское искусство: взаимное влияние (Краткий обзор) [Электронный ресурс] : [сайт]. URL: [http://www.journ.msu.ru/downloads/2015/1\\_Dimitrakopoulos.pdf](http://www.journ.msu.ru/downloads/2015/1_Dimitrakopoulos.pdf) (дата обращения: 1.03.2016).

в Афинах появилась Русская Императорская миссия. По прошению русских поселенцев в 1847 году русскому посольству была определена полуразрушенная церковь Святой Троицы на улице Филэллинон, которая на себе перенесла все тяготы османской узурпации. Стоит заметить, что она и по сей день принадлежит русской диаспоре. Эта церковь трудами профессора Киевской Духовной Академии архимандрита Антонина (Капустина) была восстановлена на российские пожертвования. Императорская миссия сыграла огромную роль в восстановлении греческих храмов и монастырей, а также в строительстве новых, так как все финансовые и материальные пожертвования проходили через это ведомство и все прошения о выделении денежных средств и церковной утвари от храмов и монастырей, оправлявшихся от турецкой оккупации, приходили в Императорскую миссию, которая впоследствии направляла их в Святейший Синод. Также русские монахи, подвизавшиеся на Афоне, стекаясь тысячами, особенно с середины XIX до начала XX века, оказали огромное влияние, являясь вторым направлением. Третьим проводником русской церковной культуры в Греции была великая княгиня Ольга Романова. Ее вклад очень весом, так как она финансово поддерживала переводы русской богословской и художественной литературы, а также предоставляла стипендии грекам для обучения в России. Стоит отметить, что богатая коллекция русских книг, переведенных на греческий и изданных великой княгиней, хранится в Национальной библиотеке Афин.

Русский вклад имел место во многих направлениях церковного искусства: в церковной архитектуре, иконописи, в вышивке облачений, производстве евхаристических принадлежностей и церковной

утвари. Фундаментальным исследованием в этой области является экспедиция В. Игошева в Грецию в период с 2010 по 2012 год, в которой было открыто более 300 произведений русского церковного искусства XVII–XX веков в греческих православных монастырях, храмах и музеях. Особенно много предметов русского церковного искусства было найдено на греческих островах: Патмос, Аморгос, Наксос, Миконос, Тинос, Санторини, Андрос, присутствуют они и на материковой части Греции; наибольшее количество предметов русского искусства находится в Афинах. Также по этому вопросу были изучены архивы Москвы, Петербурга и Греции. Найденные документы дают представление о масштабах распространения русской церковной утвари в греческих храмах и монастырях<sup>3</sup>.

Исследование В. Игошева и систематизация письменных источников показывают, что существовали разные пути попадания произведений русского церковного искусства в Грецию, а также что предметы интерьера храма, иконы, облачения, утварь, колокола и деньги на их покупку, на ремонт и строительство новых монастырей и храмов жертвовались людьми разных социальных степеней: императорами, придворными фамилиями, промышленниками, купцами, духовенством и представителями других сословий.

С XVIII века Святейшим Синодом Русской Православной Церкви для поддержки бедных греческих монастырей и храмов выделялись большие денежные пособия, жертвовались иконы и церковная утварь. Примечательно, что по указу императрицы Анны Иоанновны за Святейшим Синодом закреплялись установленные суммы пожертвований, которые выдавались многим монастырям и храмам, например Успенскому

---

<sup>3</sup> См.: *Игошев В.В.* Указ. соч.

монастырю на Крите, Знаменскому монастырю на острове в Эгейском море, Богородицкому на острове Милос, приписывавшемуся к Патмосскому монастырю святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, и Успенскому монастырю, расположенному вблизи Стамбула на острове Халки. Согласно данному указу, Святейший Синод обязывался раз в пять лет выдавать определенное денежное пособие вышеперечисленным монастырям, и, действительно, данная помощь была существенной и регулярной<sup>4</sup>. В период с 1844 по 1868 год Святейшим Синодом отправлялись денежные средства для подворий Патмосского монастыря, находящихся на островах Крит, Милос и Наксос.

В греческом храмостроительстве в этот период появлялись русские элементы, выраженные в виде грушевидных позолоченных куполов, высоких пустотелых колоколен.

В иконописи преобладала русская манера написания икон. На Святой Горе распространялся иконографический круг Иоасафеев, который вышел за пределы Афона и распространился во многих церквях Греции. Иоасафеи брали литографические оттиски русских икон Назаретского направления из Святогорского русского Свято-Пантелеимонова монастыря, а также русских скитов Свято-Андреевского и Ильинского. Эти оттиски сохранились в Греции до сего дня и применяются в современной иконописи. Интересно отметить, что А. Авенариус использует термин «Назаретская школа», применяя его к русской иконописной школе, выделяя в ее особенностях влияние западных традиций, выраженных натуралистическим и реалистическим

---

<sup>4</sup> Кантперев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Дар, 2008. С. 142.

