

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск V


ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
САРАТОВ · 2011

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. V.— Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011.— 272 с.

ISBN 987-5-98599-118-5

Настоящее издание представляет собой пятый сборник богословских трудов преподавателей и студентов Саратовской православной духовной семинарии. В нем отражены результаты научной деятельности педагогов и воспитанников старейшей высшей духовной школы Саратова в юбилейном для нее 2010/2011 учебном году. Вниманию читателей предлагаются статьи по следующим разделам: апологетика, библеистика, богословие, история Церкви, патрология, философия, психология и педагогика.

ББК 86.372

ISBN 987-5-98599-118-5

© Издательство Саратовской митрополии, 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вниманию читателей предлагается пятый сборник богословских трудов преподавателей и воспитанников Саратовской православной духовной семинарии. Этот выпуск стал результатом научных изысканий преподавателей и студентов семинарии в юбилейный для нашей духовной школы 2010/2011 учебный год: в 2010 году Саратовская семинария отметила 180 лет с момента ее открытия.

Среди мероприятий, посвященных празднованию юбилея семинарии, необходимо отметить проведение Восьмых межрегиональных Пименовских чтений «Церковь, образование, наука. История взаимоотношений и перспективы сотрудничества», в работе которых принимали активное участие преподаватели и студенты семинарии. В целом для преподавательской корпорации и учащихся семинарии юбилейный год стал годом плодотворной работы в общественной и духовно-просветительской сфере, а также временем перехода на новые образовательные стандарты в области богословия.

По сравнению с предыдущими выпусками в этом сборнике увеличился объем научных работ, выполненных воспитанниками нашей семинарии. В книге содержатся статьи по основным направлениям научных исследований, которые проводились в нашей духовной школе после выхода четвертого сборника. Читатели могут ознакомиться с интересующими их материалами по следующим разделам: апологетика,

библейстика, богословие, история Церкви, патрология, философия, педагогика и психология.

Данная публикация адресована не только преподавателям и студентам богословских учебных заведений Русской Православной Церкви, но и всем интересующимся вопросами православного богословия и церковной истории.



РАЗДЕЛ I
АПОЛОГЕТИКА

Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,
кандидат богословия, доцент

О ГЛОССОЛАЛИИ И МОЛИТВЕ НА «ИНЫХ ЯЗЫКАХ»

*Молящиеся воодушевлялись все больше
и больше и пели все громче и громче,
и под конец некоторые застонали,
а другие завопили.*

М. Твен¹

Рассмотрение вопроса о феномене так называемых «иных языков», или глоссолалии, в настоящее время представляет интерес для православных богословов, специалистов в области сектоведения и тех, кто столкнулся с активной миссионерской деятельностью самого крупного и развивающегося направления в сектантстве — харизматического движения (неопятидесятники). Однако не только неопятидесятники практикуют говорение на «иных языках», под влиянием некоторых миссионерских программ подобные практики пытаются привить и в православной среде.

В современном обществе, которое под влиянием культуры массового потребления порабощено идеей быстрого успеха и необременительного достижения материального благополучия, сфера духа, религиозной веры оказывается перед лицом подобного же искушения. Современные сектанты и искатели быст-

¹ Твен М. Приключения Тома Сойера. Приключения Гекльберри Финна. М., 1958. С. 386. Марк Твен приводит сатирическое описание кемп-митинга ревивалистов, предтеч современного харизматического движения (см.: Сержантов П., диак. Православие и харизматизм // Альфа и Омега. 2007. № 2. С. 159).

рой и легкой духовности рассчитывают на получение всех и сразу благодатных даров Святого Духа, желательно с ярко выраженным и чувственно ощущаемым эффектом. Именно поэтому для нас представляется важным рассмотреть некоторые вопросы, связанные с практикой глоссолалии и так называемых молитв на «иных языках». Целью нашего небольшого исследования является раскрытие подлинного характера глоссолалии в святоотеческом ее понимании, рассмотрение толкования святыми отцами тех мест из Священного Писания, на которые обычно ссылаются сектанты, когда искусственно пытаются оправдать свои сомнительные духовные практики.

Данная статья не претендует на исчерпывающую полноту исследования поставленной проблемы, однако мы попытаемся раскрыть основные подходы в оценке такого явления, как глоссолалия, и попыток истолкования ее представителями харизматических сект как молитвы на «иных языках». Это необходимо для того, чтобы православный читатель смог правильно и в согласии с церковной традицией ответить на современные соблазны новой духовности, неважно, в исполнении ли сектантских проповедников или заблудившихся православных горе-миссионеров. Нашей задачей является не столько показать несовместимость и даже неестественность для членов истинного Тела Христова — Церкви (см.: Кол. 1, 24) такого понимания глоссолалии, которое наблюдается в сектантских и инославных общинах (этому и так посвящено немало публикаций современных православных авторов²), сколько попытаться

² Кроме известного исследования священника И. Ефимова (Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995) можно указать еще несколько последних публикаций на эту тему. См.: *Сержантов П., диак.* Православие и харизматизм // Альфа и Омега. 2007. № 2. С. 148–168; 2007. № 3. С. 116–152; 2008. № 1. С. 113–144; *Солодков А.И.* Аналитическое исследование документов внутреннего пользования харизматической секты «Новое поколение» // *Стеняев О., Балашев В., прот., Солодков А.* Блуждания вне Церкви и их преодоления. СПб., 2009. С. 265–277; *Балабанов И., свящ.* Преодоление Вавилона: апостольская глоссолалия // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 8. Н. Новгород, 2010. С. 71–81.

проследить церковную традицию в отношении «иных языков». Кроме этого мы попытаемся рассмотреть один из важных для духовной практики сект харизматического направления аспектов, а именно феномен молитвы на «иных языках», и сравнить его со святоотеческим учением о благодатной молитве.

Проблема заключается в том, что представители неопятидесятнических сект зачастую не стремятся непосредственно присоединять православных к своим группам, а ставят задачу изменить, или, как они говорят, «реформировать», Православную Церковь изнутри³. Примером такого непосредственного влияния на внутрицерковную жизнь является деятельность бывшего миссионера — скандально известного игумена Евмения (Перистого) с его миссионерскими программами «Альфа и Омега» и «Путь» на базе неопятидесятнического «Альфа-курса». По замечанию исследователей данных программ, они представляют собой пример чуждых Православию «неохаризматических идей и мистических практик, прикрытых авторитетом православных священников и вырванных из контекста цитат святых отцов»⁴. Кроме всего прочего среди мистических практик православных харизматиков следует упомянуть и применяющуюся на закрытых собраниях во время семинаров «Альфа и Омега» глоссологию, которую оболыщенные православные воспринимают абсолютно в сектантском духе как знак «крещения Духом Святым» со знамением «иных языков»⁵.

Наша Русская Православная Церковь столкнулась с подобными вызовами сравнительно недавно, в отличие от католиков, у которых так называемое харизматическое движение

³ См.: *Сержантов П., диак.* Православие и харизматизм // *Альфа и Омега.* 2008. № 1. С. 139.

⁴ *Усатов А., свящ.* Мимикрия под Православие среди неохаризматиков и современных обновленцев // http://missioner.kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=51

⁵ См.: *Стеняев О., прот.* «Альфа-курс» и его душевердная практика // <http://www.podvorie-sokolniki.ru/2008/02/14/prot.-oleg-stenjaev-alfakurs-i-ego.html>

началось с 1970 года⁶. Однако попытки проникновения ложных духовных идей в православную среду предпринимались и ранее, о чем, в частности, писал иеромонах Серафим (Роуз)⁷. Среди последних статей, анализирующих подобную угрозу, необходимо упомянуть работу диакона Павла Сержантова «Православие и харизматизм», в которой он рассматривает различные аспекты современного харизматического движения в мире, в том числе и у православных⁸.

Почему такая ситуация стала возможной? На наш взгляд, причин несколько. Во-первых, само явление «харизматического возрождения» возникло не так уж давно — в начале XX века и притом в инославной, сектантской среде, что до определенного времени не вызывало интереса у православных. Это вполне объяснимо: у них свои причуды, мало ли кто как с ума сходит, нам до еретиков дела нет — так, наверное, считают многие. Однако, не сформировав своего определенного мнения по данным мистическим практикам, мы оказываемся неподготовленными к тому, чтобы противостоять возможному проникновению подобной сомнительной духовности внутрь церковной ограды. Похожее суждение высказывает профессор А.Л. Дворкин, который считает, что «Православная Церковь не обладает абсолютным иммунитетом от неопятидесятничества»⁹.

Во-вторых, хотя в конце XIX — начале XX века в русской богословской литературе и появился определенный интерес к феномену глоссолалии, однако некоторыми отечественными богословами он начал трактоваться как экстатическая,

⁶ См.: *Ефимов И., свящ.* Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995. С. 291–292.

⁷ См.: *Серафим (Роуз), иером.* Православие и религия будущего. СПб., 1997. С. 152–153, 172, 194.

⁸ См.: *Сержантов П., диак.* Православие и харизматизм // Альфа и Омега. 2007. № 2. С. 148–168; 2007. № 3. С. 116–152; 2008. № 1. С. 113–144.

⁹ *Дворкин А.Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород, 2005. С. 562.

возвышенная молитвенная речь¹⁰. Часть ученых считали, под влиянием протестантских авторов, что смысл этой речи мог быть и непонятен самому глоссолалу¹¹. В данном случае проявилась тенденция некритичного отношения к инославным исследованиям по вопросу глоссолалии без учета святоотеческих толкований соответствующих мест Священного Писания. Собственно говоря, по такой же причине мы получили сегодня ситуацию с харизматическими программами «Альфа-курса» для целей православной миссии.

До сих пор в современной православной литературе встречаются попытки истолковать коринфскую глоссолалию как вдохновенную молитвенную речь и тем самым несознательно отождествить ее с сектантским феноменом. Такой подход характерен для протестантских толкователей и некоторых православных богословов. Подобное мнение мы можем найти у епископа Кассиана (Безобразова), который считает, что глоссолалия — это «речь во Святом Духе», что феномен языкоговорения в коринфской общине христиан был следствием особо сильного религиозного возбуждения и проявлялся в экстатической молитвенной речи, или «молитве духом» (см.: 1 Кор. 14, 14–15). Этот странный язык вызывал соблазны в коринфской общине, так как был никому не понятен, даже самим обладателям этого дара, и не мог быть отождествлен с каким-либо историческим языком¹². Так же считает и протоиерей А. Мень, он истолковывает не только коринфский дар «иных языков», но и чудо Пятидесятницы как молитву, которая выражалась

¹⁰ См.: Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 2004. С. 35; Суханов В. О даре языков в Древней Церкви // http://azbyka.ru/dictionary/04/suhanov_o_dare_yazykov-all.shtml

¹¹ См.: Фивейский М., *свящ.* Духовные дарования в первоначальной Церкви. М., 1907; Гумилевский И., *свящ.* Апостольское понимание богослужебного чина // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 2. С. 250–264.

¹² См.: Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 268–269.

в «экстатическом славословии, которое не имело характера внятной речи»¹³.

Чем же являлся дар говорения на «иных языках» у апостолов и в чем его отличие от современной глоссолалии у сектантов-харизматиков? По свидетельству Книги Деяний (2, 4), апостолы, исполнившись Святого Духа, *начали говорить на иных языках* (λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις — «говорить на других языках»). При этом собравшиеся со всех стран на Праздник Пятидесятницы иудеи слышали *каждый собственное наречие, в котором родились* (Деян. 2, 8). Надо отметить, что потребности в толкующих языки (т.е. в переводчиках) у апостолов в День Пятидесятницы не было — их речь была понятна всем. Что важно — сами ученики Христа, как следует из речи апостола Петра, понимали то, о чем они проповедовали (см.: Деян. 2, 14–36), и, как следует из текста, могли адекватно воспринимать окружающую обстановку, в частности реагировать на нападки и клевету неверовавших иудеев (*напились сладкого вина* — Деян. 2, 13). То есть никакого экстатического иступленного состояния у апостолов в это время не было.

О том, что другие случаи говорения на «иных языках» в Деяниях апостолов носили такой же характер, свидетельствуют сами ученики Спасителя. Апостол Петр, рассказывая в Иерусалиме о крещении сотника Корнилия, произносит следующее: *Когда же начал я говорить, сошел на них Дух Святой, как и на нас вначале* (здесь и далее выделено мной. — Авт.) (Деян. 11, 15). Другими словами, говорение на «иных языках» в доме Корнилия, о котором сказано в Деян. 10, 46, было таким же, как и у апостолов в Пятидесятницу, — говорением на иностранных языках (в данном случае можно предположить древнееврейский или арамейский язык), которым человек не обучался. Об этом же говорится и в Деян. 15, 8–9, где раскрывается причина глоссолалии у язычников — показать верующим из иудеев равенство всех во Христе и необходимость принятия

¹³ Мень А., прот. Первые Апостолы. М., 1998. С. 295.

в Церковь верующих из язычников: *Сердцеведец Бог дал им свидетельство, даровав им Духа Святаго, как и нам; и не положил никакого различия между нами и ими, верою очистив сердца их.* Все сказанное относится и к случаю с проповедью апостола Павла в Ефесе (см.: Деян. 19, 6). Здесь также говорится о том, что чудо глоссолалии произошло с носителями одного языка (кроме самого апостола Павла), однако сомнения в том, что это был случай говорения на вполне определенных иностранных языках, быть не должно, как видно из подобного же случая в Деян. 10, 46 и его объяснения апостолом Петром в Деян. 11, 15; 15, 8.

Необходимо отметить, что и все остальные случаи, когда в Новом Завете описывается говорение на «иных языках», предполагают понимание этого феномена как говорения на иностранных языках, за исключением, на наш взгляд, некоторых искажений этого дара в коринфской общине христиан. О дарах Святого Духа, которые будут проявляться как знамения для уверовавших, в том числе и как говорение на *новых языках*, пишет евангелист Марк (Мк. 16, 17) (*γλώσσαις ... καινὰ ἰς* — «новые»), глоссолалия как дар духовный упоминается у апостола Павла в виде *разных языков* (1 Кор. 12, 10, 28) (*γέννη γλῶσσῶν* — «роды языков»). Также все то, что мы найдем положительного в смысле описания говорения на «иных языках» в 14-й главе Первого послания к Коринфянам, свидетельствует о понимании глоссолалии именно как говорения на исторических иностранных языках. По словам священника И. Ефимова, «многие места Писания наилучшим образом объясняются именно при таком предположении»¹⁴.

О таком понимании дара «иных языков» свидетельствует Священное Предание Церкви, которое нашло свое выражение в творениях святых отцов, в Постановлениях Апостольских (VIII, 1) и текстах православного богослужения, например в песнопениях Праздника Пятидесятницы¹⁵. На основании таких свидетельств мы можем утверждать, что «дар языков» в Древней

¹⁴ Ефимов И., *свящ.* Указ. соч. С. 160.

¹⁵ См.: Суханов В. Указ. соч.

Церкви, или глоссолалия, есть один из даров Святого Духа, который ниспосылался первым христианам для укрепления веры, для проповеди Евангелия всем народам, то есть для созидания Церкви. Он выражался в чудесном даре говорения на исторических иностранных языках, которым сам носитель этого дара не обучался. При этом, как известно из церковного предания, подобный дар не был постоянным даже для тех апостолов, которые испытали его в День Пятидесятницы. Например, церковный историк Евсевий Кесарийский пишет о том, что евангелист Марк был переводчиком апостола Петра и именно из переведенных проповедей апостола было составлено второе Евангелие¹⁶.

О том, что апостолы говорили именно на исторических иностранных языках, а не на невразумительной тарабарщине, как у современных харизматиков, свидетельствуют практически все святые отцы и христианские писатели с древнейших времен. Среди них необходимо упомянуть святого Иустина Философа, святого Иринея Лионского, Тертуллиана, Оригена, святителя Кирилла Иерусалимского, святителя Григория Богослова, святителя Григория Нисского, святителя Иоанна Златоустого, Амвросиаста, блаженного Иеронима Стридонского, блаженного Августина, святителя Кирилла Александрийского, блаженного Феодорита Кирского, святителя Льва Великого, святителя Григория Великого¹⁷. Согласно с древними отцами учат и святые более позднего времени, например, блаженный Феофилакт Болгарский († нач. XII в.) пишет о событии Пятидесятницы, что «как во время столпотворения (Вавилонского. — *Авт.*) один язык разделился на многие, так теперь многие языки соединились в одном человеке; и один и тот же человек, по внушению Святого Духа, стал говорить и на персидском, и на римском, и на индийском, и на многих других

¹⁶ См.: *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 2001. С. 142.

¹⁷ См. об этом: *Суханов В.* Указ. соч.; *Скабалланович М.* Указ. соч. С. 35; Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 7. Первое и Второе послания к Коринфянам. Тверь, 2006. С. 172, 184, 199 и др.

языках»¹⁸. В XIX веке о глоссолалии как о чудесном даре говорить на разных языках не учась им пишет святитель Филарет Московский († 1867)¹⁹ и святитель Феофан Затворник († 1894)²⁰.

Этот дар был подлинным чудом Божиим. Чудо говорения на «иных языках» у апостолов носило еще и характер знаменения, то есть знака, указывавшего первым христианам на необходимость нести проповедь Евангелия не только иудеям, но и всем остальным народам и принимать в Церковь язычников, которые получали такие же благодатные дары, как и апостолы в День Пятидесятницы (см.: Деян. 11, 15; 15, 8).

Другой особенностью этого дара является его практический и временный характер. Известно, что когда возникала необходимость, глоссолалия могла проявляться не только у 12-ти апостолов. Здесь можно упомянуть характерный случай с апостолами Павлом и Варнавой в Листре (см.: Деян. 14, 8–18). Мы знаем, что эти апостолы не были участниками событий, связанных с сошествием Святого Духа в День Пятидесятницы, однако они хорошо поняли неизвестный им ликаонский язык²¹. Именно

¹⁸ *Феофилакт Болгарский, блж.* Апостол с толкованием текста. М., 2002. С. 18.

¹⁹ См.: *Трубицына Г.* Говорение языками // <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/glossolalii.htm#ftn1>

²⁰ См.: *Жизнь и труды святого Апостола Павла. Толкование посланий святителем Феофаном Затворником / Сост. свящ. Н. Рудский.* М., 2002. С. 239.

²¹ Из текста видно, что апостолы Павел и Варнава хорошо поняли ликаонский язык, который относился к хетто-лувийской (анатолийской) языковой группе (вымершая группа индоевропейских языков) (см.: <http://etheo.h10.ru/hett01.htm>), да и сами ликаонцы поняли апостолов. Эту же мысль подтверждает И. Ефимов, который вслед за профессором МДА М. Муретовым (1851–1917) говорит, что издавна существует одно ложное предположение, будто бы апостол Павел не понял речь народа на ликаонском языке: «В Писании сказано: *апостолы Варнава и Павел, услышав* (Деян. 14, 14) о том, что народ собирается совершить жертвоприношение (Деян. 14, 13), бросились в народ и *громкогласно говорили: что вы делаете? И мы — подобные вам человеки* (ср.: Деян. 14, 15). Отсюда можно заключить, что “скорее наоборот, апостолы очень хорошо поняли их речь”» (*Ефимов И., свящ.* Указ. соч. С. 166–167).

в свете этого события следует понимать слова апостола Павла о том, что он *более всех говорит языками* (ср.: 1 Кор. 14, 18).

По свидетельству священномученика Иринея Лионского, в конце II века этот дар еще встречается в Церкви: «Мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и чрез Духа говорили разными языками и для общей пользы выводили наружу сокровенные (тайны) людей и изъясняли таинства Божии»²². В последующие века чудесный дар языков встречается все реже. Нам известно о том, что, возможно, подобным даром обладала святая равноапостольная Нина († 340), просветительница Грузии²³. Есть свидетельства о том, что авва Пимен Великий (ок. † 450 г.) давал духовные советы иностранцам на языке, которому не учился: «Пришли мы однажды из Сирии к авве Пимену, желая спросить его о нечувствии сердца. Старец не знал по-гречески, а переводчика в то время не случилось. Видя нашу печаль, старец внезапно начал говорить на греческом языке»²⁴.

Позднейшие церковные писатели о глоссолалии как о современном им явлении уже не упоминают, а святитель Иоанн Златоуст, приступая к объяснению духовных дарований в Первом послании к Коринфянам, замечает: «Все это место весьма неясно; неясность происходит от неизвестности предметов и от оскудения событий, которые тогда были, а теперь не бывают»²⁵. Причина постепенного исчезновения этого дара понятна, о ней пишет блаженный Августин († 430): «Ужели ныне не подается Святой Дух? Кто так думает, тот не достоин получить Его. Подается и ныне. Почему же никто не говорит языками всех народов, как говорил тогда всяк, кто исполнился

²² *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей. Доказательства апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 462.

²³ См.: *Романов Д., свящ.* Говорение на «иных языках»: что это? // <http://www.cofe.ru/blagovest/article.asp?heading=31&article=6224>

²⁴ *Отечник / Сост. свт. Игнатий (Брянчанинов).* М., 1996. С. 301.

²⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. М., 2004. Т. 10. Кн. 1. С. 284–285.

Святым Духом? Почему? Потому что исполнилось уже то, что тем означалось. То, что теперь Церковь великая, повсюду, от востока солнца до запада, говорит языками всех народов»²⁶. Мысль святого отца очевидна: к чему подобный дар, если и так проповедь Евангелия можно услышать на всех распространенных языках?