употреблением элементов и избавлением от страстных и эмоциональных излишней и внутренней сконцентрированности романтических художников. Надо упомянуть, что Назаретская школа — художественное движение на Западе начала XIX века. Свое имя она получила благодаря стремлению подражать Спасителю не только благочестивой жизнью, но и внешним видом. В результате к 1930 году этот живописный стиль, переработанный русскими мастерами, стал ключевым в Греции, вытеснив поствизантийский тип иконописи и росписи храмов. Самым известным греческим мастером, усвоившим эту технику, был П. Хаджияннопулос, который долгое время ради этого жил на Афоне<sup>5</sup>. Также следует отметить, что первое упоминание о русском направлении в иконописи и его распространении датируется XVII веком. Оно появилось в наставлениях афонским иконописцам под названием «Толкование живописного искусства», автором которого является афонский монах Дионисий из Фурны. В его сочинении присутствует глава «Как работать по-московски»<sup>6</sup>. Подтверждением всего вышесказанного является свидетельство А. Дмитриевского в его «Патмосских очерках»: в 1705 году архимандрит Патмосского монастыря святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова Никифор приехал в Россию за милостыней. На выделенное Петром Великим жалование его монастырю архимандрит заказал и доставил в свою обитель икону Спасителя и Богоматери для местного ряда иконостаса монастырского кафоликона<sup>7</sup>. Интересно, что спустя тридцать лет русский паломник Василий

<sup>5</sup> *Димитракопулос Г.* Указ. соч.

<sup>6</sup> См.: *Яковлева А.И.* «Ерминия» Дионисия из Фурны и техника икон Феофана Грека // Древнерусское искусство XIV–XV вв. М.: Наука, 1984. С. 7–25.

<sup>7</sup> См.: *Дмитриевский А.А.* Патмосские очерки: из поездки на остров Патмос летом 1891 года. СПб.: Аксион эстин, 2008. С. 72.

Григорович-Барский после посещения этой обители отмечал, что соборный храм этого монастыря украшен «Московским иконостасом»<sup>8</sup>.

Русский вклад также отмечается в вышивке облачений, в технологии производства чеканной и литой церковной утвари, в изготовлении евхаристических комплектов и колоколов. Примечательно, что жертвовались не только вышеперечисленные предметы, но и фабричные станки и сырье для их производства, следствием чего стал переход немногочисленных греческих мастерских с ручного производства на фабричное.

Одними из значимых для греческих христиан пожертвованиями были евхаристические наборы, которые состояли из Потира, дискоса, лжицы, копия, звезды, двух тарелей и ковшика для теплоты. Стоит упомянуть епископа Порфирия (Успенского), вклад которого в восстановление греческих церквей невозможно переоценить. Он, еще будучи архимандритом, во время своего паломничества по святым местам Востока обращался в 1845 году с ходатайством к Святейшему Синоду об отправке церковных облачений и серебряной позолоченной утвари, собранной в разных монастырях Российской империи для монастырей Святой Троицы и Пресвятой Богородицы, находящихся на острове Халки. В итоге по его прошению были отправлены серебряные Потир, дискос, звезда, тарели, лжица, имевшие общий вес 1 фунт 53 золотника и украшенные гравированными надписями, изображениями и орнаментом. Помимо этого, был пожертвован на престольный крест из Спасо-Яковлевского монастыря Ростова, выполненный из серебра 76 пробы, без золочения, но с чеканным узором, размером 7 вершков и весом 54 золотника. Также по данному прошению

---

<sup>8</sup> См.: *Дмитриевский А.А.* Патмосские очерки... С. 192.



митрополитом Филаретом (Дроздовым) из собственной ризницы были пожертвованы два комплекта диаконских и священнических облачений<sup>9</sup>.

Часто церковная утварь жертвовалась из России по прошению греческих иерархов. Так, в 1899 году Патриарх Иерусалимский Никодим обратился к Святейшему Синоду с просьбой о пожертвовании хоругвей и двух колоколов для монастыря святого великомученика Георгия Победоносца на острове Халки. Прошение было удовлетворено в кратчайшие сроки, и в уже 1900 году были присланы две хоругви и два колокола, отлитые на колоколитейном заводе В. М. Орлова. Вес одного колокола составил 12 пудов, а другого 6 пудов, также к ним были отправлены два языка, каждый по 27 фунтов<sup>10</sup>.