Именно поэтому мы можем утверждать, что дар говорения на иностранных языках в Церкви носил временный характер. По свидетельству церковных писателей, уже в III веке апостольская глоссолалия в христианских общинах постепенно исчезает и возникает ее подделка в виде бессмысленного языкоговорения в еретических общинах гностиков, монтанистов, а затем и у мессалиан (евхитов или адельфиан)²⁷.

Подтверждением временности глоссолалии служит и то, что рассматриваемый дар не имеет преемственности служения в Церкви. Это хорошо видно в сравнении с новозаветным священством. В Первом послании к Тимофею мы читаем: *Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства* (1 Тим. 4, 14), а подтверждение преемственности этого дара находим в Послании к Титу: *Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал* (Тит. 1, 5). Ничего подобного по поводу говорения на «иных языках» в Новом Завете мы не находим, и это лишний раз доказывает временность подобного дара для Церкви.

Тем не менее, как свидетельствуют жития некоторых святых, в необходимых случаях для пользы проповеди Евангелия и для духовного наставления дар языков иногда проявлялся и в позднейшей истории Церкви Христовой. Известен случай со святителем Иннокентием (Поповым-Вениаминовым,

²⁶ Цит. по: *Ефимов И., свящ.* Указ. соч. С. 154–155.

²⁷ См.: *Трубицына Г.* Указ. соч.; *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. С. 1619–1620.

† 1879), когда он, будучи проездом в Чебоксарах в 1860 году, совершил Божественную литургию на чувашском языке, совершенно его не зная, что вызвало необыкновенный религиозный подъем у местных жителей и многих привело к вере²⁸. О другом удивительном и истинно апостольском даре глоссолалии, наподобие того, который нам известен из жития преподобного Пимена Великого, говорит жизнеописание грузинского подвижника, преподобного иеросхимонаха Иллариона († 1864). Проживая на Святой Горе Афон, в грузинском Иверском монастыре, зная только грузинский и турецкий языки, святой в минуты духовной необходимости иногда мог очень хорошо говорить и по-гречески, и по-русски, «но это не от знания языка, а по вдохновению свыше лишь в случае важных духовных нужд». В его житии рассказывается о встрече с русским монахом отцом Феонией, который испытал на себе демоническое искушение за свое ревностное послушание и был успокоен продолжительной беседой с подвижником. На следующий день, когда Феона подошел к старцу и хотел заговорить с ним о случившемся, выяснилось, что преподобный Илларион решительно ничего не понимает. Через переводчика святой подвижник ответил: «Я не знаю, как говорил, но Господь, видя нужду, подал тебе разуместь мою беседу так, что я как бы заговорил по-русски, а на самом деле я не знаю как»²⁹.

Другой важной особенностью этого дара в истории Церкви является то, что он не носил всеобщего характера. Этим дар «иных языков» в Писании существенно отличается от того, как о нем учат лидеры современного харизматического сектанства. У самозванного «пророка» неопятидесятничества Кеннета Е. Хейгина мы находим такое спорное утверждение: «Говорение на языках является дверью во все остальные духовные дары. Некоторых людей интересуют только другие

²⁸ См.: Спасайте детей. Поучения святителя Иннокентия, Митрополита Московского, Апостола Сибири и Америки. СПб., 1998. С. 32.

²⁹ Старец Илларион. Житие: Подвиги и чудеса. М., 1994. С. 149–151.

дары Духа, но мы должны пройти через “дверь”, чтобы попасть туда»³⁰. На самом деле в Священном Писании подобного всеобщего говорения на «иных языках» мы не наблюдаем.

Например, после сошествия Святого Духа на апостолов и проповеди апостола Петра крестилось три тысячи человек, но о говорении их на языках Писание ничего не сообщает. *Итак охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч. И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах. Был же страх на всякой душе; и много чудес и знамений совершилось через Апостолов в Иерусалиме* (Деян. 2, 41–43). Можно упомянуть крещение самарян (см.: Деян. 8, 14–20), крещение эфиопского евнуха (см.: Деян. 8, 38–39), крещение Лидии (см.: Деян. 16, 15) и темничного стража со всеми домашними в городе Филиппы (см.: Деян. 16, 33), а также крещение начальника синагоги Криспа со всею семьей и многих других в Коринфе (см.: Деян. 18, 8).

Апостол Павел в своем Послании к Коринфянам вполне определенно говорит, что глоссолалия не является всеобщим даром, наоборот, дары Святого Духа различны (см.: 1 Кор. 12, 4–10) и подаются Богом *каждому особо, как Ему угодно* (1 Кор. 12, 11; ср.: 1 Кор. 12, 28–30). Именно так это место понимает святитель Кирилл Иерусалимский: «Так и Дух Святой, будучи един и одинаков и неразделим, каждому разделяет благодать, как Ему угодно... Ибо Он, будучи одинаков, по воле Бога Отца, именем Христа различные производит действия»³¹.

Кроме всего перечисленного, последним важным свойством апостольского дара говорения на «иных языках» был не экстатический характер глоссолалии. На этой особенности необходимо остановиться подробнее. Говоривший на «иных

³⁰ Хейгин К.Е. О Дарах Духовных. Издание библиотеки веры. Б. м., 1991. С. 13.

³¹ Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 263–264.

языках» не находился в исступлении, или, по-другому, в состоянии транса, а контролировал свои действия, слова, все, что с ним происходило, то есть находился в полном сознании³². Эту особенность дара «иных языков» выделяют в своих толкованиях святые отцы и церковные писатели. Например, святитель Иоанн Златоуст, разъясняя слова апостола Павла из Первого послания к Коринфянам: *когда вы были язычниками, то ходили к безгласным идолам, так, как бы вели вас* (1 Кор. 12, 2), пишет о различии между экстатическим состоянием у языческих прорицателей и пророков Божиих: «Смысл слов его следующий: в капищах идольских, когда кто бывал одержим нечистым духом и прорицал, то, как бы ведомый и связанный, был **увлекаем духом и нисколько не сознавал того, что говорил. Гадателю свойственно быть в исступлении**, терпеть принуждение и насилие, увлекаться и неистовствовать, как бесноватому. **А пророк не таков, но он говорит все с трезвой душой и здравым рассудком, зная, что он говорит**»³³.

Учитывая это и некоторые другие места из Первого послания к Коринфянам, многие исследователи отмечают, что дар «иных языков» в Книге Деяний и глоссолалия в описании апостола Павла представлены по-разному: «...у Луки речь идет о говорении на иностранных языках, а у Павла — об экстатической, нечленораздельной речи, известной по эллинистической традиции экстатического мистицизма»³⁴. На наш взгляд, в Послании апостола Павла речь идет не о другом варианте глоссолалии, тем более что он сам был свидетелем подобного чуда говорения на иностранном языке крещенных им в Ефесе

³² Говорение языками не дает повода предполагать, что при этом «сознание говорящего отключено». См.: Ринкер Ф., Майер Г. Говорение языками // Библейская энциклопедия Брокгауза. Paderborn, 1999. С. 198.

³³ Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 286. То же у Амвросиаста и Северина Габальского (см.: Библейские комментарии отцов Церкви... С. 164–165).

³⁴ Левинская И.А. Деяния Апостолов. Главы I–VIII. Историко-филологический комментарий. М., 1999. С. 115.

(см.: Деян. 19, 6)³⁵, а о необходимости различения подлинного дара Божия от языческих мистических практик.

В своем Послании к христианам Коринфа апостол Павел предстает перед нами как мудрый педагог, который при помощи риторических и полемических приемов пытается исправить заблуждения, которые возникли в этой христианской общине из-за чрезмерного увлечения глоссолалией³⁶. Некоторые православные авторы считают, что коринфский дар, в отличие от чуда Пятидесятницы, имел не вполне христианский характер. Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) объясняет причину такой ситуации в Коринфе тем, что глоссолалия играла большую роль в прежней языческой жизни многих христиан, о чем говорится в 1 Кор. 12, 2. «Экстатические феномены были широко распространены в античной религиозности. Самый известный пример — дельфийские оракулы. Святилище Аполлона в Дельфах на склонах Парнаса славилось во всем греко-римском мире теми предсказаниями, которые давала жрица пифия. В Дельфы стекались паломники со всех концов эллинистического мира. Они задавали богу Аполлону волновавшие их вопросы и за известную плату получали ответы на свои вопрошания. Эти ответы от имени Аполлона давала им пифия. Сидя на треножнике, опьяненная особым настоем из лавровых листьев и окутанная испарениями Кастальского источника, над которым она восседала, она погружалась в состояние транса. В ответ на задаваемые ей вопросы пифия что-то невнятно бормотала и произносила бессвязные слова»³⁷.

³⁵ В Ефесе слушателями глоссолалии были люди — носители одного языка, кроме самого апостола Павла, поэтому можно предположить, что крещеные говорили или на арамейском, или на древнееврейском языке (ср. мнение J. Ligthfoot у Скабаллановича М. Указ. соч. С. 35).

³⁶ См. об этом: Fee G.D., Dockery D.S. Дары и плоды Духа // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета. М., 2010. С. 206.

³⁷ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Глоссолалия в Древней Церкви // http://www.k-istine.ru/base_faith/exegetika_ivliev.htm

По мнению отца Ианнуария, похожая ситуация наблюдалась и у некоторых членов коринфской общины: «Некоторые члены Коринфской церкви во время молитвенных собраний приходили в состояние религиозного вдохновения, или экстаза. И они тоже *говорили* на *ангельском языке* — как тогда называли языкоговорение (ср.: 1 Кор. **13**, 1). Судя по тому, что нам сообщает об этом явлении апостол Павел, это было самозабвенное, обращенное к Богу лепетание, произнесение нечленораздельных звуков или, возможно, пение»³⁸.

Подобный же вариант глоссолалии позднее будет встречаться в еретических общинах, отделившихся от Единой Апостольской Церкви. Например, Евсевий Кесарийский, рассказывая о ереси Монтана (II в.), сообщает о проявлении подобного сомнительного дара, считая его следствием демонической одержимости: «Говорят, что некий Монтан, из местных новообращенных, в безмерной страсти к первенству дал врагу войти в себя; одушевляемый им, придя внезапно в исступление, он начал говорить нечто странное (*λαλεῖν καὶ ξενοφῶνε ἰν* — «начал говорить и издавать странные звуки». — *Авт.*), пророчествуя вопреки обычаю Церкви... Он взволновал двух женщин (Максимиллу и Присциллу. — *Авт.*), исполнил их своего лживого духа, и они, подобно Монтану, стали говорить бессмысленно, неуместно и странно»³⁹.

Другой случай ложной глоссолалии связан с таким феноменом, который современные неопятидесятники называют молитвой на «иных языках». Вероятно, впервые он широко распространился в харизматической секте мессалиан или евхитов (с конца IV в.). Протопресвитер Иоанн Мейендорф именует эту секту «великой духовной ересью христианского Востока»⁴⁰. Об учении данной секты известно не так уж много,

³⁸ Там же.

³⁹ *Евсевий Памфил.* Указ. соч. С. 223–224.

⁴⁰ *Мейендорф И., протопр.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев, 2007. С. 265, 275.

однако есть основания считать, что представители этого еретического движения верили в «магическую силу» молитвы для изгнания демона, который обитает в душе каждого человека, независимо даже от Таинства Крещения⁴¹. Кроме этого молитвенная практика мессалиан, как сказано о ней в трудах, приписываемых преподобному Макарию Великому, сопровождалась характерными особенностями, напоминавшими экстатическую глоссологию в язычестве и у некоторых возмутителей молитвенных собраний в Коринфе (см.: 1 Кор. 14, 9, 14, 23, 33). На молитвенных собраниях мессалиане старались достичь чувственного ощущения «пришествия Святого Духа», и все это сопровождалось экстатическими состояниями: криками, употреблением «возмутительных и непристойных слов», «смятением ума»⁴².

Специалистам в области современных тоталитарных культов это очень напоминает современные «службы прославления» с молитвой на «иных языках» у неопятидесятников. Похожие состояния наблюдались и у предтеч современных харизматиков — квакеров, ирвингиан, как ни странно, у мормонов⁴³ и у отечественных сектантов: хлыстов и малеванцев. Как пишет в начале XX века исследователь русского мистического сектантства Д.Г. Коновалов, у хлыстов, скопцов, прыгунов и малеванцев практиковались религиозные экстатические состояния при полной пассивности ума и тела. Эти состояния выражались в том числе в экстатическом возбуждении речи, произнесении непонятных слов и нечленораздельных звуков, говорении «странными языками» и молитве на «иных языках»⁴⁴.

⁴¹ См.: Дунаев А.Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского Корпуса» первого типа // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. М., 2002. С. 198.

⁴² См.: Там же. С. 174, 398, 577, 876. Преподобный Макарий Великий однозначно осуждает подобные проявления.

⁴³ См.: Ефимов И., свящ. Указ. соч. С. 17.

⁴⁴ См.: Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве // *Богословский вестник.* 1908. Т. 2. № 7/8. С. 536, 539, 554, 562.

По мнению современных исследователей, совпадение в проявлении того, что в сектантских общинах именуют говорением на «иных языках», объясняется при помощи такого направления в психологии, как психолингвистика. Современные данные психолингвистики по изучению феномена глоссолалии свидетельствуют, что псевдоречевые конструкции, производимые верующими в состоянии религиозного экстаза, встречаются и в нехристианской и даже в нерелигиозной среде и являются следствием экстатических эмоциональных переживаний, «когда интенсивное высвобождение эмоций делает невозможным рациональную речь»⁴⁵. Фактически феномен глоссолалии у древних еретиков, у современных неопятидесятников и у языческих шаманов проявляется одинаково и есть следствие не благодатного дара Божия, а психологического состояния измененного сознания, или транса.

Однако именно против экстатического понимания дара говорения на «иных языках» выступает апостол Павел в своем Первом послании к Коринфянам⁴⁶. В тексте Послания нигде не говорится, что глоссолалия — это «сверхъестественное средство общения с Богом» помимо разума. Это видно из разбора цитат, на которые обычно ссылаются современные харизматики, настаивающие на экстатическом характере глоссолалии: *Ибо когда я молюсь на [незнакомом] языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода* (1 Кор. 14, 14) и *Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом* (δὲ καὶ τῷ νοῦ — «но также умом», т.е. вместе с тем, одновременно и умом. — Авт.); *буду петь духом, буду петь и умом* (1 Кор. 14, 15). Как видим, в данном случае говорится не о попеременном чередовании молитвы экстатической и

⁴⁵ Саракаева Э.А. Глоссолалия как психолингвистический феномен // <http://iriney.vinchi.ru/sects/50/news017.htm>

⁴⁶ Разбор мест из Писания, на которые обычно ссылаются харизматики для оправдания экстатического характера глоссолалии, см. у Полохова Д., прот. *Говорят ли сектанты на иных языках?* Саратов, 2006 (электронный вариант см. в Интернете).

молитвы, контролируемой разумом, а об одновременном процессе⁴⁷. Впадение в состояние, когда разум не контролирует речь человека и его поступки, апостолом запрещено однозначно: *не будьте дети умом* (1 Кор. 14, 20).

Об этом говорят и другие стихи Послания: *Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения* (1 Кор. 14, 10). В данном стихе фактически опровергаются все попытки истолковать молитву на «иных языках» как своеобразную шифровку Богу, для того чтобы ее не перехватил диавол, как кощунственно учат о глоссолалии неопятидесятники. Здесь мы видим явное незнание Писания сектантами, ибо Бог знает помышления сердца человеческого и без всяких шифровок (см.: 1 Пар. 28, 9; 1 Ин. 3, 20) и *может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем* (Еф. 3, 20). Всякое невразумительное, бессмысленное слово Бог не может принять, так как Он смотрит не на слова, а на сердце и помыслы человеческие, что подразумевает участие ума в молитве: *Так если и вы языком произносите невразумительные слова* (μη εὔσθητων λόγων — «не ясные, не отчетливые слова». — Авт.), *то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер* (ἀερα от αερος — «воздух, туман, мрак». — Авт.) (1 Кор. 14, 9), а не Богу.

Как видим, в своем Первом послании к Коринфянам апостол Павел говорит о конкретных исторических языках, а не о бессмысленных и никому не понятных бормотаниях. Именно поэтому в Послании появляется требование истолковывать то, что было сказано на «иных языках». Апостол высказывается по этому поводу категорично: *Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу* (1 Кор. 14, 28). Все древние церковные толкователи считают, что сам

⁴⁷ См., например: «Душе не свойственно молиться устами, а умом, и тот, кто поет псалмы и молитвы творит, а ум его не заключает себя в молитву, которую он говорит, делает несообразное; почему подвигает на гнев Бога, Которому молится. Как ум видит и ум слышит, так надобно, чтобы ум же и молился посредством уст» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: В 3 т. М.: ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 82).

говорящий на «иных языках» понимал смысл того, что он произносит. Об этом пишет Ориген: «Если говорящий на незнакомом языке не имеет дара истолкования, то даже если другие не поймут его, он сам уразумеет то, что вложено в него Духом, дабы говорить»⁴⁸. Похожую мысль высказывает святитель Иоанн Златоуст: «Иной сам знал, что говорил, но другому истолковать не мог; а иной имел способность к тому и другому, или к чему-нибудь одному из двух»⁴⁹. Истолковывая излюбленный современными харизматиками стих: *кто говорит на [незнакомом] языке, тот говорит не людям, а Богу; потому что никто не понимает [его], он тайны говорит духом* (1 Кор. 14, 2), святитель Иоанн пишет, что апостол здесь не возвышает обладателя такого дара, а, наоборот, уничижает. Более того, обращаясь к следующим стихам, святой отец опровергает и неправильное мнение о том, что глоссолат не понимал произносимых им слов: «Каким же образом, если он не знает, что говорит? Но здесь (апостол) беседует о тех, которые знали, что говорили, знали сами, но не могли передать другим»⁵⁰.

Единственное исключение некоторые толкователи сделали для феномена молитвы на «иных языках». Во время такой молитвы обладающий даром «иных языков» мог не вполне понимать смысл произносимых им слов, тем не менее это были слова на исторических, а не экстатических языках, и подобная ситуация вызывала осуждение у церковных авторов. Древний латинский экзегет Священного Писания Амвросиаст (IV в.), истолковывая 1 Кор. 14, 14, пишет: «Ясно, что наша душа не разумеет речей на незнакомом языке, как это происходит у римлян, когда они поют по-гречески: наслаждаются звучанием слов, но что произносят, не ведают... Какой же плод может получить себе ум, если он не знает, что говорится?»⁵¹.

⁴⁸ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... С. 199.

⁴⁹ Иоанн Златоуст, *свт.* Указ. соч. С. 291.

⁵⁰ Там же. С. 351.

⁵¹ Библейские комментарии отцов Церкви... С. 199.

Так же оценивает подобную ситуацию и святитель Иоанн Златоуст: «В древности было много таких, которые вместе с даром языков имели дар молитвы; они молились, язык их произносил молитву на персидском или римском наречии, но ум не разумел произносимого. Потому он и говорит: *ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то дух мой молится* (ср.: 1 Кор. 14, 14), то есть дарование, данное мне и приводящее язык в движение, а *ум мой остается без плода* (1 Кор. 14, 14). Что же лучше и полезнее, и как нужно поступать или чего просить у Бога? Того, чтобы молиться и духом, то есть дарованием, и умом. Потому он и говорит: *Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом* (1 Кор. 14, 15). И здесь он выражает то же, то есть чтобы и язык говорил, и ум не оставался неведущим сказанного»⁵².

Остается еще один вопрос об «ангельских языках», о которых говорится в Послании апостола Павла (см.: 1 Кор. 13, 1). Понимая всю шаткость своего толкования глоссолалии как не понятных никому бормотаний и криков, современные сторонники харизматической духовности пытаются оправдать экстатический характер своего дара ссылкой на «языки ангельские». Тем более что некоторые комментаторы считают, что коринфская глоссолалия не могла быть отождествлена с каким-либо человеческим языком⁵³. Однако эту цитату из Послания апостола необходимо рассматривать в общем контексте, из которого следует, что всякий дар без любви не имеет ценности (см.: 1 Кор. 13, 1–13). Любовь предполагает отказ от эгоизма, от превознесения над другим, даже если это оправдывается особенными духовными дарами: *Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает. Никто не ищет своего, но каждый [пользы] другого* (1 Кор. 10, 23–24).

Апостол Павел неоднократно напоминает, что всякий дар Божий дается для назидания Церкви, а не для собственного

⁵² Иоанн Златоуст, *свт.* Указ. соч. С. 357–358.

⁵³ См., например: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Указ. соч.

пользования (см.: 1 Кор. 14, 5 и др.). В противном случае возникает опасность гордыни и тщеславия, о чем предупреждает святитель Иоанн Златоуст, рассматривая 1 Кор. 14, 28. Этот авторитетный толкователь Священного Писания осуждает даже тех, кто обладает истинным даром говорения на иностранных языках, если он не идет на пользу всей Церкви: «Если, говорит, ты не можешь молчать, если ты так честолюбив и тщеславен, то говори про себя. Таким дозволением он еще более запрещает, потому что приводит в стыд»⁵⁴.

Церковная традиция и здесь не дает оснований подразумевать под «ангельскими языками» экстатическую речь. Амвросиаст и блаженный Феодорит Кирский († ок. 457 г.) под «ангельскими языками» понимают мысленный, а не чувственный язык, — язык, на котором Ангелы воспевают Богу и который доступен для понимания человеку⁵⁵. Другой толкователь, сириец Севериан Габальский († ок. 408 г.), под «ангельскими языками» понимает различия между человеческими языками, которые возникли после вавилонского столпотворения и которые поддерживаются поставленными над каждым народом Ангелами⁵⁶.