В 1847 году в строящийся сельский храм во имя святого Николая Чудотворца, расположенный на небольшом острове Кикладского архипелага, Ксерониси, Министерством иностранных дел были пожертвованы серебряные предметы церковной утвари, приобретенные в магазине купца Павла Кудряшева, который, в свою очередь, вместо 844 рублей серебром взял 240. Перечень жертвовавшейся утвари обширен: серебряные Потир, дискос, лжица, копие, ковшик для теплоты и две тарели, весившие 1 фунт и 15 золотников, крест на престольный серебряный золоченый весом 67 золотников, дароносица серебряная весом 33,5 золотника, дарохранительница, литийница, кандия, кропило, кадило, два на престольных подсвечника, две большие лампы, одна лампада к иконе над Царскими вратами, выносной подсвечник. Помимо этого, в тот же храм были пожертвованы священнические и диаконские облачения, жертвенник, пелены на престол, воздухи, покровцы, аналои, две хоругви и Плащаница,

<sup>9</sup> См.: *Игошев В. В.* Указ. соч.

<sup>10</sup> См.: Там же.

произведенные в 1847 году на фабрике почетного гражданина Петербурга Ивана Лихачева<sup>11</sup>.

В 1890 году Святейший Синод унифицировал комплекты для Евхаристии и разделил их на четыре сорта. Первый сорт был произведен из золоченого серебра 84 пробы, с номинальной стоимостью 65 рублей, второй сорт был изготовлен из золоченого металлического материала с серебряной Чашей, стоимость таких изделий была определена в 45 рублей. К третьему сорту были причислены наборы из мельхиора, с позолоченной внутри Чашей, такой набор оценивался в 35 рублей. К четвертому сорту относились изделия, выполненные из дешевого металла и покрытые тонким слоем накладного серебра, этот набор обходился всего в 25 рублей. Вместе с евхаристическими комплектами жертвовались наборы покровцов и воздухов.

Русские императоры лично участвовали в помощи Греческой Церкви. Так, например, Александр I в 1821 году для похорон Патриарха Константинопольского Григория V распорядился отправить серебряную траурную митру, панагию, наперсный крест и полное архиерейское облачение, выполненное из дорогих тканей. Впоследствии после перезахоронения останков Патриарха в 1871 году эта серебряная митра как реликвия была перенесена на остров Санторини в монастырь святого пророка Божия Илии, где она до сего дня пребывает.

Для Греческой Церкви было много пожертвовано и высочайших произведений церковного искусства. Например, серебряное кадило 1887 года, изготовленное в московской ювелирной мастерской Дмитрия Васильевича Махалова. На кадиле видно клеймо, на котором изображены герб Москвы, проба серебра — 84,

<sup>11</sup> См.: *Игошев В. В.* Указ. соч.

буквы «Д. М.», обозначающие московскую ювелирную мастерскую, и клеймо «В. С. 1887» известного московского пробирного мастера Виктора Савинкова. Луковичную главку этого кадила венчает восьмиконечный крест, на цепях закреплены серебряные бубенцы, снизу кадило украшено также тремя бубенцами, на главке есть фигурные прорези для воскурения ладана. Нельзя не упомянуть и московскую фабрику парчово-шелковых товаров Филиппа Семеновича Ионова: хотя многие другие торгово-промышленные фирмы и мастерские делали крупные пожертвования, но эта фабрика проявляла свое милосердие к Греческой Церкви многократно и в больших объемах. Например, в 1902 году в церковь святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова на острове Хиос были пожертвованы комплекты священнических облачений и комплекты покровцов и воздухов из дорогих тканей.

Научной экспедицией, возглавляемой В. Игошевым, в греческом храме Божией Матери в селении под названием Ия было обнаружено 19 изделий церковной утвари из России, в том числе роскошное бронзовое позолоченное паникадило с надписью: «Свет Христов просвещает всех». Высочайшим произведением искусства является оклад иконы святого великомученика Георгия Победоносца, произведенный новочеркасским мастером Гуляевым в 1867 году. Известны Евангелие в серебряном окладе, выполненное в 1898 году в Петербурге и пожертвованное биржевым маклером, купцом второй гильдии Пантием Ивановичем Карали на остров Сирос в церковь Воскресения, а также серебряный чеканный оклад 1873 года на острове Тинос в церковном музее Фонда Евангелистрии, выполненный для иконы Благовещения<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> См.: Там же.

Во многих греческих храмах и монастырях иконостасы исполнены в русском стиле, в доказательство этому можно привести уже указанный выше пример, взятый из «Патмосских очерков» А. Дмитриевского: монастырь святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, в котором был «Московский иконостас». Также русские иконостасы встречаются в афонских монастырях: русском монастыре святого Пантелеимона, в котором подвизаются русские монахи, и Андреевском скиту, в котором проживают греческие монахи. Андреевский скит был некогда построен русскими монахами, но впоследствии во время революции, так как финансирование скита прекратилось, русские монахи были вынуждены его покинуть. Однако Андреевский скит не остался в запустении, его заселили греческие монахи.