На наш взгляд, объяснение этих слов Послания следует искать, обратившись к греческому тексту. Буквальный перевод $\epsilon\acute{\alpha}\nu \tau\alpha\iota\varsigma \gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma \tau\omega\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu \lambda\alpha\lambda\omega \kappa\alpha\iota \tau\omega\nu \acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu$ в 1 Кор. 13, 1 будет выглядеть так: «если даже ($\epsilon\acute{\alpha}\nu$ — “если бы”, здесь используется сослагательное наклонение⁵⁷) языками людей говорю и Ангелов». Другими словами, апостол говорит об «ангельских языках» не в утвердительном, а в вероятностном смысле, имея в виду фантастичность этого предположения. Здесь используется гипербола (преувеличение) — литературный прием, который усиливает значение высказанного утверждения. Именно с ним мы сталкиваемся в следующем

⁵⁴ Иоанн Златоуст, *свт.* Указ. соч. С. 371.

⁵⁵ См.: Библейские комментарии отцов Церкви... С. 183–184.

⁵⁶ См.: Там же. С. 184.

⁵⁷ См.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 359.

стихе данной главы (1 Кор. **13**, 2), в котором говорится о возможном, но невероятном и нереальном для человека знании всех тайн и чуде переставления гор.

Против экстатического понимания дара глоссолалии выступают и современные библеисты. По их мнению, правила использования «иных языков» в общественном служении (см.: 1 Кор. **14**, 27–28) показывают, что «говорящий не находился в экстазе и не “вышел из себя”»⁵⁸.

Наконец, необходимо упомянуть еще об одной попытке истолковать глоссолалию как экстатическое или, по крайней мере, несознательное для говорящего состояние. Такое предположение строится на том, что греческое словосочетание $\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\ \omega$ — «говорить языками» означает несознательную речь. Авторы, согласные с подобной теорией, считают, что глагол $\lambda\alpha\lambda\ \omega$ «относится к числу звукоподражательных: он как бы воспроизводит детский лепет и изначально имел смысл скорее “лепета”, чем членораздельного “говорения”. “Разумно говорить” передается другим греческим глаголом — $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ »⁵⁹. Надо сказать, что данная гипотеза не нова, и ее спорность в свое время показал в своем исследовании В. Суханов⁶⁰.

Однако для того чтобы разобраться с такой версией, объясняющей «иные языки», следует рассматривать глоссолалию в связи с вопросом истолкования этих языков. Если «иные языки» есть бессвязное, несознательное бормотание, то и истолкование таких языков следует понимать как некое мистическое действие, когда толкующий языки не дает точный перевод, а получает дополнительное «откровение» о только что произнесенной другим фразе на «иных языках» и раскрывает тайный смысл сказанного⁶¹. Именно так пытаются представить дело современные сектанты-харизматики.

⁵⁸ Fee G.D., Dockery D.S. Указ. соч. С. 209.

⁵⁹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Указ. соч.

⁶⁰ См.: Суханов В. Указ. соч.

⁶¹ См.: Скерцо И. Истолкование языков // <http://askforbiblie.by.ru/charisma/ermeneia.htm>

Очевидно, что подобное предположение не может быть принято. Дело в том, что слово ἑρμηνεία — *истолкование* (1 Кор. 12, 10; это же слово в 1 Кор. 14, 26) буквально означает «объяснение» (от ἑρμηνεύω — «толкование, перевод») языков⁶². Если мы обратимся к другому месту Послания, то обнаружим вполне определенный смысл, который апостол Павел вкладывает в этот термин: *Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?* (διερμηνεύουσιν от διερμηνεύω — «толковать, объяснять, переводить»⁶³) (1 Кор. 12, 30) — то есть все ли **переводчики** с иностранных языков?

На наш взгляд, серьезным аргументом в пользу понимания выражения «истолкование языков» именно как перевода с иностранного языка служит то, что практически нигде в греческом переводе Библии (Септуагинте) и в Новом Завете это слово не употребляется в каком-либо ином значении, кроме как «истолкование, разъяснение (толкование), раскрытие смысла, перевод». Это серьезный аргумент, так как авторы священных текстов, не являясь носителями греческого языка, при передаче смысла откровения обычно используют ограниченный запас слов и в одном и том же их значении. Греко-английский словарь Септуагинты, рассматривая употребление слова ἑρμηνεία, нигде не предлагает вариантов, которые можно было бы подогнуть под понимание «истолкования» как объяснения или изложения тайного смысла сказанного. Везде мы встречаем перевод ἑρμηνεία как «толкование, устный перевод» (to interpret) или «перевод» (to translate) (см.: Быт. 42, 23; Езд. 4, 7 и др.)⁶⁴.

Похожая ситуация с употреблением этого слова в Новом Завете и раннехристианской литературе. Греко-немецкий словарь к произведениям Нового Завета и раннехристианской

⁶² См.: Вейсман А.Д. Указ. соч. С. 530.

⁶³ См.: Там же. С. 327.

⁶⁴ См.: Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised ed. / Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 2003. P. 243.

литературы под редакцией известного библеиста Вальтера Бауэра дает нам пример употребления слова ἑρμηνεία со значением «перевод» (übersetzung) в 1 Кор. 12, 10 и 1 Кор. 14, 26 и слова ἑρμηνευτής как «переводчик» в Быт. 42, 23; ср.: 1 Кор. 14, 28⁶⁵. Кроме того, такое же значение имеет слово ἑρμηνευτής в известном фрагменте Папия Иерапольского, который приводится у Евсевия Кесарийского и где говорится, что евангелист Марк был «переводчиком» апостола Петра в Риме⁶⁶ (ср. также: Ин. 1, 38; 9, 7; Евр. 7, 2).

Ко всему сказанному можно добавить комментарий И.А. Левинской, которая понимает глоссолалию именно как говорение на иностранных языках. В пользу такого объяснения «иных языков» автор историко-филологического комментария к Книге Деяний приводит важный аргумент, подтверждающий наши рассуждения: «Сторонники такого понимания текста обращают внимание на то, что глагол διερμηνεύω часто означает “переводить”, а не “интерпретировать”... следовательно, Павел в 1 Кор. 14 мог говорить о необходимости присутствия на глоссолалии переводчика с незнакомого, но человеческого языка, а не интерпретатора невразумительной речи»⁶⁷.

В связи с вопросом о молитве на «иных языках» интересным представляется мнение православного греческого богослова отца И. Романидиса. Во-первых, при изучении соответствующих мест из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (см.: 1 Кор. 14, 26–27) этот автор приходит к выводу

⁶⁵ См.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Neuen Testamen und der frühchristlichen Literatur / Von Walter Bauer.— 6. völling neu bearb. Aufl. hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland.— Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. S. 627.

⁶⁶ См.: Евсевий Памфил. Указ. соч. С. 142.

⁶⁷ Левинская И.А. Указ. соч. С. 116. См., например, толкование святителя Феофана Затворника на 1 Кор. 14, 27–28: «Языками говори в собрании тогда только, когда будет истолкователь-переводчик» (Жизнь и труды святого Апостола Павла. С. 253). Подробнее об этом см.: Davies J.G. Pentecost and Glossolalia // JTS. 1952. N. S. Vol. 3. P. 228–231; Gundry R.H. Ecstatic Utterance (N.E.B.)? // JTS. 1966. Vol. 17. P. 299–307.

о том, что «Павел никогда не говорит, чтобы один переводил то, что другой говорит на языках. Каждый переводит то, что он сам сказал на языках»⁶⁸. Таким образом, никакой экстажности и тем более никаких неведомых языков при глоссолалии не наблюдалось. Более того, все те места, на которые привыкли ссылаться современные харизматики для оправдания своих экстагических и невразумительных молитв на «языках», этот греческий патролог истолковывает совершенно в ином смысле (см.: Рим. 8, 26; Еф. 5, 18–20 и 1 Кор. 12–14). По его мнению, речь здесь идет о благодатном даре Святого Духа человеку в виде непрестанной сердечной молитвы. Когда сердце человека очищается от страстей и помыслов, Дух Святой передает молитвы и псалмы из ума в сердце, так что дух человека, наделенный благодатной силой, ничего не делает, а только молится. При этом ум человека участвует в нормальной ежедневной деятельности⁶⁹.

В своем объяснении тех мест из Посланий апостола Павла, на которых обычно «спотыкаются» современные сторонники харизматических сект, оправдывая экстагический характер своих «молитв духом на иных языках», православный богослов фактически следует устойчивой святоотеческой традиции. Святые отцы никогда не утверждали то, что проповедуют сторонники экстагических молитв, — необходимость произнесения слов молитвы помимо ума и воли, наоборот, они всегда настаивали на непременно участии ума в молитве, внимательности и трезвении при совершении молитвословий. Например, преподобный Макарий Великий († ок. 391 г.) призывает подвижников во время молитвы не блуждать помыслами, а «всегда трезвенно умом ожидать Бога... душа пусть не блуждает помыслами на молитве, но сколько может пусть принуждает себя сводить их отовсюду, чтобы душа и помыслы

⁶⁸ *Romanides J.S.* Church synods and civilization // http://www.romanity.org/html/rom.05.en.church_synods_and_civilisation.htm#m6

⁶⁹ *Ibid.*

ее были в молитве и ожидании Бога, прося, чтобы предстал ей истинный Учитель, дающий молитву чистую и достойную Бога, дабы наконец душа поклонилась Ему в Духе Святом (см.: Ин. 4, 23–24)»⁷⁰.

Высшим проявлением духовного совершенства этот святой Православной Церкви называет непрестанную духовную, или благодатную, молитву, которая совершается даже тогда, когда человек что-либо делает или ложится спать. Это мера великих и совершенных, у которых молитва не прекращается, ибо Сам Дух Святой молится в таком человеке⁷¹. Святой подвижник описывает и особое духовное состояние — восхищение (или **экстаз**, ведение, созерцание у святых отцов) как плод такой благодатной молитвы: «Восхищается молитвенно внутренний человек в бесконечную глубину онога века в великой сладости, так что отстраняется ум от земного, весь парящий восхищенный туда, и в час тот происходит забвение помыслов земного мудрования, потому что помыслы переполнены и пленены божественным и небесным, беспредельными и непостижимыми вещами, чем-то дивным, что **невозможно выразить человеческими устами**, так что в час тот молишься и говоришь: “О, если бы душа отошла с молитвою!”»⁷². Как видно, даже то, что принято называть молитвенным экстазом у православных мистиков и о чем писал еще апостол Павел, говоря о своем восхищении в рай и слышании там *неизреченных слов* (ср.: 2 Кор. 12, 2–4), не предполагает экстатического состояния в смысле прекращения деятельности ума, то есть сознания и воли⁷³. Помыслы, то есть мысли, лишь приобретают иное качество, но при

⁷⁰ Макарий Египетский, *прп.* Указ. соч. С. 577.

⁷¹ См.: Там же. С. 491. Преподобный Макарий нигде не склонен трактовать высшие степени молитвы как нечто бессознательное, например, он трактует слова апостола Павла о неизреченном ходатайстве Духа (см.: Рим. 8, 26) как плач во время молитвы (см.: Там же. С. 826).

⁷² Там же. С. 454–455.

⁷³ См. об этом: *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины: Статьи. Пермь, 2003. С. 52, 55.

этом осознание происходящего сохраняется и сами слова молитвы вполне понятны для молящегося.

Другой величайший подвижник и мистик Православия, на которого иногда любят ссылаться сторонники харизматических практик, преподобный Симеон Новый Богослов († 1032), в своем учении о молитве не расходится с преподобным Макарием Великим. Он пишет о необходимости осознанной молитвы: «Богу внятны только те молитвы, которые когда произносит молящийся, понимает, что говорит и чувствует. Молитва же языком произносимая, без мысли и чувства, только прогневляет Бога»⁷⁴. Такую молитву святой отец приравнивает к беседе с бесами⁷⁵.

Также у преподобного Симеона мы находим и учение о благодатной молитве, которая «всегда движима Духом Святым». «Когда же сподобится она (душа. — *Авт.*) дара сего, тогда **ходатайствовать о ней воздыханиями неизглаголанными начинает уже сей Дух Святый** (см.: Рим. 8, 26), посетивший душу, взывая: “Авва Отче”, так, однако ж, что **сей глас Духа Святого бывает собственным гласом тех, которые восприяли Святого Духа**»⁷⁶. Другими словами, подвижник, сердце которого очищено от страстей, сподобляется особого действия благодати Божией, которая укрепляет его в совершении молитвы и таинственно, то есть неизреченно, рождает в его душе вполне осознаваемые слова молитв (ср.: Флп. 2, 13).

Родоначалник исихазма — особой монашеской практики непрестанной молитвы — преподобный Григорий Синаит († 1346) ничего принципиально нового к этому учению не добавляет. У него мы также не найдем никаких оснований для учения об экстатическом совершении молитвы. Например, преподобный ссылается на слова апостола Павла: *Ибо когда я молюсь на [незнакомом] языке, то хотя дух мой и молится, но*

⁷⁴ Симеон Новый Богослов, *прп.* Указ. соч. С. 249.

⁷⁵ См.: Там же. С. 82.

⁷⁶ Там же. С. 363.

ум мой остается без плода (1 Кор. 14, 14) и хочу лучше пять слов сказать умом моим... (1 Кор. 14, 19) — для того, чтобы подтвердить свою мысль о том, что молящийся только устами блуждает умом и не получает никакой пользы. Из его слов следует, что необходимо молиться не попеременно духом и умом, как учат об экстатической молитве харизматики, а одновременно: «Но, как трудится кто телом, так должен и умом трудиться, чтобы не представляться праведным наружно, а сердечно быть переполненным нечистотой и беззаботностью»⁷⁷. Действие благодати Божией всегда разумно — преподобный Григорий говорит о внутренней молитве как о всегда движущемся **разумном** (νοερά) действии Святого Духа⁷⁸. Он также учит о совершении внутренней, или умной, молитвы как о движимой в сердце Святым Духом: «Дух Святой влечет к себе ум, водружая его в глубине сердца...»⁷⁹.

В свете православного учения о благодатной молитве толкует соответствующие места из Посланий апостола Павла святитель Феофан Затворник († 1894). По слову святителя, такую молитву возбуждает в нас Сам Дух Святой, располагая наше сердце к совершению молитвы и внушая ему сам предмет молитвы. Воздыхания неизреченные Духа Святого в нас при этой молитве есть невыразимое языком и мыслью молитвенное чувство в нашем сердце. Оно изливается в сокрушенном и смиренном молении о том, что полезно для всех (см.: Рим. 8, 26)⁸⁰. Разбирая слова из Послания к Ефессянам о воспевании Господу песнопений духовных в сердце (см.: Еф. 5, 18–19) и о молитве *во всякое время духом* (Еф. 6, 18), святитель Феофан говорит о необходимости участия сердца в молитве и о молитве не внешней только, но, главное, внутренней, совершаемой умом

⁷⁷ Григорий Синаит, *прп.* Творения. М., 1999. С. 100–101.

⁷⁸ См.: Там же. С. 88.

⁷⁹ Там же. С. 94.

⁸⁰ См.: Жизнь и труды святого Апостола Павла. С. 411.

в сердце⁸¹. «В этом существе молитвы, которая есть возношение к Богу ума и сердца. Святые отцы различают умно-сердечную молитву от духовной: первая творится сознательной самодеятельностью молящегося, а вторая — находит, и хотя **сознается**, но движется сама, помимо усилий молящегося. Это молитва духодвижная; ее можно желать, искать, благодарно принимать, а не совершать по своему желанию, она не в нашей власти. Святой Павел, очевидно, заповедает умно-сердечную молитву»⁸². Свидетельство этого православного святого для нас важно, так как святитель Феофан был знаком с практикой глоссолалии и молитв на «иных языках» у ревивалистов, ирвингиан и хлыстов⁸³.

Как видно, устойчивая святоотеческая традиция свидетельствует о вполне определенном понимании того, что следует считать духовной, или благодатной, молитвой; о том, что никакого экстатического, несознательного, невразумительного характера такая молитва не носит. Кроме того, церковная традиция не склонна видеть в тех местах Священного Писания, на которые вымученно ссылаются сторонники харизматических сект, указания на молитву на «иных языках».

Остается выяснить еще один немаловажный вопрос. Если считать, что дар «иных языков», который получили апостолы в День Пятидесятницы, и коринфская глоссолалия есть одно и то же, то отчего такое различие в проявлении этого дара у апостолов и у обладателей духовных даров в Коринфе? О чем достаточно корректно, но вполне определенно пытается предупредить читателей своего Послания апостол Павел, когда речь заходит об «иных языках» (см.: 1 Кор. 12, 2–3; 14, 6–10, 19–20, 23, 28, 32–33)?

На наш взгляд, смысл некоторых мест Первого послания к Коринфянам становится более понятен, если предположить,

⁸¹ См.: Там же. С. 515, 525.

⁸² Там же. С. 525.

⁸³ См., например: Коновалов Д.Г. Указ. соч. // Богословский вестник. 1908. Т. 3. № 10. С. 192.

что, говоря о даре «иных языков», апостол Павел кроме описания положительного и истинно апостольского дара глоссолалии в вышеуказанных местах предупреждает и о реально существовавших или возможных искажениях этого дара в коринфской общине, имея в виду феномен, родственная языческой глоссолалии.

На такое понимание слов апостола указывает толкование 1 Кор. 14, 28 святителем Иоанном Златоустом. По словам этого известного толкователя Священного Писания, апостол Павел здесь предупреждает христиан об опасности извращения дара «иных языков» в столь знакомые им по прошлой языческой жизни мистические практики⁸⁴: **«Если же не будет истолкователя, то молчи... Он сказал это для предостережения слушателей, чтобы между ними не случился волхвователь.** Остерегаться этого он повелевал и вначале, когда показывал различие между волхвованием и пророчеством, и теперь повелевает различать и наблюдать то же самое, чтобы не вкралось что-нибудь диавольское»⁸⁵. Также святитель Феофан Затворник, рассматривая некоторые из указанных стихов Послания, высказывается не только о бесполезности невразумительных слов во время глоссолалии, но и о прямой опасности от «таких непонятных звуков»⁸⁶.

О том, что под даром «иных языков» у коринфян могли проявляться языческие практики, пишут и современные исследователи данного явления. Например, священник Игорь Ефимов считает, что «апостол Павел приравнивает невразумительное экстатическое говорение к языческим беснованиям»⁸⁷. О влиянии на членов коринфской общины христиан их языческого прошлого в отношении понимания

⁸⁴ См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Указ. соч.

⁸⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 371.

⁸⁶ *Жизнь и труды святого Апостола Павла.* С. 249.

⁸⁷ *Ефимов И., свящ.* Указ. соч. С. 301–302.

ими глоссолалии пишет известный специалист в области сект А.Л. Дворкин⁸⁸.

Исходя из анализа святоотеческих творений о духовной жизни, можно предположить, что искажение дара говорения на «иных языках» у некоторых христиан коринфской общины и у современных харизматиков (неопятидесятников) есть следствие опасного состояния — духовного самообольщения, или прелести духовной. Святитель Игнатий (Брянчанинов, † 1867) определяет прелесть как «повреждение естества человеческого ложью... усвоение человеком лжи, принятой им за истину»⁸⁹.

По словам такого духовного писателя, как преподобный Иоанн Лествичник († нач. VII в.), «все демоны покушаются помрачить наш ум, а потом уже внушают, что им угодно. Ибо пока ум не смежит ока, не будет похищено сокровище»⁹⁰. Настаивая на необходимости неконтролируемой разумом молитвы («молитва духом», она же на «языках»), современные искатели глоссолалии оказываются не только заложниками своих психофизических ощущений, но и беззащитной добычей павших духов, испытывая на себе их непосредственное влияние.

Для того чтобы убедиться в духовно опасном для христианина характере современной сектантской глоссолалии, можно привести несколько отрывков о том, что собой представляет прелесть. Важным для нас является свидетельство одного из величайших православных святых — преподобного Серафима Саровского († 1833). В своем поучении о молитве Иисусовой этот подвижник ссылается на многих святых отцов и в том числе говорит о прелести следующее: «Лукавый дух прелести, приблизившись, смешивает ум и делает его свиреповидным, ожесточает и помрачает сердце, производит боязнь и

⁸⁸ См.: Дворкин А.Л. Указ. соч. С. 564.

⁸⁹ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Полное собрание творений. М., 2001. Т. 1. С. 212, 213.

⁹⁰ Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М., 1994. С. 129.

страх и возношение, расшвыряет очи, возмущает мозг, во всем теле возбуждает трепет, представляет глазам мечтательный свет... делает ум исступленным и беснующимся, побуждает и язык произносить речи нелепые и хульные (см.: 1 Кор. 12, 2–3)»⁹¹. Как видим, некоторые проявления этой ложной духовности совпадают с тем, что происходит во время так называемого говорения на «иных языках» на сектантских собраниях.

По свидетельству святителя Игнатия (Брянчанинова), всякий отвергающий в своей молитве покаяние и стремящийся к чувственному услаждению благодатными дарами впадает в тяжкий вид прелести, который называется «мнение». «Одержимый этою прелестью мнит о себе, сочинил о себе “мнение”, что он имеет многие добродетели и достоинства, — даже что облует дарами Святаго Духа. Мнение составляется из ложных понятий и ложных ощущений: по этому свойству своему, оно вполне принадлежит к области отца и представителя лжи — диавола. Молящийся, стремясь раскрыть в сердце ощущения нового человека и не имея на это никакой возможности, заменяет их ощущениями своего сочинения, поддельными, к которым не замедляет присоединиться действие падших духов»⁹². Именно такое настроение характерно для харизматических сектантов, ради таких чувственных ощущений ими предпринимаются попытки изобразить или искусственно вызвать у себя глоссолалию, ничего общего не имеющую с Божиим даром.

Такую же оценку дают сектантскому говорению на «иных языках» и современные авторы. Иеромонах Серафим (Роуз), например, пишет о том, что современная глоссолалия у сектантов есть проявление, сходное с духовным состоянием ме-

⁹¹ *Серафим Саровский, прп.* Поучение преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. N. Y.; Jordanville, 1988. С. 59.

⁹² *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. М., 2001. Т. 1. С. 229.

диумов, и по сути есть воздействие на них падших духов. Он характеризует такую глоссолалию как духовное заблуждение, или прелесть⁹³. Подобного же мнения придерживается священник Игорь Ефимов, который само возникновение «харизматического возрождения» не только у протестантов, но и у католиков считает проявлением прелести. По его мнению, «само взыскание дара говорения на языках стало возможным из-за того, что понятие демонической прелести — ключевое в православном аскетическом учении — совершенно отсутствует в протестантском и католическом мире, породившем харизматические соблазны»⁹⁴.

Выводы

О подлинном чуде говорения на иностранных языках без обучения им, чуде, которое произошло в День Пятидесятницы, можно сказать следующее.

Во-первых, это было говорение на вполне определенных исторических языках, о чем свидетельствует Священное Предание Церкви: святые отцы и церковные писатели, а также тексты православного богослужения. Говорение на «иных языках» было подлинным чудом Божиим⁹⁵, благодатным даром Святого Духа, так как обладатель такого дара специально не обучался иностранному языку. Как всякое чудо Божие, глоссолалия не была постоянным явлением у тех, кто ее испытал, таким образом, это было особым знамением Божиим для апостолов, указывавшим на необходимость проповеди Евангелия всем народам. Соответственно, следует признать, что глоссолалия не была всеобщим даром для всех уверовавших и крестившихся, что вопреки Писанию утверждают харизматики.

Другим важным моментом в понимании глоссолалии в церковном предании является то, что и святые отцы, и

⁹³ См.: *Серафим (Роуз), иером.* Указ. соч. С. 150, 156.

⁹⁴ *Ефимов И., свящ.* Указ. соч. С. 294.

⁹⁵ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 368.

богослужebные тексты связывают этот дар Пятидесятницы с событиями смешения языков при вавилонском столпотворении. В День Пятидесятницы упраздняется то самое разделение на разные народы и языки, которое явилось следствием греха. Теперь все во Христе *новая тварь* (2 Кор. 5, 17) и в Нем, в Его Теле, *которое есть Церковь* (Кол. 1, 24), *уже нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос* (Кол. 3, 11).

Во-вторых, дар «иных языков» носил временный характер. Подтверждением временности глоссолалии служит то, что рассматриваемый дар не имеет преемственности служения. Это хорошо видно в сравнении с новозаветным священством. Из истории известно, что дар говорения на иностранных языках в Церкви исчезает к III веку и его подделка, то есть искаженный, экстагический псевдодар в виде бессмысленного языкоговорения, появляется в еретических сообществах.

Из истории Церкви также видно, что глоссолалия как чудо Божие носит и практический характер. Важно помнить, что когда мы говорим о временности этого дара, это не значит, что в тех или иных обстоятельствах он не может проявляться в Церкви вновь. Это подтверждают жития как древних, так и относительно близких к нам подвижников благочестия Православной Церкви. В житиях святых мы можем найти удивительные факты, которые говорят о том, что в исключительных случаях благодатный дар говорения на «иных языках» как истинное чудо Божие проявлялся и в последующие времена для целей обращения ко Христу языческих народов или для назидания своих христианских собраний.

В-третьих, на наш взгляд, следует признать определенное отличие между проявлением дара «иных языков» в День Пятидесятницы и описанием его в коринфской общине христиан. Отличие это заключается в характере его проявления. Те места из Первого послания апостола Павла к Коринфянам, где он критикует некоторые проявления глоссолалии и обладате-

лей этого дара, могут свидетельствовать о проникновении в среду христиан элементов, характерных для языческих религиозных практик, которые ложно воспринимались как дар «иных языков».

Следующий вывод очевидно связан с предыдущим. Глоссолалия как дар Божий, несмотря на утверждения некоторых авторов, в том числе и православных, не носит экстатического характера. Речь апостолов во время глоссолалии была понятна не только слушающим, но и самим обладателям этого дара. Сознание говоривших на «иных языках» не отключалось, и восприятие окружающей обстановки ими было вполне адекватным. Об этом свидетельствует апостол Павел, который непосредственно связывает дар говорения на «иных языках» с необходимостью перевода сказанного глоссолалом (см.: 1 Кор. 14, 28). Апостол в данном случае употребляет слово с вполне определенным значением — *διερμηνεύω*, которое обозначает перевод с иностранного, а не экстатического языка.

Соответственно, глоссолалию нельзя интерпретировать как своеобразную молитву на «языках», как состояние духа, в котором человек в исступленном, экстатическом состоянии отдается непосредственному порыву чувств и произносит невразумительные слова, ведомые одному Богу. Как было показано ранее, экстатического состояния при апостольской глоссолалии быть не могло, его также не могло быть и во время молитвы, иначе это было бы нечто совершенно иное. Тем более что такое понимание молитвы глубоко противно библейскому и святоотеческому учению и скорее подходит к описанию мистических практик в языческих религиях и шаманских культурах⁹⁶.

С точки зрения такой науки, как психолингвистика, глоссолалия в том виде, в каком она существует у современных сторонников харизматического сектантства, есть воспроизведение «речеподобных звуков в состоянии религиозного

⁹⁶ См.: Дворкин А.Л. Указ. соч. С. 564.

экстаза», что делает «глоссолалию объектом сознательных или бессознательных манипуляций»⁹⁷. Другими словами, под воздействием атмосферы религиозного собрания и своих собственных ожиданий человек либо сам впадает в состояние транса (измененного сознания) и воспроизводит псевдоречевые конструкции, либо просто симулирует или подражает тому, что считается даром «иных языков» в сектантской группе.

В православном богословии феномен глоссолалии в харизматических группах считается ярким примером ложной духовности — прелести духовной — или даже прямой одержимости падшими духами, о чем свидетельствует анализ этого явления с точки зрения учения о молитве и о благодатных дарах Святого Духа в творениях святых отцов Православной Церкви, а также сравнение современной сектантской глоссолалии с похожими проявлениями из истории еретических движений прошлого.

⁹⁷ Саракаева Э.А. Указ. соч.



РАЗДЕЛ II
БИБЛЕИСТИКА

КАШКИН А.С.,
кандидат богословия, доцент

ПРИНЦИПЫ ВЕДЕНИЯ ВОЙНЫ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ

(экзегетический анализ Втор. 20)

В Древнем мире войны были настолько обычным явлением, что даже весеннее время обозначается в 2 Цар. 11, 1 характерной фразой: *когда выходят цари [в походы]*¹. В Ветхом Завете война, хотя и рассматривается в целом как отрицательное явление, все же воспринимается как неотъемлемая часть исторического бытия народа, а иногда и как необходимое деяние, имеющее два назначения. С одной стороны, военные действия, предпринимаемые Израилем, могут иметь наступательный характер; в этом случае они ведутся с целью завоевания земли обетованной, обещанной Господом патриархам (войны во времена Моисея и Иисуса Навина), или расширения территории, занимаемой израильским народом (кампании Давида, Иеровоама II и некоторых других Израильских царей). С другой стороны, довольно часто Израиль ведет войны оборонительные (многие сражения эпохи судей, а также большинство войн после разделения монархии). Целью таких войн была защита народа Божия от врагов, желающих принести ему гибель и порабощение².

¹ См.: *Пэйн Д.Ф.* Первая и Вторая книги Царств // Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Книга Бытие — Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 440; *Словарь библейского богословия* / Под ред. К.Л.-Дюфюра. Киев; М., 1998. С. 163.

² Некоторые экзегеты, как указывает Е. Меррилл (E. Merrill), говорят о том, что только священные войны при Моисее и Иисусе Навине были завоевательными, тогда как все остальные священные войны

Предметом нашего исследования как раз является анализ отношения к войне как таковой и к принципам ее ведения, которые представлены в **20-й** главе Книги Второзаконие. Данная глава полностью посвящена теме войны и является наиболее полным, да и в целом единственным сводом предписаний, касающихся указанной стороны жизни израильского народа (есть отдельные замечания на эту тему в других главах Второзакония и в других книгах Ветхого Завета, но они не имеют систематического характера). Ввиду важности указанной главы мы представим далее экзегетический анализ ее содержания, а также сделаем экскурс в некоторые принципиальные вопросы, связанные с ветхозаветным учением о войне.

Итак, Втор. **20** большинством исследователей логично разделяется на три части: сначала говорится о настроении, с которым Израиль должен идти на войну, а также названы категории людей, освобождаемых от воинской повинности (ст. 1–9), затем четко указаны варианты поведения по отношению к побежденным народам (ст. 10–18), и, наконец, в кратком заключительном отрывке идет речь о необходимости трепетного отношения к природе (ст. 19–20). Важно, что изложенные

Израиля были оборонительными. В связи с этим высказывается утверждение, что завоевательные походы Давида и некоторых выдающихся царей периода разделенной монархии были предприняты без позволения и благословения Яхве. Однако такой взгляд основан на неверном и субъективном восприятии библейского текста и желании искусственно согласовать ветхозаветное учение с собственным пацифистским мировоззрением. Да, в последующей истории Израиля преобладают оборонительные войны, но есть и завоевательные походы, в которых Господь также являл Свою помощь (см.: 4 Цар. **14**, 25; 2 Пар. **26**, 7). Кроме того, Втор. **20**, 1 в словах *Когда ты выйдешь на войну против врага твоего* уже предполагает, что израильтяне будут вести захватнические войны, ибо в данной фразе подразумевается, что инициатива войны принадлежит Израилю. Такому толкованию способствует то обстоятельство, что содержащиеся в главе **20** принципы ведения войны имеют общий характер, а не относятся исключительно к войнам при Иисусе Навине. См.: *Merrill E.H. Deuteronomy // The New American Commentary. Vol. 4. Nashville, 2001. P. 282–283.*

в данной главе принципы относятся не только к предстоящим войнам за землю обетованную, но вообще ко всем военным конфликтам, в которых будет принимать участие Израиль. Это видно из следующих особенностей содержания: в тексте предполагается наличие у людей домов и виноградников (это могло иметь место только после поселения в Ханаане), говорится о возможности войны против отдаленных городов, а также сообщается, что Израиль будет осаждать города (осада крепостей как элемент военной тактики в истории Израиля появляется только в монархический период)³. Кроме того, некоторые исследователи отмечают, что содержащиеся здесь предписания носят характер идеалистический, почти нереалистичный в атмосфере жестокости и хищности, которая была присуща всем войнам на Древнем Востоке⁴. Впрочем, тот факт, что Иуда Маккавей во время войн с Селевкидами руководствовался указаниями, содержащимися в данной главе Второзакония (1 Мак. 3, 56 || Втор. 20, 5–8), говорит о том, что сами израильтяне воспринимали их как действительные принципы и старались исполнить на практике.

Втор. 20, 1–9. В настоящем фрагменте наиболее рельефно выражено отношение автора к войне как к священному действию, в котором важнейшим участником является Сам Господь. Неоднократно говорится о том, что народ Божий не должен бояться своего врага, даже в случае его превосходства в численности армии и качестве оружия, ибо за Израиль войну ведет Сам Господь.

Заслуживает внимания мысль о том, что содержащиеся в данном отрывке предписания собраны из разных источников и располагаются в тематической последовательности. В частности, стих 1 служит обобщающим введением, ибо

³ См.: *Tigay J.H.* Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. P. 185.

⁴ См.: *Craigie P.C.* The Book of Deuteronomy // The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1976. P. 270–271.

в нем выражена основная мысль, которую законодатель хочет донести до народа: Господь будет воевать за израильтян, потому не следует бояться врага. Суть этого тезиса далее раскрывается, но хронологический порядок описанных здесь действий должен быть иным. Поставленное в самом начале обращение священника к воинам (ст. 2–4) уместнее было бы в конце отрывка, потому что в следующих далее стихах перечисляются категории людей, подлежащих освобождению от участия в битве (ст. 5–8), и говорится об избрании командиров (ст. 9). Нет сомнений, что по логике вещей указанные в стихах 5–9 действия должны быть совершены прежде, чем священник обратится к войску с вдохновительной речью. Этому пониманию благоприятствует и начало стиха 2 (*Когда же приступаете к сражению*), в котором подразумевается, что священник говорит речь непосредственно перед битвой и обращается именно к воинам, принимающим в ней участие. Тот же факт, что воззвание священника помещено в начале главы, говорит о той важности, которую автор придавал этому элементу подготовки к сражению⁵.

Ст. 1. Это вводное предложение, где формулируется важнейшее требование к воинам избранного народа: *Когда ты выйдешь на войну против врага твоего... то не бойся их*. При чтении данного стиха нужно учитывать, что израильское войско состояло из пеших воинов. В связи с этим сообщение о том, что враги Израиля могут иметь коней и колесницы⁶,

⁵ См.: Tigay J.H. Op. cit. P. 186.

⁶ В Масоретском тексте слова «конь» и «колесница» стоят в единственном числе, т.е. при буквальном прочтении получается «и увидите коня и колесницу»; то же самое мы наблюдаем в тексте Септуагинты (ἵπλον καὶ ἀναβάτην). Здесь мы встречаемся с интересной особенностью еврейского языка, когда существительные в единственном числе используются в собирательном значении. Именно поэтому во всех переводах указанные слова стоят в форме множественного числа. См.: Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / Пер. с англ. М.; Иерусалим, 2001. С. 1208.

используется автором для того, чтобы намеренно оттенить потенциальное физическое превосходство врага над израильским войском. Однако у народа Божия есть главное и решающее преимущество — помощь Яхве⁷. И употребляемый здесь по отношению к Господу эпитет *Который вывел тебя из земли Египетской* является не просто традиционным наименованием Бога (как в некоторых других местах Ветхого Завета), но служит напоминанием о том, что Яхве помог Израилю одержать победу над Египтом, самым сильным и страшным врагом, с которым израильтяне сталкивались в своей истории⁸. Раз Господь однажды сокрушил такого могущественного противника, тем более Он поможет одолеть более мелких врагов.

При рассмотрении данного стиха стоит также привести мнение Дж. Томпсона, который указывает, что упоминание коней и колесниц здесь говорит о древнем происхождении этого закона. В самом деле, само сообщение о том, что, увидев у противника коней и колесницы, народ может испугаться, предполагает отсутствие этих родов войск у Израиля, а это имело место до правления царя Соломона, при котором кони и колесницы в израильском войске появляются в достаточном количестве (см.: 3 Цар. 4, 26; 10, 26)⁹. Следовательно, сам закон возник по меньшей мере ранее середины X века.

⁷ Противопоставление надежды на физическое преимущество армии, которое выражается в обладании конницей и колесницами, и надежды на помощь Яхве особенно четко выражено в Пс. 19, 8–9: *Иные колесницами, иные конями, а мы именем Господа Бога нашего хвалимся: они поколебались и пали, а мы встали и стоим прямо.*

⁸ См.: *Craigie P.C.* Op. cit. P. 271.

⁹ См.: *Thompson J.A.* Deuteronomy: An Introduction and Commentary // Tyndale Old Testament Commentaries. Vol. 5. Downers Grove, 1974. P. 241–242.

Ст. 2–4. Перед сражением к народу должен обратиться священник¹⁰ с ободряющей речью, в которой еще раз содержится призыв не бояться врага, а также подчеркивается, что не сами израильтяне будут вести войну, но вместо них воевать будет Яхве, «муж войны» (אִישׁ מִלְחָמָה, см.: Исх. 15, 3). Интересно, что в данном фрагменте священник выступает как оратор и авторитетный духовный вождь народа¹¹, но не говорится о тех его собственно священнических функциях при нахождении в действующей армии, которые отражены в других местах Ветхого Завета, как то: принесение жертвы перед боем (см.: 1 Цар. 7, 9; 13, 8–12), забота о ковчеге (в тех случаях, когда ковчег Завета находился в расположении войска, см.: 1 Цар. 4, 4), вопрошание Яхве через урим и тумим (см.: 1 Цар. 30, 7–8). Впрочем, некоторые толкователи предполагают, что само присутствие священника в стане израильского войска подразумевает нахождение здесь же ковчег Завета¹²; кроме того, косвенное указание на ковчег видят в словах *Господь Бог ваш идет с вами* (ст. 4)¹³. Однако эта догадка кажется сомнительной; напротив, справедливо замечание, что Второзаконие нигде не упоминает о том, что ковчег сопровождает армию в походах, и, говоря о реальности присутствия Бога среди израильского войска, никогда само это присутствие не связывает с ковчегом¹⁴.

Ст. 5–8. В каждом из указанных стихов перечисляются категории лиц, подлежащие освобождению от воинской обязанности. Предоставление льгот основано на уверенности Израиля в том, что войну ведет Сам Господь, потому численность

¹⁰ Талмуд говорит о том, что в армии находился особый священник, который назывался «священник, помазанный для войны». См.: *Reider J. Deuteronomy with commentary*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1937. P. 190.

¹¹ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 186.

¹² См.: *Merrill E.H.* Op. cit. P. 283.

¹³ См.: *Reider J.* Op. cit. P. 190.

¹⁴ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 430.

армии не имеет решающего значения. Вследствие этого возникает возможность снисходительного отношения к нуждам и слабостям отдельных людей¹⁵. Ведь цель начальников израильского народа должна заключаться не в том, чтобы иметь многочисленную армию, а в том, чтобы в армии находились только воины, абсолютно преданные Яхве и не имеющие никаких сомнений в Его могуществе¹⁶.

Стоит отметить, что процедурой освобождения людей от участия в битве руководят люди, названные еврейским словом **הַשְׂטָרִיִּם**, которое в Септуагинте передается термином *οἱ γραμματεῖς* («книжники, секретари»), в Синодальном тексте — *надзиратели*, в переводе РБО — «распорядители»¹⁷. Этим термином обозначены гражданские официальные лица, которые были представителями колен и родов и выполняли в расположении войска административные функции (в связи

¹⁵ Согласно иудейскому галахическому толкованию Второзакония, льготы по указанному в настоящем отрывке причинам предоставляются только во время войн, целью которых является расширение территории Израиля или нанесение превентивного удара по врагу. В случае же завоевания земли обетованной, любой войны против Амалика (т.е. любой войны, к которой можно применить понятие «священная»), а также оборонительных военных действий объявляется всеобщая мобилизация и от участия в сражении не освобождается никто. В пользу такого понимания ссылаются на отсутствие каких-либо указаний на подобные льготы в Книге Иисуса Навина. Несмотря на кажущуюся обоснованность такого мнения, его принципиальная слабость заключается в отсутствии прямых свидетельств в тексте Второзакония. Действительно, если бы освобождение от участия в сражении предоставлялось только в войнах определенного типа, об этом обязательно было бы сказано в библейском тексте. Кроме того, действия Иуды Маккавея, который во время оборонительной войны отпустил всех воинов, имеющих соответствующие причины (см.: 1 Мак. 3, 56), ясно говорят о том, что сами иудеи, по крайней мере в эллинистическую эпоху, придавали рассматриваемым предписаниям Второзакония всеобъемлющий характер. См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 187.

¹⁶ См.: *Craigie P.C.* Op. cit. P. 273.

¹⁷ См.: Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко, М.Г. Селезнева. М.: РБО, 2005. С. 56.

с этим употребляемое в большинстве английских переводов в данном месте слово *officers* неточное). Об их избрании сказано во Втор. 1, 15.

Итак, во-первых, от участия в сражении освобождаются те, кто построил дом, но не *обновил* его. Какой смысл имеет эта фраза? Во многих английских переводах глагол קָדַשׁ передается словом *dedicated*, что означает «освятить» и предполагает некоторую религиозную церемонию. В пользу такого понимания ссылаются на то, что данный глагол употребляется в 3 Цар. 8, 63 и 2 Пар. 7, 5, где идет речь об освящении Иерусалимского храма; кроме того, однокоренное существительное קִדְשׁוֹ используется в контексте освящения храма (см.: Пс. 29, 1), жертвенника (см.: Чис. 7, 10; 2 Пар. 7, 9), а также стены Иерусалима в после пленный период (см.: Неем. 12, 27)¹⁸. Однако нам ничего не известно о том, существовала ли вообще в древнем Израиле практика освящения частных домов¹⁹. Помимо того, странно, что самой важной оказывается именно эта предполагаемая ритуальная церемония, а не сама жизнь человека в новом доме. Потому глагол קָדַשׁ следует признать многозначным²⁰, а его более вероятная интерпретация именно в рассматриваемом контексте — «начал жить в нем»²¹. Причиной же предоставления указанной льготы, как нам кажется, является мотив радости, который в целом присущ деветерономическому богословию. Понятно, что строительство дома — долгий и трудный процесс, сопряженный с радостными надеждами и томительным ожиданием. И человек, который наконец дождался завершения своих усилий, достиг желаемой цели, не

¹⁸ См.: *Merrill E.H.* Op. cit. P. 284.