Таким образом, из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что большое количество русских предметов церковной утвари, облачения, евхаристические наборы, иконы и иконостасы является свидетельством братской любви русского народа к греческому. В свете этого интересны слова апостола Павла: *А теперь я иду в Иерусалим, чтобы послужить святым, ибо Македония и Ахаия усердствуют некоторым подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме. Усердствуют, да и должники они перед ними. Ибо если язычники сделались участниками в их духовном, то должны и им послужить в телесном* (Рим. 15, 25–27). Эти слова как раз отражаются в экономической, политической и духовной поддержке, оказываемой Россией греческому православному народу на протяжении длительного сложного периода в истории Греции, в особенности во время национально-освободительного движения 1821–1829 годов. Бедственное положение Греческой Церкви не оставляло равнодушным ни одно из сословий русского общества. Люди разного финансового положения

---

жертвовали по своим силам то, в чем была нужда Греческой Церкви. На данный момент в храмах и монастырях Греции хранятся многие произведения русского церковного искусства, которые были выпущены известными фабриками и ювелирными домами или мастерскими; исполненные со вкусом, они имеют огромную ценность. Все это дало мощный толчок для возрождения греческого церковного искусства. Однако, к сожалению, большая часть русской церковной утвари в Греции не изучена, и этой проблеме уделяется мало внимания.

# СОДЕРЖАНИЕ

## Раздел I. Апологетика

- Прот. Димитрий ПОЛОХОВ,*  
*иг. ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов).* Вопрос об аскетической  
практике в исламе с точки зрения православного богословия ..... 4
- Свящ. Кирилл ПЕТРОВИЧ,*  
*прот. Сергей ШТУРБАБИН.* Светский гуманизм  
как квазирелигия ..... 41

## Раздел II. Библистика

- КАШКИН А. С.* Восхождение пророка Илии на небо:  
интерпретация события ..... 64
- Прот. Димитрий УСОЛЬЦЕВ.* Проповедническая  
деятельность апостола Павла и критика античной философии ..... 76
- Прот. Анатолий СТРАХОВ.* Единство Христа  
с учениками в событиях Страстной седмицы ..... 87

## Раздел III. Богословие

- Прот. Владимир ПАРХОМЕНКО,*  
*свящ. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ.* Актуальность  
основных положений православной антропологии  
для современности ..... 96
- Диак. Георгий ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ,*  
*иером. ГЕРМАН (Лытус).* Православный взгляд  
на некоторые проблемы биоэтики ..... 103
- Свящ. Андрей СОЛОДКО.* Особенности пастырского  
окормления и воцерковления людей с нарушением слуха ..... 124
- ХИТЕВ Р.* Учение о молитве святых отцов золотого века ..... 146

## Раздел IV. История Церкви

- ПАРФЕНОВ В.Н.** Долгое эхо Иудейской войны:  
Домициан и родственники Иисуса Христа «по плоти» ..... 164
- Иером. ФИЛАРЕТ (Лепехин),  
свящ. Николай СМИРНОВ.** Военное духовенство  
в Синодальный период ..... 183
- Прот. Михаил БЕЛИКОВ.** О главной святыне  
саратовского Свято-Троицкого кафедрального собора ..... 219

## Раздел V. Литургика

- Диак. Петр ПЧЕЛИНЦЕВ.** Генезис пресвитерских молитв  
вечерни и утрени ..... 234
- БОБРОВ К., ЛОБОЧКОВ А.Е.** Вопрос о приходском  
богослужбном Уставе в Русской Православной Церкви  
в XX — начале XXI века ..... 260

## Раздел VI. Педагогика

- НОВОПОЛЬЦЕВА Е.М., ДАНИЛОВ Р.** Педагогические основы  
воспитательной и законоучительной деятельности  
святого праведного Иоанна Кронштадтского ..... 324

## Раздел VII. Философия

- ГУРИН С.П.** Революция как проблема философии  
и богословия ..... 334
- ОРЛОВ М.О., свящ. Николай ГЕНСИЦКИЙ.**  
Христианство и культурные традиции: исторический анализ ..... 346

## Раздел VIII. Церковное искусство

- Прот. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,  
иг. МАКАРИЙ (Зорин).** Прогресс или преображение?  
Богословие иконы на рубеже цивилизаций ..... 358
- Свящ. Александр СИРИН, БЕЛЯКОВ А.**  
«Русское барокко» в церковной архитектуре  
города Саратова ..... 370
- СЫСУЕВ И.** Вклад России в греческое церковное искусство  
с XVII по начало XX века ..... 385

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 10.11.16.  
Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.  
Объем 25 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](http://www.sarpk.ru)