¹⁹ См.: *Christensen D.L.* Deuteronomy 1–21:9 // *Word Biblical Commentary*. Vol. 6a. Dallas, 2002. P. 438.

²⁰ Кроме двух указанных значений («освятить» и «начать жить»), особенный смысл этот глагол приобретает в Притч. 22, 6, где он имеет значение «воспитывать, наставлять»: **Наставь** (выделено мной.— *Авт.*) *юношу при начале пути его.*

²¹ См.: *Craigie P.C.* Op. cit. P. 273; *Герц Й.* Указ. соч. С. 1208.

должен быть лишен радости пожить некоторое время (согласно Иосифу Флавию — один год²²) в своем новом доме. Впоследствии, когда он привыкнет к своему новому состоянию и первоначальная эйфория растворится в повседневной суете, этот мужчина вновь станет военнообязанным.

Во-вторых, разрешение вернуться домой дается тем людям, которые недавно посадили виноградник и еще не успели собрать его первые плоды. Здесь важно уточнить, что, скорее всего, речь идет не об одном кусте винограда, а о некоторой территории, поле, засаженном виноградом. Р. Craigie связывает этот закон с фрагментом Лев. 19, 23–25, где говорится о том, что с любого фруктового дерева плоды можно есть только в пятый год после его посадки²³. Способствует такому толкованию употребление в Масоретском тексте глагола הִלֵּל (в Синодальном переводе — *пользовался им*), который имеет буквальное значение «осквернить», а переносное — «воспринимать как несвященное»²⁴ (первые плоды посвящались Богу, т.е. были священными, а человек их начинал вкушать только тогда, когда они в символическом смысле переставали быть священными). Если указанная ассоциация верна (хотя с таким мнением можно поспорить, ведь виноград не является фруктовым деревом²⁵), то получается, что посадивший виноградник освобождался от призыва в израильскую армию на срок до пяти лет²⁶. Этим под-

²² См.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности: В 2 т. Т. 1. М.: Ладомир, 2002. С. 232.

²³ См.: *Craigie P.C.* Op. cit. P. 273.

²⁴ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 187; *Reider J.* Op. cit. P. 190.

²⁵ Впрочем, некоторые экзегеты высказывают предположение, что еврейское слово הִלֵּל в данном контексте имеет широкий смысл и может означать не только виноградник, но также оливковую рощу или фруктовый сад (см.: *Lange J.P., Schaff P., Schröder W.J.* A commentary on the Holy Scriptures: Deuteronomy. Bellingham, 2008. P. 156). Это мнение кажется допустимым, хотя его основная слабость в том, что в Библии термин הִלֵּל применяется именно к виноградникам, потому во всех еврейско-английских словарях для него указывается только значение vineyard.

²⁶ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 186.

черкивается важность благоустройства земли обетованной и возделывания на ней сельскохозяйственных культур.

В-третьих, возвратиться домой могут мужчины обручившиеся, но не вступившие в полноценную брачную жизнь. Это предписание более подробно раскрывается далее, во Втор. 24, 5, где говорится о том, что новобрачный на год освобождается от несения военной службы, для того чтобы на протяжении всего этого времени *увеселять жену свою*. Нужно отметить, что этим предписанием законодатель заботится не только о личном счастье самого воина, но и о его молодой невесте, а также способствует укреплению семьи как ячейки общества. Кроме того, раз мужчина еще не начал жить с женой, то весьма вероятно, что у него еще нет детей; следовательно, если он погибнет в сражении, его имя исчезнет из истории²⁷.

Все три указанных обстоятельства человеческой жизни и связанные с ними льготы объединены одной общей идеей: человек не только имеет право, но и должен воспользоваться плодами своих трудов, пережить радость от осуществления своих планов²⁸. Ни в коем случае не следует допустить, чтобы стараниями одного человека воспользовался другой²⁹; и если в данном месте законодатель такое явление просто признает ненормальным, то в другом фрагменте книги (28, 30) подобное развитие событий прямо оценивается как наказание Господне. Кроме того, перечислением указанных обстоятельств отражается еще одна принципиальная идея: основные аспекты человеческой жизни важнее военных нужд. В самом деле, если цель войны — поселение Израиля в земле обетованной,

²⁷ См.: Merrill E.H. Op. cit. P. 284.

²⁸ См.: Lange J.P., Schaff P., Schröder W.J. Op. cit. P. 156.

²⁹ Эту мысль подчеркивает Климент Александрийский: «Закон человеколюбиво принял во внимание неверность военного случая и решил, что было бы несправедливо одним лишиться плодов своего труда, а другим присвоить их даром» (см.: Климент Александрийский. Строматы. Т. I. Кн. 1–3. СПб., 2003. С. 305).

а ведь самые радостные и важные проявления жизни в этой земле связаны со свадьбами, строительством домов и выращиванием виноградников (в более широком смысле — плодами от возделывания этой земли)³⁰, то ради самой войны нельзя лишать человека указанных вещей. Если человек не будет иметь возможности радоваться названным событиям, то и война становится бессмысленной³¹.

В-четвертых, уйти с поля сражения могут и должны люди малодушные и трусливые. Отметим, что этот принцип применил Гедеон перед сражением с мadianитянами; тогда после его призыва армию покинули более чем две трети солдат (см.: Суд. 7, 3). Удаление боязливых и малодушных необходимо в первую очередь потому, что их страх связан с неверием в силу Божию, тогда как именно вера в Яхве должна быть главным оружием избранного народа. Кроме того, как указано в конце стиха 8, эти люди были опасны еще и тем, что своими настроениями они могли заразить других, более достойных и крепких духом воинов³² (известно, что иногда из-за нескольких паникеров в бегство обращались целые армии). Необходимо сказать, что это позволение покинуть действующую ар-

³⁰ В Иер. 29, 5–6 перечисляются эти же три действия как неотъемлемые атрибуты нормальной жизни каждого человека.

³¹ См.: *Craigie P.C.* Op. cit. P. 274.

³² Наиболее четко эта мысль отражена в тексте Самарянского Пятикнижия, Септуагинты, Пешитты и Вульгаты, глагольные формы в которых позволяют реконструировать еврейское סָמְרָה (глагол סָמַר в породе $\text{nr}'il$) как наиболее вероятное оригинальное чтение вместо масоретского סָמְרָה (тот же глагол в породе $\text{nr}'al$). Изменение огласовки принципиально меняет смысл Втор. 20, 8в: если в Масоретском тексте говорится: «чтобы сердце его братьев не растаяло, как его сердце», то в других древних версиях подчеркивается пагубное влияние самого трусливого человека: «чтобы он не сделал сердце братьев робким, как сердце его» (см.: *Christensen D.L.* Op. cit. P. 435). Отметим, что многие переводчики отдают предпочтение указанному реконструированному варианту (Синодальный текст, перевод РБО, New Jerusalem Bible, English Standard Version), хотя есть и те, кто следует масоретскому чтению (Revised Standard Version, King James Version).

мию всем, кто охвачен страхом, даже в большей степени, чем все другие названные выше льготы и исключения, говорит об идеалистическом характере данных предписаний. Как указывает D. Christensen, последовательное применение этого принципа могло привести к тому, что в армии почти не осталось бы солдат, ведь для любого человека, знакомого с ужасами войны, страх является вполне естественной реакцией³³. Следовательно, законодатель здесь имеет в виду не столько совершенное отсутствие страха в сердцах воинов, сколько силу их веры в Яхве: только те, кто сможет с помощью веры победить и искоренить в себе страх, должны оставаться в рядах воинства Господня, тогда как слабые духом обязаны покинуть стан.

Ст. 9. Здесь говорится о том, что после удаления тех воинов, которые имели льготы, для оставшихся солдат назначаются военачальники (офицеры). Это значит, что, в сущности, израильское войско представляло собой ополчение, собранное по причине войны. Этот стих переносит читателя в домонархическую эпоху, когда в Израиле не было регулярной армии, так что для каждой войны судьи собирали ополчение, а перед каждым сражением необходимо было выбирать командиров для армейских подразделений. Кроме того, содержание этого стиха (как, впрочем, и ст. 5–8, где подразумевается, что ради борьбы с врагом люди отрываются от своих повседневных занятий³⁴) наиболее рельефно отражает мысль о том, что Второзаконию в целом чуждо представление о наличии в Израиле постоянной и профессиональной армии, так как ни в одном месте книги подобная идея не находит даже косвенного выражения (разве что закон о царе во Втор. 17, 16 содержит запрет умножать коней, который может быть истолкован как отдаленный намек на наличие регулярного войска)³⁵.

³³ См.: *Christensen D.L.* Op. cit. P. 441.

³⁴ См.: *Макконвил Дж.* Пятая книга Моисеева. Второзаконие // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Книга Бытие — Книга Иова. С. 298.

³⁵ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 186.

Втор. 20, 10–15. В этих стихах содержатся правила ведения войны против городов, *которые от тебя весьма далеко* (ст. 15); эта несколько абстрактная фраза обозначает все города, находящиеся вне пределов обетованной земли и не входящие в удел Израиля. Чаще всего войны такого рода ведутся с целью расширения территории государства или ослабления потенциального противника. Так как эти города и населяющие их народы не угрожают напрямую жизни Израиля в земле обетованной, то меры по отношению к ним отличаются сравнительной мягкостью.

Итак, если израильтяне будут осаждать город, находящийся вне земли обетованной, то в отношении его населения не следует применять принцип заклатья, но прежде начала военных действий необходимо предложить жителям мир³⁶. Понятно, что это выражение не означает простое прекращение военных действий, но подразумевает добровольную капитуляцию³⁷. В случае ее принятия город оказался бы в вассальной зависимости от Израиля и его жители платили бы дань и ста-

³⁶ Данное толкование, принимаемое большинством экзегетов, основано на том, что замечание в ст. 15 *так поступай со всеми городами, которые от тебя весьма далеко...* относится ко всему отрывку 20, 10–14. Однако Маймонид, известный средневековый иудейский комментатор, считал, что указанное замечание следует относить только к ст. 13–14, где говорится об уничтожении мужского населения города в случае сопротивления и о сохранении жизни женщинам и детям. Ход мыслей Маймонида таков: сначала нужно любому городу предложить мир, и, если предложение будет принято, карательные меры в отношении населения исключаются. Если же город откажется добровольно капитулировать, то именно в этом случае предписывается различный образ действий: в городах вне земли обетованной нужно истребить только мужчин, а в палестинских городах — все коренное население. Сравнивая представленную Маймонидом модель с содержанием Книги Иисуса Навина, можно обнаружить, что с его мнением согласуется только краткая ремарка в Нав. 11, 19, тогда как в целом содержание гл. 6–11 говорит об обратном: никаких предварительных переговоров и предложений мира ханаанским городам Иисус Навин не делал. См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 472.

³⁷ См.: *Merrill E.H.* Op. cit. P. 285.

ли бы служить Израилю³⁸; в символическом смысле это означало бы признание ими высшей власти Яхве. Самый известный в Ветхом Завете пример такого рода — договор Иисуса Навина с Гаваоном. Хотя представители этого города заключили союз с Израилем обманным путем, все же после того, как их обман открылся, с ними, ради исполнения клятвы израильских начальников, поступили так, как если бы они были жителями «дальнего» города: их обязали платить дань и выполнять черную работу³⁹.

Если же жители отказывались подчиниться, то начиналась осада, и после взятия города все его мужское население следовало уничтожить, тогда как по отношению к другим категориям жителей карательные меры воспрещались. Жен и детей, скорее всего, можно было продать или обратить в рабство, а все материальное имущество их становилось добычей избранного народа⁴⁰. Требование предать смерти мужчин объясняется, во-первых, стремлением предотвратить возможное восстание в будущем, во-вторых, является мерой устрашения для других городов. Кроме того, такой суровый образ действий был наказанием за их неповиновение и нежелание признать верховную власть Яхве⁴¹.

Впрочем, повеление истребить всех мужчин имеет не активный, а сдерживающий характер: подразумевается, что мужчин, оказывающих сопротивление, израильтяне будут убивать после взятия города, однако Господь запрещает произвол по отношению к беззащитным группам его населения. Кроме

³⁸ Употребляемый здесь еврейский термин **כֶּזֶב** означает принудительный труд, который использовался в государственных интересах (например, строительство зданий, ср.: Исх. 1, 11). В Библии неоднократно говорится о том, что зависимые от Израиля народы выполняли подобные тяжелые работы (см.: 2 Цар. 12, 31; 3 Цар. 9, 20–21). См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 189.

³⁹ См.: *Merrill E.H.* Op. cit. P. 285.

⁴⁰ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 189.

⁴¹ См.: *Merrill E.H.* Op. cit. P. 286.

того, повеление оставить в живых всех детей означает, что убивать мальчиков не следует (текст не дает оснований думать, что под детьми подразумеваются только девочки⁴²).

Втор. 20, 16–18. Когда же Израиль будет вести войну против народов, населявших землю обетованную (в Масоретском тексте в ст. 17 перечисляются только шесть таких народов⁴³; Септуагинта и Самарянское Пятикнижие добавляют к этому списку Гергесеев⁴⁴), то население таких городов в соответствии с концепцией заклятия (ḥērem⁴⁵) должно быть полностью уничтожено. В стихе 18 указана одна из причин такого радикального образа действий: хананеи своим нечестием могут заразить израильтян, и потому источник этой вредоносной инфекции должен быть истреблен. Как выразился один иудейский комментатор, «уничтожение ханаанских народов подобно погребению тлетворных трупов, угрожающих стать причиной эпидемии для населения города»⁴⁶.

Здесь необходимо остановиться и подробно проанализировать применение концепции ḥērem'a в отношении ханаанского населения. Как видим, Второзаконие и в данном отрывке, и в других местах (особенно в 7, 2, 16) ясно говорит о необходимости уничтожения хананеев во время завоевания обетованной земли. Это требование является абсолютным и

⁴² См.: Tigay J.H. Op. cit. P. 189.

⁴³ Отсутствие в данном списке Гергесеев иудейская традиция объясняет тем, что они перед вторжением Израиля покинули территорию земли обетованной и переселились в Африку. См.: Герц Й. Указ. соч. С. 1213; Tigay J.H. Op. cit. P. 190.

⁴⁴ Возможно, добавление Гергесеев связано с желанием редакторов Септуагинты и Самарянского Пятикнижия согласовать текст настоящего стиха с Втор. 7, 1. См.: Merrill E.H. Op. cit. P. 286.

⁴⁵ Глагол חָרַם («предавать закланию, запрещать, разрушать») и происходящее от него существительное חֵרֶם («заклятие, объявление вне закона») — важнейшие термины, характеризующие библейское учение о священной войне. В Библии требование «предать закланию» человека означает его умерщвление (Лев. 27, 29).

⁴⁶ Герц Й. Указ. соч. С. 1213.

безапелляционным, не допускающим никаких исключений или послаблений. В еврейском тексте Втор. 7, 2 и 20, 17 отмеченная мысль выражается использованием сочетания абсолютного инфинитива и личной формы глагола **מִדְּרַף**. Эта синтаксическая конструкция обозначает усиленное действие, а ее адекватный перевод осуществляется посредством добавления наречий «непрерывно» или «действительно»⁴⁷. Это значит, что оборот **תִּהְרַגְם מִדְּרַף**, используемый в обоих указанных местах, следует перевести как «непрерывно уничтожь их» или «совершенно уничтожь их»⁴⁸. Исполняя это повеление, Иисус Навин при взятии каждого хананейского города (Иерихон, Гай, Ливна, Лахис, Хеврон и др.) истреблял местное население. Причин такого решительного образа действий несколько. Во-первых, так как войну ведет Сам Господь и именно Он дарует победу Израилю, то вся добыча должна быть посвящена (отдана) Богу⁴⁹. Израиль не имеет права самостоятельно распоряжаться военной добычей, поскольку он одержал победу не собственными силами, а с помощью Яхве. Но как посвящение жертвы Богу предполагает ее сожжение, то есть уничтожение, так и посвящение нечестивого связано с его умерщвлением (см.: Лев. 27, 29). Во-вторых, истребление хананеев необходимо было для того, чтобы спасти Израиль от возможного заражения языческими верованиями; эта причина уже названа нами выше, и именно она указывается в рассматриваемой нами главе (20, 18) и в других местах

⁴⁷ См.: Ламбдин Т.О. Учебник древнееврейского языка / Пер. с англ. Я. Эйзелькинда. Под ред. М. Селезнева. М.: РБО, 2000. С. 253.

⁴⁸ Именно так оборот **תִּהְרַגְם מִדְּרַף** во Втор. 20, 17 передается во многих современных английских переводах: «you shall utterly destroy them» (New American Standard Bible), «completely destroy them» (New International Version), «you must utterly destroy them» (Revised Standard Version, New King James Version).

⁴⁹ См.: Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 196; Уолтке Б. Книга Иисуса Навина // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Книга Бытие — Книга Иова. С. 322.

Второзакония (см.: 7, 1–4, 16; 12, 29–31). Сама частота повторения этого предостережения свидетельствует, что именно в опасности языческих соблазнов Моисей видел главное основание ḥēgem'a. В-третьих, уничтожение хананеев есть проявление суда Божия над ними⁵⁰, который осуществляется руками израильского народа. В Библии указана только часть тех мерзостей, которые творили хананеи: принесение в жертву своим богам детей (см.: Втор. 12, 31; 18, 10), чародейство, гадание, спиритизм (см.: Втор. 18, 10–11), кровосмешение и другие многочисленные противоестественные грехи в половой сфере (см.: Лев. 18, 24–27). Важно отметить, что понятие о заклитии нечестивых в контексте суда над ними не имеет этнической окраски: хананеи подлежат уничтожению не потому, что не являются частью израильского народа, а исключительно за свои злодеяния и преступления. Эта мысль подтверждается наличием в Книге Второзаконие требования аналогичного образа действий в отношении израильтян, которые будут виновны в идолопоклонстве (см.: 13, 1–17)⁵¹.

Однако иудейская экзегеза и современные критически настроенные толкователи придерживаются точки зрения, что во времена Моисея и Иисуса Навина, да и в последующую эпоху политика ḥēgem'a в отношении ханаанского населения не проводилась. Правда, способ выражения указанной идеи в каждой из традиций различен: еврейские толкователи считают, что Второзаконие само по себе не требует безусловного заклития хананеев, тогда как критики говорят о том, что законы о необходимости заклития не существовали в древности, но были составлены в позднее вре-

⁵⁰ В Быт. 15, 16 Господь говорит Аврааму, что только через несколько сотен лет потомки его вступят в обетованную землю, так как *[мера] беззаконий Аморреев доселе еще не наполнилась*. Перед завоеванием Ханаана сообщается, что пришло время суда над языческим населением Палестины (см.: Втор. 9, 4–5), т.е. названная ранее *мера беззаконий* населявших Ханаан народов переполнила символическую чашу терпения Божия.

⁵¹ См.: Tigay J.H. Op. cit. P. 471.

мя и с момента возникновения имели символический смысл⁵². Таким образом, разница коренится в отношении к самим предписаниям Второзакония: одни считают их древними, но не имеющими безусловного характера, тогда как другие — законами абсолютными, но поздними по времени происхождения. Рассмотрим теперь подробнее каждую из названных точек зрения.

Иудейские толкователи вслед за Сифрей (мидраш на Книги Числа и Второзаконие) и другими галахическими источниками акцентируют внимание на том, что требование Второзакония об уничтожении хананеев имеет конкретную цель — предохранение Израиля от идолопоклонства. Следовательно, если бы некоторые из хананеев сами обратились к вере в истинного Бога, то для Израиля они перестали бы представлять угрозу, так что пропала бы нужда в их истреблении. Логика рассуждений проста: если цель достигнута более простым, мирным путем, то необходимость в использовании такого радикального средства, как *ḥērem*, отпадает сама собой. Кроме этого соображения, авторитетным в иудейской среде является мнение Маймонида о том, что предписание Втор. 20, 10–11, требующее предложить мир городу перед началом его штурма, относится ко всем городам вообще, в том числе и к ханаанским (подробнее об этой точке зрения сказано нами выше в примечании 36). Однако следует признать, что такая концепция противоречит ясным указаниям Второзакония, которое действительно и безоговорочно требует предавать хананеев заклятию. Потому можно говорить о том, что сама указанная раввинская точка зрения возникает из-за желания смягчить требования Второзакония и примирить их с пророческим учением о покаянии и обращении в будущем язычников. Кроме того, такое понимание вторично потому, что оно связано с применением важного галахического принципа, согласно которому грешников можно подвергать наказанию

⁵² См.: Там же. Р. 470.

только после того, как они узнают, в чем их вина, и будут предупреждены о грядущей каре⁵³.

В отличие от иудейской традиции, многие современные библеисты говорят о том, что священных войн в истории Израиля не было вообще, а связанные с ними законы возникли только накануне вавилонского плена, когда уже сами народы, уничтожение которых требуется Второзаконием, сошли с исторической сцены или перестали существовать вообще. В это время Израиль уже потерял большую часть своей земли, и потому девтерономический редактор формулирует принципы ведения войны, имевшие с самого начала духовный смысл, который заключается в обосновании прав Израиля на землю обетованную и в акценте на необходимость абсолютной веры в Бога как главного условия для возвращения утраченной территории⁵⁴. Некоторые толкователи ограничиваются таким исключительно символическим пониманием и отрицают исторический характер начальных глав Второзакония (где описываются войны против заиорданских государств, в которых применялся принцип заклатья) и Книги Иисуса Навина. В то же время другие, менее радикальные в своих суждениях, признают историчность повествования о войнах Иисуса Навина и предлагают объяснение, как могли появиться законы, требующие заклатья хананеев. Итак, за основу таких построений берется известный факт существования в Древнем мире в разных культурах практики заклатья, когда воины давали обещание божеству в случае успеха посвятить ему всю добычу; уничтожение противника в таких войнах рассматривалось или как жертва богу, или как наказание за какое-то оскорбление, нанесенное божеству. Израильтяне также иногда, в зависимости от обстоятельств, давали подобные клятвы, желая тем

⁵³ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 472.

⁵⁴ См.: *Браулик Г.* Книга Второзакония // Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 200; *Брюггеманн У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2009. С. 139.

самым заручиться поддержкой Яхве (например, при взятии Иерихона); особенную актуальность эти клятвы приобретали в войнах с теми городами (Арад и Гай), которые ранее нанесли Израилю поражение (см.: Чис. 21, 1–3; Нав. 7–8). Редактор Второзакония, зная об этих частных случаях, решил, что они отражают применение общего принципа; такое предположение согласовывалось с учением о Яхве как Ревнителе (см.: Втор. 5, 9) и с древними требованиями предавать заклитию идолопоклоннические города (см.: Втор. 13, 12–18) и отдельных нечестивых людей (см.: Втор. 13, 1–11; Исх. 22, 20). К тому же мысль о систематическом применении заклития хорошо объясняла факт отсутствия хананеив на территории Палестины к концу VII века до Р.Х. Вот так девтерономист пришел к формулировке концепции *ḥēgem*'а, которой придал всеобъемлющий характер⁵⁵.

Приведенные рассуждения, несмотря на логичность их построения, не могут быть приняты вследствие слишком вольного обращения их сторонников с текстом Священного Писания и привнесения своего понимания в процесс составления священных книг. Таким образом, подводя итог анализу различных воззрений на требование заклития нечестивых, еще раз скажем о том, что сам стиль Второзакония, а также описание священной войны в Книге Иисуса Навина подразумевает буквальное воплощение в жизнь этого жестокого принципа.

Втор. 20, 19–20. Этот краткий отрывок можно в известном смысле назвать уникальным не только в Книге Второзаконие, но и вообще в Священном Писании. Здесь автор четко (правда, с некоторыми оговорками) говорит о необходимости трепетного и бережного отношения к деревьям, которые воспринимаются почти как живые организмы. Вспоминая ту простейшую классификацию растительного мира, которая предложена в Быт. 1, 11–12, где весь растительный мир разделяется на траву и деревья, можно заключить, что деревья

⁵⁵ См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 471.

священным автором рассматриваются как наиболее совершенные представители земной флоры. И потому отношение к ним должно отличаться гуманностью. Если египтяне и представители других держав Древнего Востока довольно часто при осаде городов практиковали опустошение окрестной территории и уничтожение на ней растительности⁵⁶, то израильтянам законодатель предписывает воздерживаться от такого образа действий. Конечно, этот закон имеет и утилитарную сторону: требование от воинов бережного отношения к плодовым деревьям можно воспринимать как заботу о самих воинах, которые могли плоды этих деревьев использовать впоследствии в пищу (тем более что в древности осада некоторых городов длилась довольно долгое время). Кроме того, когда Израиль завоеует эту территорию, деревья станут собственностью народа, и потому неразумно уничтожать то, чем позже можно воспользоваться⁵⁷. Однако практическому аспекту в данном фрагменте придается второстепенное значение, ибо само содержащееся здесь объяснение запрета на уничтожение деревьев имеет гораздо более возвышенный характер.

В конце стиха 19 содержится замечательная фраза, которая несколько трудна для перевода. В нашем Синодальном тексте, который в данном случае следует чтению Септуагинты, она звучит так: *ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление* (впрочем, это соответствие неполное, поскольку в Септуагинте предложение является вопросительным, на что указывает употребление частицы $\mu\eta$, тогда как в Синодальном тексте это не отражается). При таком переводе получаем следующее толкование: деревья воспринимаются как незащитные живые организмы, которые не могут

⁵⁶ Это делали с различными целями: ослабление экономического потенциала противника и лишение его способности к сопротивлению в ближайшем будущем, а также, возможно, частичное уничтожение окрестных деревьев было средством принудить жителей города к капитуляции. См.: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 190; *Reider J.* Op. cit. P. 193.

⁵⁷ См.: *Craigie P.C.* Op. cit. P. 277.

скрыться от человека, и потому жестокость по отношению к ним безнравственна по своей природе. Однако несколько иной смысл мы находим в Масоретском тексте, где рассматриваемое выражение, скорее всего, является риторическим вопросом (в начале его стоит вопросительная частица ׀⁵⁸). Потому более точный вариант содержится в переводе Российского Библейского общества («Разве деревья в поле это люди, чтобы тоже оказаться в осаде?»⁵⁹) и в большинстве английских версий⁶⁰. При таком прочтении суть данных слов священного автора видится однозначно: деревья не «виноваты» в преступлениях жителей города, и потому не следует на них вымещать свою злобу. Более того, если человек за свои грехи заслуживает смерти, то деревья, в отличие от людей, беззаконий не творят, и потому их нельзя уничто-

⁵⁸ Правда, в соответствии с правилами еврейской грамматики вопросительная частица ׀ перед гортанными согласными, имеющими огласовку ā, должна иметь вид ׀̄, а не такой, как в данном случае (׀). Следовательно, те, кто рассматривает ׀ в слове ׀׀׀׀׀ как вопросительную частицу, должны констатировать, что анализируемый стих представляет один из тех исключительных случаев, когда вопросительная частица огласуется как определенный артикль. Такое явление иногда встречается в еврейской Библии (см.: *Гриликс Л., свящ.* Практический курс древнееврейского языка Ветхого Завета. Первый год обучения. М., 1996. С. 153), а в качестве примеров можно указать места из Пятикнижия — Быт. 17, 17; 19, 9; 37, 32; Чис. 16, 22. Впрочем, некоторые сторонники указанного прочтения для разрешения этого недоумения предлагают исправить масоретскую огласовку с ׀׀׀׀׀ на ׀׀׀׀׀ (см.: *Reider J.* Op. cit. P. 194; *Driver S.R.* A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. 3rd ed. Edinburgh, 1902. P. 240).

⁵⁹ Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 57.

⁶⁰ New International Version: «Are the trees of the field people, that you should besiege them?».

New Jerusalem Bible: «Is the tree in the fields human, that you should besiege it too?».

New American Standard Bible: «For is the tree of the field a man, that it should be besieged by you?».

Revised Standard Version: «Are the trees in the field men, that they should be besieged by you?».

жать⁶¹. Лишь в случае крайней необходимости (если нужна древесина для осадных маневров и для штурма крепости⁶²) разрешается рубить деревья, не приносящие плода. Кроме того, в исключительных случаях Господь через пророка может Сам потребовать уничтожения деревьев врага в качестве его наказания, как произошло во время войны с моавитянами, по слову пророка Елисея (см.: 4 Цар. 3, 19, 25).

Итак, мы подробно рассмотрели текст 20-й главы Книги Второзаконие и отметили основные черты ветхозаветного учения о принципах ведения войны. В заключение остается сказать несколько слов об актуальности ее содержания для современных православных христиан. Безусловно, некоторые ее предписания нужно воспринимать как преходящие и имевшие значение только для ветхозаветной Церкви в конкретные периоды ее истории. В первую очередь таковой является концепция заклатья побежденного противника, которая возникла как характерная черта древней культуры и была актуальной только в течение ограниченного исторического периода (до утверждения Израиля в земле обетованной). Во времена монархии принцип *ḥērem*'а потерял свою актуальность, ибо Израильские цари предпочитали взимать дань с зависимых народов и привлекать их к общественным работам. Само отношение к войне также меняется на противоположное: Господь запрещает Давиду строить храм вследствие того, что тот пролил много крови (см.: 1 Пар. 22, 8), чем косвенно осуждается война как реальность. Протоиерей А. Мень, описывая переворот Ииуя, говорит, что к середине IX века до Р.Х. «времена священных войн уже прошли, теперь бойня, пусть и учиненная во имя Яхве, вызывала содрогание»⁶³, а в книгах проро-

⁶¹ См.: *Merrill E.H.* Op. cit. P. 287.

⁶² При осаде укрепленного города древесина требовалась «для *стенных машин*» (ср.: Иез. 26, 9) и креплений в тоннелях, прорытых под стенами» (*Уолтон Д.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У.* Указ. соч. С. 213).

⁶³ *Мень А., прот.* Вестники Царства Божия. Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до н.э.). Брюссель, 1986. С. 45.

ков-писателей VIII века до Р.Х. уже содержится мысль о том, что в мессианское время войны вообще исчезнут (см.: Ис. 2, 4; Мих. 4, 3).

Кроме концепции заклатья, остальные предписания Втор. 20 в той или иной степени могут быть применимы в современных условиях, причем некоторые из них — как руководство к действию (пусть и не в буквальном смысле), другие — как отражение определенных идей. К первой категории можно отнести требования проведения мирных переговоров с целью избежать кровопролития (ст. 10), гуманного обращения с мирным населением (ст. 14), бережного отношения к природе (ст. 19–20). Вместе с тем содержание Втор. 20, 1–9 вряд ли в буквальном смысле может быть актуализировано в настоящее время, однако обозначенные здесь принципы — необходимость для воинов сильной веры в Бога и надежды на Его помощь (ст. 1, 3–4, 8), принятие во внимание обстоятельств жизни каждого человека (ст. 5–7) — являются вечными нравственными императивами и должны найти свое место в любом человеческом обществе.

СОВРЕМЕННЫЕ НАУЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ О ПОСЕЛЕНИИ ИЗРАИЛЯ В ХАНААНЕ

С появлением протестантизма и наступлением эпохи библейской критики, ставящей под сомнение достоверность библейских повествований, начинают возникать новые теории, призванные объяснить появление древних израильтян в Ханаане. За многие десятилетия сложилось несколько основных альтернативных моделей: военного захвата, или классическая; постепенного мирного проникновения; социальной крестьянской революции и символическая. Естественно, что каждая из них имеет как положительные, так и отрицательные стороны, поэтому многие современные исследователи предлагают комбинации вышеперечисленных теорий.

Необходимость исследования данного вопроса видна хотя бы из того, что завоевание земли обетованной народом израильским является одним из центральных событий в тексте Священного Писания Ветхого Завета. Обетование о наследовании земли, *где течет молоко и мед* (Исх. 3, 8 и др.), было дано еще праотцу Аврааму, за 400 лет до того, как оно совершилось, а события, описанные в Книге Иисуса Навина, и были исполнением этого обетования. Именно поэтому необходимо рассмотреть основные имеющиеся в настоящее время альтернативные теории и дать им объективную оценку.

Поскольку библейское повествование в данном случае подвергается критике, то методически обоснованным будет

поиск свидетельств за и против в «сторонних» источниках. К таковым относятся археологические раскопки и исторические документы.

Теория кратковременного общеизраильского похода

Это традиционная теория, опирающаяся на текст Библии. В ее основе лежит довольно прямой анализ библейского повествования о захвате земли с последующим, в некоторой степени неустойчивым периодом заселения¹. Действительно, как пишет Дж. Дрейн, «при беглом прочтении историй, вошедших в Книгу Иисуса Навина, может сложиться впечатление, что Ханаан перешел в руки Израиля чуть ли не за один день в результате нескольких впечатляющих сражений и быстрого завоевания. На самом деле здесь сообщается о захвате лишь нескольких ханаанских городов-государств, и не остается иллюзий, что даже к концу успешной военной деятельности Иисуса Навина большая часть территории так и не была покорена (см.: Нав. **13**, 1–7). И все-таки... многие ученые признают, что именно эти события, более чем какие-либо иные причины, обеспечили закрепление израильских племен в Ханаане»². По мнению же Б. Уолтке, «Книга Иисуса Навина представляет два взгляда на природу и масштабы завоевания Ханаана Израилем: молниеносные и зрелищно захватывающие битвы за овладение всей землей (см.: **11**, 16–23; **21**, 43–45; ср.: Исх. **23**, 23) и множество сражений в течение длительного времени (см.: **11**, 18) на огромных территориях, которые еще долго пришлось захватывать после окончания периода завоеваний (см.: **13**, 1–7; **18**, 3; ср.: Исх. **23**, 27–30; Суд. **1**)»³.

¹ См.: *Мейнор Д.* Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет / Под ред. М. Мангано. М., 2007. С. 155.

² *Дрейн Дж.* Путеводитель по Ветхому Завету. М., 2003. С. 88.

³ *Уолтке Б.* Книга Иисуса Навина // Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Книга Бытие — Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 342.

Из числа современных ученых, придерживающихся этого взгляда, особенно выделяются Уильям Ф. Олбрайт и И. Ядин. Однако Олбрайт и Ядин работали еще на заре археологии, точнее, в период взросления археологии, потому из-за методологического несовершенства и заведомо отличающихся взглядов многие ученые отвергают их выводы, ища альтернативные объяснения⁴.

Ранее предполагалось, что и археологические данные свидетельствуют в пользу этой концепции. Однако любой факт может быть всегда интерпретирован по-своему, следовательно, однозначного доказательства ожидать нельзя, и всегда остается возможность для сомнения или высказывания альтернативной точки зрения.

Так, одним из наиболее сильных доказательств в свое время считались находки, обнаруженные Дж. Гарстангом в 1930-х годах при раскопках Иерихона. «Он исследовал городские укрепления разных периодов его истории и, в частности, две каменных стены, датированных им XV веком до Р.Х., после разрушения которых город был предан огню. Образчики позднейшей керамики, найденные Гарстангом в ходе раскопок, позволили ему прийти к выводу, что город был разрушен не позднее 1385 года до Р.Х.»⁵, а поскольку исход он относил к XV веку до Р.Х., то эта дата идеально совпадала с тем моментом, когда израильяне должны были вторгнуться в страну⁶; однако дальнейшие исследования (в частности, экспедиция К. Кеньон 1952–1958 гг.) показали, что разрушения, о которых сообщал Гарстанг, следует датировать сроком на тысячу лет ранее. По мнению К. Кеньон, «в XIV веке до Р.Х., после долгого периода запустения, Иерихон возродился, его стены были восстановлены, но через несколько десятилетий он был разрушен вновь, на этот раз, похоже, окончательно...»⁷.

⁴ См.: Мейнор Д. Указ. соч. С. 155.

⁵ Райт Дж.Э. Библийская археология. СПб., 2003. С. 112.

⁶ Дрейн Дж. Указ. соч. С. 88.

⁷ Райт Дж.Э. Указ. соч. С. 113.

Протоиерей А. Мень и И.Р. Тантлевский указывают более широкий интервал, от которого почти ничего не сохранилось в археологических слоях, — между 1500 и 1200 годами до Р.Х.⁸ И.Р. Тантлевский об этом пишет так: «Что касается Иерихона, который, согласно Книге Иисуса Навина, первым был захвачен израильтянами в земле обетованной, то здесь при раскопках никаких следов фортификационных сооружений позднего бронзового века (ок. 1550/1500–1200 гг. до Р.Х.) обнаружено не было. Это было интерпретировано как свидетельство неисторичности соответствующего рассказа Книги Иисуса Навина. Однако, с другой стороны, находки в Иерихоне показывают, что в эпоху позднебронзового века там существовало поселение, хотя от него мало что сохранилось. Ряд исследователей допускают, что в этом городе, как и во многих других местах, фортификационные сооружения периода средней бронзы... (ок. 1750 — ок. 1550/1500 гг. до Р.Х.) заново использовались в поздний бронзовый век (будучи укреплены, где необходимо). Иерихонскому поселению эпохи поздней бронзы (после перерыва) наследовало поселение первой фазы железного века. Таким образом, в случае с Иерихоном на основании археологических свидетельств нельзя отрицать (во всяком случае, однозначно) историчности ядра повествования Книги Иисуса Навина в том, что касается завоевания этого города израильтянами»⁹.

Данные других раскопок более конкретны, они указывают на то, что многие города в XIII веке до Р.Х. подверглись разгрому и разрушениям. Найдено, что примерно в это время (ок. XII в. до Р.Х.) разрушены и впоследствии заново заселены народом со значительно более простой и бедной культурой города Лахис, Вефиль, Давир (Кириаф-Сефер), Асор, о чем повествуется и в Библии¹⁰.

⁸ Мень А., прот. Исагогика. Ветхий Завет. М., 2000. С. 244.

⁹ Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005. С. 150.

¹⁰ См.: Снигирев Р., прот. Библейская археология. М., 2007. С. 215–216.

Так, самыми первыми свидетельствами заселения/появления израильтян в Святой Земле были стела Мернептаха, в тексте на которой упоминается Израиль, и чаша, относящаяся ко времени правления Мернептаха, найденная Дж. Старки и О. Туффнелл в нижнем уровне пожаров в Лахисе. «Таким образом, можно было считать, что в конце XIII века до Р.Х., при Мернептахе, Израиль появился на Святой Земле и его приход сопровождался разрушением городов — в данном случае Лахиса, сожженного несколько ранее похода Мернептаха, возможно израильтянами»¹¹.

Также косвенно в пользу данной теории говорят результаты раскопок на территориях колен Ефрема и Манассии, в долине Шефела и Саронской низменности, Нижней Галилее, где были найдены поселения, идентифицированные израильскими учеными как раннеизраильские поселения; более того, они вполне соответствовали описаниям в Книге Судей¹².

Еще одним свидетельством является доказанный в 1985 году Л. Стагером факт резкого возрастания количества поселений после 1200 года до Р.Х. на Центральном нагорье, причем большая часть из новых поселений — раннеизраильские деревни, а незначительная по сравнению с ними — ханаанские города. «Демографы не могут объяснить подобный резкий рост населения естественными причинами: они считают, что произошел резкий приток населения — израильтян»¹³. Однако вполне понятно, что этот факт никак не указывает именно на военный захват данной территории; он лишь свидетельствует в пользу самого переселения израильтян и может быть использован во всех альтернативных теориях.

В принципе сам факт краха прежней цивилизации в стране и распространения более примитивной культуры многие исследователи интерпретировали как доказательство вторже-

¹¹ *Слигирев Р., прот.* Указ. соч. С. 215.

¹² См.: Там же. С. 216.

¹³ Там же. С. 216–217.

ния израильских племен. Они исходили из заведомого предположения, что уклад кочевников, пришедших из пустыни, должен был быть намного проще, чем развитая цивилизация ханаанских городов-государств¹⁴. Как пишет протоиерей А. Сорокин, «появление Израиля в Ханаане повлекло за собой существенные изменения во многих областях жизни к тому времени уже богатого историей Ханаана. Это века (1200–1000 гг. до Р.Х.) временного упадка: керамика груба, безыскусна и довольно однообразна (что свидетельствует о нерасслоенности общества), постройки примитивны, привозных товаров, которые свидетельствовали бы о торговых контактах, нет». Более того, на основании повествования Книги Иисуса Навина он делает вывод о том, как Израиль, «будучи на самом деле плохо вооруженным сбродом, утвердился на этих территориях. Они обосновывались на малообитаемых местах (а таких было много), заключали союзы с некоторыми иноплеменниками (например, с гаваонитянами) или даже с теми из местных, кто находился с ними в родственных отношениях, и т.д.»¹⁵.

Однако и Дж. Дрейн, и другие исследователи замечают, что «у нас нет доказательств того, что обнаруженные археологами разрушения были в самом деле причинены израильским войском»¹⁶. «Исторические науки и археология показывают, что в эту эпоху действительно наблюдался упадок культуры ханаанских городов-государств и даже разрушение отдельных городов, однако это не было делом рук Израиля»¹⁷. И правда, ведь «в эту пору укрепиться в Палестине пытались многие другие народности, помимо той, что потом стала именоваться Израилем, эти разрушения с тем же успехом могут быть

¹⁴ См.: Дрейн Дж. Указ. соч. С. 89–90.

¹⁵ Сорокин А., *прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета: Курс лекций. СПб., 2002. С. 78.

¹⁶ Дрейн Дж. Указ. соч. С. 90.

¹⁷ Хенцель Г. Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 279.

приписаны филистимлянам, аммонитянам и пр.»¹⁸. Также, в общем, и междоусобная вражда городов-государств могла привести к гибели всю ханаанскую культуру, а «эти распри перешли в открытую стадию, когда наступил упадок центральной власти Египта, столь успешно сохранявшей единство страны»¹⁹.

Правда, однозначно на таких основаниях отрицать участие израильтян в разрушении ханаанских городов также неправомерно, потому ряд исследователей предлагают компромиссную точку зрения: «Некоторые из данных ханаанских городов могли быть взяты именно израильтянами; отдельные же города могли быть разрушены в ходе военных походов египтян, нашествия “народов моря”, а также вследствие междоусобных войн»²⁰.

Кроме того, как замечает И.Р. Тантлевский, ряд городов, упоминаемых в Книгах Иисуса Навина и Судей как пораженные израильтянами (в том числе Гай, Хеврон, Гаваон, Арад, а также, например, Есевон в Заиорданье), в свете данных современной археологии, вероятно, не существовали в XIII веке до Р.Х. Для объяснения этих «негативных археологических свидетельств» в ряде случаев предлагается так называемая этиологическая (от *греч.* αἰτία — «причина») интерпретация: составитель Книги Иисуса Навина стремится выявить причину разрушения города и «находит» ее в действиях израильтян эпохи завоевания Ханаана. Так, например, относительно Гая (*евр.* «груда камней, руины, развалины») автор, желая объяснить происхождение развалин, находившихся в данной местности, в Нав. 8, 28 замечает: *И сожег Иисус Гай и обратил его в вечные развалины, в пустыню, до сего дня*²¹. Правда, такое предположение ставит под сомнение историчность повество-

¹⁸ Дрейн Дж. Указ. соч. С. 90.

¹⁹ Там же.

²⁰ Тантлевский И.Р. Указ. соч. С. 149.

²¹ См.: Хенчель Г. Указ. соч. С. 280; Тантлевский И.Р. Указ. соч. С. 149–150.

вания Нав. 7–8, потому более приемлемой попыткой примирить отсутствие исторических свидетельств о городе Гае и наличие рассказа о взятии его Иисусом Навином кажется объяснение, содержащееся у протоиерея А. Меня. Он приводит мнение, что Гай — другое название Вефиля, а в повествовании о его захвате подразумевается разрушение Вефиля, который, по данным раскопок, был сожжен в конце XIII века до Р.Х.²²

Существует еще один весьма серьезный аргумент против данной теории: «Вооруженных сил ханаанских городов-государств вполне хватило бы на то, чтобы отразить набег кочевых племен, не имевших опыта широкомасштабных боевых действий, ведь ханаанцы располагали весьма прогрессивным по тем временам вооружением, включая боевые колесницы»²³. «Города хананеев были обнесены мощными стенами, способными выдержать долгую осаду, правители их располагали хорошо оснащенными войсками и боевыми колесницами. Постоянно враждуя с иноземцами и между собой, хананеи приобрели значительный военный опыт. Израиль, напротив, был не чем иным, как плохо спаянным конгломератом племен, толпой пеших воинов, владевших самым примитивным оружием. При таких условиях проникнуть в страну и уцелеть в окружении хананеев казалось невозможным»²⁴.

Однако даже это соображение при внимательном прочтении библейского текста не противоречит теории кратковременного общеизраильского похода. Ведь в первый период израильянами было освоено по преимуществу малозаселенное нагорье; равнины с их плодородными землями, в том числе долина Изреель, в ту пору не были покорены и оставались в значительной мере в руках хананеев. Более того, ханаанские города-государства, по-видимому, и в самом деле не без успеха переходили в контрнаступление, так что лишённые

²² *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 244.

²³ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 90.

²⁴ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 240.

первичного импульса и начавшие разобщаться между собой израильские племена оказались в довольно трудном положении. Хотя многие ханаанские города-государства погибли, оставшиеся (например, Иерусалим, Гезер) еще могли приносить врагу серьезные неприятности. Израильтянам нечего было им противопоставить, кроме численности своей пехоты, но для использования этого преимущества как раз и нужна была сплоченность; ее создавала общая для всех колен опасность враждебного окружения²⁵. Можно привести и еще один довод на основании того факта, что известная нам цивилизация Ханаана в ту эпоху уже приходила в упадок; политическая раздробленность и территориальная разобщенность городов-государств с окружавшими их небольшими деревнями-спутниками были благоприятными факторами, работавшими на утверждающихся в Ханаане новых «пришельцев и поселенцев»²⁶. Кроме того, весьма часто в истории можно видеть, как «небольшая группа людей, одержимых каким-либо видением или идеей, брала верх над прекрасно организованными и хорошо экипированными армиями, которые теоретически должны были сразу же победить»²⁷.

Теория постепенного мирного проникновения

Альбрехт Альт и его преемник Мартин Нот, объясняя появление израильтян в Ханаане, в 1920-х годах предложили и развили теорию постепенного мирного проникновения, которая явилась результатом анализа социальной структуры Ханаана до того периода, когда Израиль возник как нация²⁸. Историческую параллель этим событиям последователи Аль-

²⁵ См.: *Снигирев Р., прот.* Указ. соч. С. 208–209.

²⁶ См.: *Сорокин А., прот.* Указ. соч. С. 77.

²⁷ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 90.

²⁸ См.: *Мейнор Д.* Указ. соч. С. 155; *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 91.

та видели в «покорении» аморреями Вавилонии, о котором свидетельствуют лишь надписи на клинописных табличках, но никак не остатки разрушенных городов²⁹.

По сути, эта теория утверждает, что никакого единовременного завоевания Ханаана не было; заселение рассматривается как «мирная инфильтрация» кочевых и полукочевых групп, приходящих в определенные сезоны вместе со своими стадами из Заиордания в горную область Ханаана, где наименее ощущалась власть городов-государств. Потом они стали задерживаться в этой области на более продолжительное время. «Постепенно они внедрились в структуры немногих центров, имевшихся в горном регионе, а затем стали даже наиболее могущественным элементом оседлого населения»³⁰. Таким образом, указанные группы по своему этническому составу не были однородными, но включали в себя как пришедшие кочевые племена, ядром которых являлись израильтяне, так и примкнувших к ним хананеев. Организующим же началом, послужившим сплочению этих племен в единую нацию, стала религия — почитание Яхве³¹. Вот как эту теорию излагает И.Р. Тантлевский: «Эти пришельцы, постепенно оседающие в центральных, гористых районах Ханаана и строящие здесь свои деревни, обозначаются как Израиль и объединяются по типу греческих амфиктионий (своего рода “священный союз” городов или племен, обычно числом двенадцать, объединявшихся вокруг культового центра). УНВН-Господь, неханаанейское Божество, становится Богом этой амфиктионии и почитается в особом культовом центре»³². Этот же исследователь уточняет, ссылаясь на Книгу Судей, что с течением времени процесс поселения переходил в военную фазу, когда Израиль, расширяя жизненное пространство, вступал в конфронтацию с местным хананейским населением.

²⁹ См.: *Снигирев Р., прот.* Указ. соч. С. 214.

³⁰ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 91.

³¹ См.: *Мейнор Д.* Указ. соч. С. 155; *Хенчель Г.* Указ. соч. С. 279.

³² *Тантлевский И.Р.* Указ. соч. С. 152.

В пользу изложенной точки зрения Дж. Дрейн приводит следующие аргументы. Во-первых, предлагается такое соображение: «Народ, кочующий в поисках постоянного места обитания, естественно, должен был сначала обустроиться в отдаленных горных деревнях, а уж потом испытывать свои силы в военном столкновении с мощными городами-государствами»³³. Во-вторых, с гипотезой Альта согласуется находящееся в египетских документах описание уклада жизни кочевых семитских племен, которые чтили божество, чье имя звучит похоже на «Яхве». В-третьих, сторонники этой версии ссылаются на то, что археологические находки указывают скорее на отдельные сражения и гибель нескольких городов, нежели на последовательную широкомасштабную военную операцию.

В качестве еще одного аргумента приводится следующий факт: Иисус Навин принимает участие в церемониях, совершавшихся в Сихеме, древней столице той области, куда сходились все колена Израилевы (см.: Нав. 8, 30–35; 24), — городе, о завоевании которого Иисусом Навином нигде не упоминается. Более того, археологические раскопки свидетельствуют, что Сихем не подвергся разрушениям и упадку, постигшим другие города в XIII веке до Р.Х.³⁴ Объяснение этого обстоятельства, по мнению многих ученых, состоит в том, что «Сихем в ту пору контролировался евреями, которые либо никогда не бывали в Египте и потому не принимали участия в исходе, либо вышли из Египта раньше. Они могли мигрировать оттуда вместе с гиксосами и поселиться на этих землях в период изгнания гиксосов из Египта, то есть около 1550 года до Р.Х... Из писем, найденных в Тель-эль-Амарне, известно, что за сто лет до Иисуса Навина областью Сихема владели племена, не выказывавшие особого почтения фараону и его

³³ Дрейн Дж. Указ. соч. С. 91.

³⁴ См.: Там же. С. 92.

соседям»³⁵. Не без оснований некоторые исследователи считают, что в Быт **34; 48, 22** рассказывается о том, что израильтяне появились в Сихеме уже в патриархальный период, в результате «когда через несколько столетий вторгшиеся племена явились к этому городу, они обнаружили в нем родственное этнически население, и потому им не пришлось его завоевывать»³⁶. В то же время этот аргумент может быть подвергнут критике на основе повествования той же **34-й** главы Книги Бытие, ибо описанное здесь разорение Сихема сынами Иакова можно считать одним из этапов вооруженного завоевания Ханаана. Да и сами рассуждения о том, что израильтяне не стали завоевывать Сихем по указанной причине, можно воспринимать как согласие с мыслью, что Сихем был исключением, тогда как все остальные ханаанские города были для них чуждыми и враждебными.

Несмотря на приведенные аргументы, такая концепция о возникновении Израиля приобрела лишь немногих приверженцев. Главная ее слабость заключается в том, что она основана на романтике жизни пустынных бедуинских племен, и остается сомнение, на самом ли деле кочевая жизнь первых израильтян напоминала картину, предложенную Альтом. Данная теория также плохо соответствует археологическим данным и не в состоянии объяснить быстрый рост численности населения, о котором свидетельствуют археологические раскопки. В конце концов, возникает главный вопрос: почему повествование об исходе играло центральную роль в мировоззрении народа, который, если следовать этой теории, не только не имел отношения к подобным событиям, но и, будучи пришельцем в новой для себя стране, должен был принести собственные предания о своем происхождении и прародителях?³⁷

³⁵ Райт Дж.Э. Указ. соч. С. 111.

³⁶ Дрейн Дж. Указ. соч. С. 92.

³⁷ См.: Мейнор Д. Указ. соч. С. 155; Дрейн Дж. Указ. соч. С. 92.

Теория социальной крестьянской революции

Основоположниками этой теории стали Джордж Менденхолл и Норман Готвальд. Суть их концепции заключается в том, что в реальности не было никакого «завоевания» Ханаана, более того, не было никакого притока большого количества людей извне, но часть населения Ханаана превратилась в израильтян в результате своего рода социальной революции, крестьянской войны. Ученые, отстаивающие эту версию, предлагают различные объяснения происходивших тогда событий: либо в страну действительно явилась группа людей, принимавшая участие в исходе, и, поведав о своем опыте, вдохновила местное население на восстание, либо все это с начала до конца было движением туземного населения Ханаана. С такой точки зрения большинство людей, а то и все, кто в дальнейшем именовался израильтянами, изначально были жителями Ханаана и название «Израиль» служит не столько этнонимом, сколько выражением единой духовной и политической идеологии³⁸.

Вот как излагает эту теорию И.Р. Тантлевский: «Новыми поселенцами на центральных возвышенностях Ханаана были не кочевники, а *местные* ханаанейские крестьяне (а также присоединившиеся к ним скотоводы, наемники, люди вне закона и т.п.) — люди *различные по этническому происхождению*, которые восстали против своих владык в городах-государствах и ханаанейского общества в целом. В целях создания новых общественных структур эти крестьяне (и присоединившиеся к ним элементы) уходят в горные местности. Ферментом восстания, начавшегося еще в Заиорданье, была, согласно данной гипотезе, группа бежавших из Египта почитателей УНВН-Господа. Ханаанейские инсургенты отвергают старые политические идеологии в пользу создания общины Завета

³⁸ См.: Дрейн Дж. Указ. соч. С. 93.

с УНВН. Дж. Менденхолл связывает начало социальной революции с появлением новой религии, в то время как Н. Готвальд, находясь под влиянием марксизма, полагает, что новые религиозные представления возникают как функция революции, для поддержки социальных доктрин раннего Израиля»³⁹.

То, что именно Яхвизм стал для восставших хананеев мощным объединяющим фактором, исследователи связывают с самим содержанием израильской религии, в которой учение о природе Бога, сформулированное в виде Завета, данного на горе Синай, разительно отличается от прочих религиозных и политических верований той эпохи и того региона. В принципе это предположение имеет некоторые логические основания, ведь в противоположность богам ханаанской религии, отвечавшим за сохранение существующего порядка вещей и в природе, и в человеческом обществе, обеспечивавшим господство правящего класса, Бог Израиля «поддержал угнетенных и униженных и проявил Свою милость к ним во всех событиях исхода»⁴⁰. Такой новый взгляд на положение человека действительно мог привлечь многих ханаанских крестьян.

В подтверждение этой теории приводится несколько аргументов. Во-первых, она имеет некоторые благоприятные для себя свидетельства в библейском тексте и в данных археологии. В частности, как косвенный довод в пользу этой гипотезы может рассматриваться судьба блудницы Раав и ее родни (см.: Нав. 6, 22–26), а также группы людей из города Вефиль (см.: Суд. 1, 22–26). Аналогичное значение имеет история жителей Гаваона, просивших включить их в Израиль и принятых Иисусом Навином на основании особого договора (см.: Нав. 9)⁴¹.

Во-вторых, свидетельством в пользу этой гипотезы можно было бы считать содержащееся в письмах из Амарны

³⁹ *Тантлевский И.Р.* Указ. соч. С. 152.

⁴⁰ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 92–93.

⁴¹ См.: Там же. С. 92.

упоминание о хапиру — группе людей, удалившихся из крупных ханаанских городов и поселившихся в сельской местности. Однако при объективном анализе следует признать, что обращение к письмам из Амарны для подтверждения данной теории неправомерно, так как в таком случае отрицаются обе возможные датировки исхода (ранняя и поздняя)⁴².

В-третьих, считается, что эта гипотеза объясняет факт «преемственности между культурой Ханаана и культурой Израиля». Из анализа угаритских текстов было показано, что первоначальные выражения израильской веры имеют много общего с религиозным языком Ханаана; кроме того, в Израиле еще несколько столетий продолжалось поклонение богам ханаанского пантеона. Как пишет Дж. Дрейн, «другие две концепции не могут объяснить наличие подобного сходства и не дают убедительных объяснений того, каким образом пришельцы смогли так быстро перенять уклад ханаанцев. Объяснить это было бы гораздо проще, если согласиться с тем, что израильтяне и были ханаанцами»⁴³.

Также в качестве аргумента приводится непротиворечивость теории данным археологическим раскопкам на месте ханаанских поселений. «Силы, вторгшиеся извне, должны были разрушить городские стены и укрепленные здания, а внутреннее восстание, направленное против правителей и их подручных, не оставило бы столь явных следов разрушения»⁴⁴.

Однако, чтобы объяснить оба последних факта, совсем не обязательно привлекать столь сложную теорию — достаточно просто внимательно перечитать тексты Библии. Ведь известно, что изначально евреи переселились в Египет из Ханаана; и никак нельзя исключать возможности частичного проникновения ханаанской культуры в культуру израильскую. Одним

⁴² См.: Мейнор Д. Указ. соч. С. 156; Тантлевский И.Р. Указ. соч. С. 152.

⁴³ Дрейн Дж. Указ. соч. С. 94–95.

⁴⁴ Там же. С. 95–96.

из таких примеров может служить повествование о том, что Рахиль берет с собой из дома Лавана идолов (см.: Быт. **31**), — следовательно, сознание политеистическое все еще пересекалось с сознанием монотеистическим. Кроме того, поскольку этот поступок совершается женщиной, нет ничего удивительного в том, что элементы этого сознания могли передаться и детям. Сам выбор в пользу монотеизма в роде Иакова окончательно происходит в тот момент, когда Иаков повелевает «зарыть идолов» (см.: Быт. **35**). Помимо этого, почти во всех местах, где Бог говорит об изгнании жителей земли обетованной, указывается на то, что если израильтяне оставят их (эти народы) на этой территории, то их боги будут им в соблазн и в сеть (см.: Втор. **7, 16**; Нав. **23, 13**). Как пишет протоиерей А. Мень, «живя среди более цивилизованных соседей, израильтяне быстро переняли их культуру, способы ведения хозяйства и обычаи. С одной стороны, это повысило уровень жизни вчерашних кочевников (в частности, содействовало их культурному росту), а с другой стороны, возникла зависимость от языческого окружения. Семена Моисеевой веры едва взошли, но уже со всех сторон их стали заглушать языческие соблазны. Крестьянский быт усилил притягательность сельскохозяйственной магии и ритуалов Ханаана»⁴⁵. Довольно ярким свидетельством могут служить слова пророка Амоса (см.: Ам. **5, 26**; ср.: Деян. **7, 43**), согласно которым израильтяне и в пустыне, и после продолжали поклоняться Сиккуту⁴⁶, то есть субботному ассирийскому богу Саккуту, изображавшемуся с атрибутами тельца⁴⁷. Более того, почти все библейские повествования направлены против язычества — как повествование о сотворении Земли, так, например, и казни

⁴⁵ Мень А., *прот.* Указ. соч. С. 250.

⁴⁶ В еврейском тексте в Книге Амоса используется выражение «Мелех Сиккут», что означает «царь Сиккут». Однако переводчики Септуагинты прочитали его как «Мелех Суккот» — «скиния Молохова»; это отразилось и в тексте Синодального перевода.

⁴⁷ См.: *Снигирев Р., прот.* Указ. соч. С. 125–126.

египетские, постановления о жертвоприношениях, посвящении первенцев и субботнем дне⁴⁸. Из всего этого можно сделать вывод о явной склонности народа израильского к почитанию «чужих» богов Ханаана, и это при том, что, как указывалось ранее, политическая структура ханаанских городов-государств не была воспринята.

Относительно же второго аргумента можно привести следующее: «Бог намеревался не физически уничтожить эти города, а позволить израильтянам поселиться в них после истребления коренного населения. Он открыто говорит об этом в Книге Исход **23**, 29–30 и Книге Второзаконие **6**, 10–12, когда заявляет, что не вытеснит всех хананеев сразу и что Израиль присвоит и получит во владение дома, поля и колодцы, над которыми не трудился. Во исполнение этих слов, сражения, описанные в Книге Иисуса Навина, обычно происходили на открытой местности, далеко от городов, что позволяло достичь больших потерь среди населения, оставляя города нетронутыми»⁴⁹ (этот аргумент будет использован также далее в эклектической теории).

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что данная гипотеза, хотя и позволяет объяснить некоторые факты, представляющиеся затруднительными в других теориях, все же оказывается неприемлемой. Принципиальный ее недостаток в том, что она является в большей степени философской концепцией в силу ее связи с марксистской теорией исторического развития, нежели научной точкой зрения, построенной на библейских свидетельствах и конкретных фактах истории. Кроме того, возникает вопрос: почему, если имело место не завоевание, а восстание местного населения, первые «израильские» поселения возникают не на лучших землях, а на окраинах страны, в малопривлекательной горной области? Далее, следовало бы ожидать, что по-

⁴⁸ Подробнее об этом см.: *Снигирев Р., прот.* Указ. соч. С. 122–126.

⁴⁹ *Мейнор Д.* Указ. соч. С. 159.

добные события будут отражены в ветхозаветном повествовании хотя бы в виде намеков, — однако ничего подобного мы не видим.

Символическая теория

Символическую теорию, вероятно, можно считать самой распространенной на сегодня среди неконсервативных ученых. Ее главным создателем был израильский археолог И. Финкельштейн⁵⁰. По его мнению, израильтяне на самом деле были жителями Ханаана, которые по непонятным причинам покинули на время свою землю, приняв пастушеский или полукочевой образ жизни, а затем вернулись обратно после долгого странствования по пустыне с новой религией — Яхвизмом, воспользовавшись сложившимися в ту эпоху обстоятельствами. Некоторые связывают их происхождение с такими местными племенными общностями и группами неоседлого населения позднего бронзового века, как, например, апиру (*аккад.* хапиру/хабиру) или шасу, известными из египетских источников⁵¹. «В этой связи обращается внимание на определенное сходство между поселенческим процессом в центральной нагорной Палестине в период первой фазы железного века и во второй фазе среднего бронзового века»⁵².

Причины столь стремительного ухода можно объяснить природными катаклизмами, болезнью и/или мором, голодом или войной. Уход израильтян не обязательно сопровождался разрывом всех семейных связей, и некоторые из них продолжали жить в городах, поддерживая связи со странствующей родней. Наконец, пастухи вернулись и осели на прежних территориях с обретенной новой верой⁵³.

⁵⁰ См.: Там же. С. 156.

⁵¹ См.: *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 91; *Тантлевский И.Р.* Указ. соч. С. 153; *Стигирев Р., прот.* Указ. соч. С. 169.

⁵² *Тантлевский И.Р.* Указ. соч. С. 153.

⁵³ См.: *Мейнор Д.* Указ. соч. С. 156.

Предположение о том, что под термином «хапиру» скрывается первоначальная форма этнического обозначения «ибри» («еврей») было выдвинуто еще в начале XX века и вызывало дискуссии вплоть до 1954 года, когда были опубликованы материалы международной конференции, на которой обсуждалась эта проблема. Хотя и сейчас еще имеются отдельные сторонники этой гипотезы, большинство исследователей решительно отказались от такой идентификации, не имеющей ни лингвистической, ни исторической опоры. Аргументом в пользу отождествления хапиру с евреями было указанное К. Кенъон наличие семитских имен в ономастиконе группы хапиру, которая упоминается в источниках II тысячелетия до Р.Х.; причем исследовательница допускает сопоставление этнонимов *habiru* с *hebrew* и египетским *apiru*. Однако хапиру были вольницей, изгоями или беглецами из своих общин самого разнообразного происхождения; возможно, в их числе были и преступники. Они спасались от эксплуатации, военных погромов и долговой кабалы, скрывались в лесах Сирии, Верхней Месопотамии и Загроса и занимались немного земледелием, немного мелким скотоводством, немного разбоем, порой самостоятельно нападая на менее защищенные поселения, а иногда и шли в батраки или наемные воины. В Амарнской переписке XIV века до Р.Х. сообщается об их набегах на поля и деревни Ханаана⁵⁴. Однако нигде в исторических документах не говорится об их нападении на крупные города-государства, в частности на те, которые упоминаются как взятые израильянами. Связь апиру с евреями осложняется и следующим рассуждением. Если исход произошел в 1446 году до Р.Х., то в это время евреи находились в Синайской пустыне; однако Аменхотеп II (1438–1412) утверждает, что во время своего похода в Сирию и Палестину он захватил 89 600 пленных, среди которых было 3600 апиру. Если же исход произошел в 1250 году до Р.Х., то во времена Аменхотепа евреи были

⁵⁴ См.: *Снигирев Р., прот.* Указ. соч. С. 169; *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 96.

еще рабами в Египте. В обоих случаях провести четкое отождествление чрезвычайно сложно⁵⁵.

Саму символическую теорию нельзя считать исчерпывающей, поскольку Финкельштейн при ее разработке опирался в основном на «археологические раскопки центральных районов страны, где вообще существовало мало свидетельств конфликтов и культурных изменений»⁵⁶. Хотя, конечно, и в ней есть то, что согласуется с библейским повествованием: Израиль действительно был вынужден покинуть территорию Ханаана в связи с продолжительным голодом.

Эклектическая теория

Вероятно, наиболее оправданным будет подход, основанный на соединении в разной степени всех перечисленных теорий. Так, например, Д. Мейнор предлагает так называемую эклектическую теорию. Он, основываясь на целостности повествования об Иисусе Навине, делает вывод о том, что захват был осуществлен группой людей, вторгшихся в Ханаан извне. При этом ученый отмечает, что «расселение израильтян в основном начиналось с центральных районов страны, где, интересно отметить, не происходило никаких серьезных военных столкновений. Библия рассказывает о двух крупных военных кампаниях: одна — на юге (см.: Нав. 6–10) и вторая — на севере, севернее равнины Изреель (см.: Нав. 11). Но Книга Иисуса Навина не упоминает о военных действиях в центральной части страны, особенно к северу от Гаваона и к югу от долины Изреель. Более того, текст утверждает, что Израиль прошел в этом месте без каких-либо препятствий» (см.: Нав. 8 и 11)⁵⁷.

⁵⁵ См.: Райт Дж.Э. Указ. соч. С. 110; Снугирев Р., *прот.* Указ. соч. С. 214; Ла Сор У.С., Хаббард Д.А., Буш Ф.У. Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. СПб., 1998. С. 194.

⁵⁶ Мейнор Д. Указ. соч. С. 156.

⁵⁷ Там же. С. 157–158.

Далее, основываясь на частых ссылках в повествовании Книги Иисуса Навина на Сихем, Д. Мейнор делает предположение, что жители центральной части страны были родственниками израильтян и потому могли не бояться истребления; возможно, это были израильтяне, некоторые из потомков каждого из патриархов, что вернулись в Ханаан после окончания голода (пятилетнего пребывания в Египте, что в принципе Библия не подтверждает и не опровергает) и позднее приняли пришедших под руководством Иисуса Навина родственников. Такой вариант имеет связь с точкой зрения Финкельштейна и частично объясняет неразрывность материальной культуры, благодаря которой Израиль, пришедший из пустыни, не зная технологии изготовления керамических изделий, быстро обучился и технологии, и дизайну у своих родственников, уже обитавших в этой земле (этот аргумент использовался в теории социальной революции)⁵⁸.

«Также в некоторых областях были заключены мирные договоры, по типу договора, который был заключен с жителями Гаваона (см.: Нав. 9). К тому же Книга Иисуса Навина и Книга Судей указывают на смешение с местным населением, которое обычно проходило довольно мирно, но иногда перемежалось стычками и возмущениями, свидетельства которых обнаруживаются в разрушенных слоях некоторых городов». Д. Мейнор считает, что исследователи, «ратующие за то, что все города, указанные в списке Нав. 13, были разрушены до основания, привносят в текст больше чем нужно»⁵⁹. Далее он приводит аргумент, который мы процитировали выше при анализе теории социальной революции: Господь хотел поселить израильтян в уже имеющиеся ханаанские города с развитой бытовой инфраструктурой (дома, поля, колодцы), потому сами го-

⁵⁸ См.: Мейнор Д. Указ. соч. С. 158.

⁵⁹ Там же. С. 158–159.

рода разрушению не подвергались, а важнейшие сражения происходили вне населенных пунктов.

Таким образом, все рассмотренные нами концепции имеют свои логические основания, но не свободны и от критики. Помимо всех указанных непосредственно в каждой теории слабых мест, есть и общие для трех «некомбинированных» теорий (социальной революции, мирного проникновения, символической): остается открытым вопрос о том, насколько второстепенным должно считаться все повествование об исходе (включаящее и поселение в Ханаане) и его парадигма Божиего спасения, постоянно повторяющаяся на страницах Ветхого Завета. Другими словами, если не было исхода, почему его образ остается преобладающим? С помощью этих теорий сложно объяснить, как и почему вообще появился Яхвизм. Кроме того, они плохо объясняют, откуда пришла идея Самого Бога Яхве⁶⁰. Основная же, классическая, теория «завоевания» также не может пока считаться безукоризненной.

Комбинируя в разной степени все эти концепции, ученые выдвигают другие, более совершенные, которые также имеют право на существование. Однако в любом случае само принятие той или иной концепции — личное дело каждого исследователя. Поскольку археологические раскопки еще продолжаются, мы вполне можем ожидать новых фактов в доказательство каждой из вышеперечисленных концепций, равно как и против них; а также и совсем новых, пока еще неизвестных нам теорий. Но, как бы там ни было, вряд ли можно ожидать абсолютного доказательства, ведь, как и любой факт, описанный в истории, — событие, которому человек не был лично очевидцем, — события, описанные в Библии, могут быть интерпретированы совершенно по-разному. А следовательно, они могут оставаться лишь предметом веры, равно как и любая концепция об исторических событиях.

⁶⁰ См.: Там же. С. 157.

И все же пока мы можем принять следующее положение: «Народ Израиля превратился в нацию со своей собственной территорией, применяя в различные моменты различную тактику. Тем более что само библейское повествование упоминает “смешанное множество” различного этнического происхождения, присоединившееся к покинувшим Египет рабам-израильтянам (см.: Исх. 12, 38)»⁶¹.

⁶¹ Дрейн Дж. Указ. соч. С. 87.

Священник Александр СИРИН,
кандидат богословия

ЧТО ЖЕ ОЗНАЧАЮТ СЛОВА АПОСТОЛА ПАВЛА: БУДЬТЕ ПОДРАЖАТЕЛЯМИ МНЕ, КАК Я ХРИСТУ (1 Кор. 11, 1)?

*И уже не я живу,
но живет во мне Христос*
Гал. 2, 20.

Вновь и вновь внимательно прочитывая священные тексты Нового Завета, в которых для каждого из нас через многие столетия звучит голос святого апостола Павла, все явственнее мы открываем в нем великого мистика и богослова, величайшего миссионера и бытописателя своего времени. Трудно переоценить то значение, которое приобрели его Послания, его Евангелие, его богословие в жизни ранней Церкви. Это бесценная сокровищница откровений и гениальной богословской мысли. Каждое слово апостола преследует высшую цель, самую высокую, какую только может помыслить человек.

Как заметил по этому поводу профессор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), «изучение Посланий апостола Павла породило безграничное море экзегетической литературы. Благодаря этому очень многое в его текстах прояснилось, засияло как бы новым светом и красками. Подавляющее количество соответствующих исследований, разумеется, принадлежит протестантскому миру с его многообразием подходов и мнений. Это не удивительно

виду неисчерпаемости смысла писаний апостола и богатства его стиля и образов»¹.

Нужно заметить, что для неподготовленного читателя иногда трудно правильно воспринимать Послания святого апостола Павла. Еще во Втором послании апостола Петра содержалось сетование по поводу возможных (и действительных) извращений и заблуждений при толковании Посланий апостола Павла, *в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания* (2 Пет. 3, 16). Поэтому хотелось бы обратить особое внимание на необходимость рассмотрения отдельных выражений апостола Павла в контексте всех его Посланий, а также следуя святоотеческой экзегетике. В ином случае возможно их неправильное толкование и понимание.

Не так давно в Интернете на одном из межконфессиональных христианских форумов между участниками произошла полемика, связанная с попыткой понять смысл слов апостола Павла *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11, 1). Один из участников этого диалога пишет: «Иисус учит равенству среди братьев и специально многократно обращает внимание на то, чтобы не было превознесения одного человека над другим. И показывает, что все, что любят книжники и фарисеи, ученики Его делать не должны». В качестве примера автор приводит следующие цитаты из Библии: *на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи... также любят превознесения на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель! А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья... Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится* (Мф. 23, 2, 6–8, 11–12). А такие

¹ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Диатриба в посланиях апостола Павла // http://azbyka.ru/ivliev/diatriba_v_poslaniyah_pavla-all.shtml

слова апостола Павла, как: *Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет* (Евр. 13, 17) и *я родил вас во Христе Иисусе благовествованием. Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу* (1 Кор. 4, 15–16), по мнению автора, противоречат учению Христа, и с них начинается разделение на тех, кто «командует», и тех, кто «подчиняется». И далее, по поводу выражения апостола Павла *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11, 1) автор пишет: «Вот это начало испорченного телефона. Никто не в состоянии сравниться с Христом, и если копировать не с Христа, а друг с друга, то с каждым копированием копия становится все более худшего качества. Вот и докопировались и до Римского Папы... и до пасторов-помазанников, и до инквизиции... А были братья...»². Никто никак не возразил автору данного комментария, и дальше эта тема на форуме не развивалась.

Данный случай является ярким свидетельством того, что у молодых людей и в наше время сохраняется интерес к Священному Писанию, в частности к наследию святого апостола Павла, но огорчает крайне низкий уровень их образованности в вопросах православной экзегетики. Невнимательные и недобросовестные читатели нередко используют Священное Писание для доказательства или оправдания тех или иных мнений.

Для того чтобы правильно понять, в чем смысл и значение тех или иных слов апостола Павла и какое отношение они имеют к нам, каким образом касаются нас, нужно сначала ознакомиться с исагогикой того или иного Послания, то есть попытаться понять: кому, при каких обстоятельствах написано это Послание, что послужило поводом к написанию и какие цели преследовал апостол. Нужно знать культуру и литературные традиции того времени. Также важно помнить, что

² Христианский портал «Евангелие» // <http://www.evangelie.ru/forum/t46699-6.html>

со временем слова могут менять свой смысл, и поэтому нужно попытаться понять значение тех или иных слов, которые знакомы нам в нашем языке, но смысл которых в Библии был несколько иным, чем привычный нам сегодня.

Следует заметить, что полемика вокруг 1-го стиха **11-й** главы Первого послания апостола Павла к Коринфянам *Будьте подражателями мне, как я Христу* не нова и этот вопрос не раз уже поднимался в различных дискуссиях, посвященных священным текстам. Склонность увидеть здесь у апостола Павла признаки гордости и самодовольства встречалась у предубежденных авторов³. Многие исследователи ошибочно пытались обвинить апостола в тщеславии, в нескромной демонстрации святости и духовного превосходства, потому что, в первую очередь, исходили из разных интерпретаций слова «подражайте». Поэтому прежде чем предложить традиционное христианское понимание содержания данного стиха, необходимо уточнить значение слова «подражание».

Как известно, в Римской империи во времена апостола Павла международным языком, объединяющим почти 70 народов, был не латинский, а греческий язык. Апостол Павел говорил и писал по-гречески, и в оригинальном варианте 1-го стиха **11-й** главы Первого послания к Коринфянам он использует греческий глагол μιμηθούν⁴, означающий «подражать, имитировать», а производное от этого глагола существительное μιμητής означает «имитатор, подражатель».

В современном русском языке слово «подражание» имеет некоторую негативную окраску, поскольку оно подразумевает утрату творческой индивидуальности, слепое копирование: попугаи подражают голосу человека, не понимая значения слов; юноши подражают кумирам с целью своей идентификации с ними, и т.д. Однако следует заметить, что именно подра-

³ См.: Хукер М. Святой Павел. М., 2005. С. 160.

⁴ Библия на греческом языке // <http://www.magister.msk.ru/library/bible/greek/grknt07.htm>

жание играет у человека решающую роль в присвоении общественного опыта: за счет подражания усваиваются предметные действия, навыки самообслуживания, новые формы поведения и речи. И при этом подражание может вестись не только на уровне самих воспроизводимых действий, но и на уровне осознания смысла этих действий.

Так что же означало это слово в древности, в частности в Священном Писании Нового Завета? Как замечает архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), «подражание, подражатель, подражать — это были очень важные слова для античной культуры в этике учительства. Они означали не слепое копирование, обезьянничанье, а выучку с уважением к учителю: стать как он и передать дальше»⁵. То есть эти слова относились к учительству, к обучению.

Дело в том, что в древности благодаря патриархальности устоев общества отношения ученика и учителя были несколько иными, чем в современном мире. Учитель был весьма уважаемым человеком, и каждый ученик стремился достичь уровня учителя. Вот этот процесс, когда ученик сам мог стать учителем других, и назывался подражанием⁶. На этом подражании основан факт приписывания достижения того или иного ученого, философа, врача не самому себе, а своему учителю. Потому что каждый считал, что он пребывает в русле определенной учительной школы. Например, в Древнем мире существовало огромное количество медиков, врачей, которые создавали новые лекарства, новые методы лечения. Но мало кто из них дерзал приписать самому себе заслугу изобретения лекарства: все приписывалось учителю, потому что каждый ученик считал, что он достиг уровня учителя, но отнюдь не превзошел его. Имя учителя всегда стояло очень высоко, в частности,

⁵ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы о Новом Завете. Послания апостола Павла. [Электронный ресурс]. Из фондов радио «Град Петров». Беседа 5. 4 электрон. опт. диска (CD-ROM).

⁶ См.: Там же.

учителем учителей медиков считался почти легендарный Гиппократ. Каждый из последующих медиков считал себя учеником Гиппократа. Именно на этом сознании воспитывались представления об ученичестве, об учительстве.

Возвращаясь к нашему вопросу, отметим, что проблема выбора слова, адекватного греческому *μιμητής*, стояла и при переводе Библии на английский язык. Рассматривалось несколько вариантов перевода этого слова, в том числе «имитатор» (*англ.* a imitator) и «последователь» (*англ.* a follower). Не трудно заметить различие смыслов, стоящих за этими терминами. Интересно об этом рассуждает протестантский исследователь Richard C. Nickels: «Имитатор или последователь? Семь сынов Иудейского первосвященника Скевы были имитаторами Христа в негативном смысле этого слова, но они не были Его последователями. Эти скитающиеся Иудейские заклинатели видели чудеса, которые творил Павел, изгоняя силой имени Господа злых духов из одержимых. Они стали подражать Павлу, призывая злых духов выйти, и говорили при этом: “Мы заклинаем вас именем Иисуса, Которого проповедует Павел”... Но злой дух знал Иисуса и Павла, но не знал этих заклинателей. *И человек, в котором был злой дух, бросился на них и, одолев их, взял над ними такую силу, что они, нагие и избитые, выбежали из того дома* (ср.: Деян. 19, 16). Как ужасно быть имитатором!

...Павел призывает быть именно последователями Богу (см.: Еф. 5, 1–5)... И если вы в походе и следуете за лидером, то вы не будете подражать его походке или жестам. Вы постараетесь оставаться на том же пути, что и он, и не отставать далеко, чтобы не заблудиться. Христиане, как чада возлюбленные, должны жить в любви и воздерживаться от блуда и всякой нечистоты и корыстолюбия. Вот что значит следовать за Христом! Давайте же не будем имитаторами, а будем последователями Христа!»⁷.

⁷ Nickels R.C. Bible studies. Study № 187. Imitators or Followers of Christ? // <http://www.giveshare.org/BibleStudy/index.html>

Именно из таких соображений в большинстве английских вариантов Библии в качестве перевода слова μιμητής были выбраны слова a follower — «последователь» и to follow — «следовать». Поэтому 1-й стих 11-й главы Первого послания апостола Павла к Коринфянам в «The Holy Bible. King James Version» звучит следующим образом: «Be ye followers of me, even as I also am of Christ»⁸, а в «New International Version (NIV Bible)» — «Follow my example, as I follow the example of Christ»⁹. Тем не менее в Библии «American Standard Version (1901)» все-таки используется слово a imitator: «Be ye imitators of me, even as I also am of Christ»¹⁰.

Приведем и другие цитаты из Священного Писания Нового Завета, где в оригинальном тексте звучат греческие μιμητής и μιμηθῶν: *Посему умоляю вас: **подражайте** (μιμηταί) мне, как я Христу (1 Кор. 4, 16). И вы сделали **подражателями** (μιμηταί) нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святаго, так что вы стали образцом для всех верующих в Македонии и Ахаии (1 Фес. 1, 6–7). Завещаем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас, ибо вы сами знаете, как должны вы **подражать** (μιμεῖσθα) нам; ибо мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, — не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для **подражания** (μιμεῖσθα) нам (2 Фес. 3, 6–9).*

Таким образом, после прочтения данных стихов становится совершенно очевидным, что при переводе библейского греческого слова μιμηθῶν на русский язык предпочтение

⁸ The Holy Bible. King James Version // <http://www.o-bible.com/cgi-bin/ob.cgi?version=kjv&book=1cor&chapter=11>

⁹ New International Version (NIV Bible) // <http://www.biblegateway.com/passage/?search=1+Corinthians+11&version=NIV>

¹⁰ American Standard Version (1901) // <http://ebible.org/asv/1CO11.htm>

всегда отдавалось слову «подражать» — в смысле «взять за образец», «сознательно следовать примеру», но не слову «имитация», то есть внешнему воспроизведению, копированию чужих действий.

Но кого, как и в чем именно призывает подражать апостол Павел, говоря: *Будьте подражателями мне, как я Христу?*

Из истории мы знаем, что одной из причин написания апостолом Павлом Первого послания к коринфским христианам послужила ситуация, суть которой состояла в наметившемся разделении верующих на «партии», носившем интеллектуальный, духовный и социальный характер. Все это вызывало крайнее беспокойство апостола: *сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры (1 Кор. 1, 11)*. Далее апостол говорит: *И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не [твердою] пищею (1 Кор. 3, 1–2)*. И еще: *я родил вас во Христе Иисусе благовествованием (1 Кор. 4, 15)*. Итак, для нас становится очевидным, что апостол Павел относится к христианам Коринфской церкви, как к своим собственным детям. Нужно отметить, что такие отношения среди христиан являются нормой, традицией. Вот, например, что пишет преподобный Симеон Новый Богослов своему духовному сыну: «...мы страдали, рождая тебя покаянием, мы породили тебя великим терпением, сильною болью и ежедневными слезами, хотя ты ничего об этом не знал. Иди сюда, мое чадо, я отведу тебя к Богу»¹¹.

Однако в том, что апостол Павел называет коринфских христиан *младенцами во Христе*, для нас есть еще один очень важный аспект. По мнению многих отечественных и зарубежных психологов, душа новорожденного младенца подобна фотографической пластинке, которая никогда прежде не подвергалась экспозиции: какое бы впечатление

¹¹ *Симеон Новый Богослов, прп.* Гимн 18:137 // <http://www.pagez.ru/olb/146.php>

ни попало на нее — отпечатывается; никакое другое из впечатлений, что придут позже, уже не окажет подобного действия¹². Именно родители своим примером первыми прививают младенцу способы поведения, то есть служат для него объектом моделирования. Дети просто копируют то, что видят вокруг себя, и очень важным является то, что формирование нового типа поведения в отсутствие модели поведения для них невозможно. Вот почему в том случае, если родители или воспитатели упустят возможность воздействовать на ребенка в раннем детстве, они потеряют величайшую из возможностей.

Метод обучения, основанный на этой особенности человека, в психологии называется «обучение на модели». Его суть состоит в том, что сначала объекту во всех деталях демонстрируют цель — поведение, которое задается в важнейших ситуационных характеристиках, а затем его просят увиденное повторить, скопировать в собственном поведении. Экспериментально было установлено, что механизмы такого «обучения на моделях», как правило, не имеют встроенных этических ограничителей. То есть ребенок, увы, копирует любое воспринятое им поведение: болезненное, агрессивное или асоциальное поведение копируется так же успешно, как и здоровое, просоциальное и альтруистичное¹³.

В «Луге Духовном» блаженного Иоанна Мосха рассказывается о святом старце, который совершал Литургию с употреблением еретического Символа веры, но в сослужении Ангелов. Встретив возражение со стороны православного, старец спросил Ангелов, почему они сами не предупредили его

¹² См.: *Андреева Г.М.* Социальная психология: Учеб. для вузов. М.: Аспект Пресс, 2006.

¹³ См.: *Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А.* Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы. М.: Аспект Пресс, 2002.

об опасности. «Видишь ли, Бог так устроил, чтобы люди научались от людей же», — был ему ответ¹⁴. И действительно, вспоминаются слова апостола Павла: *как призывать [Того], в Кого не уверовали? как веровать [в] [Того], о Ком не слышали? как слышать без проповедующего?* (Рим. 10, 14). Апостол Павел, не имея возможности представить коринфянам, находящимся в глубоком духовном младенчестве, Господа Иисуса Христа в качестве непосредственного, живого образца поведения, предлагает им другую модель: *подражайте мне, как я Христу* (1 Кор. 4, 16).

Апостол Павел сам берет себе за образец Господа Иисуса Христа. «Христианство есть уподобление Божеству» — так выразил суть апостольского предания святитель Григорий Нисский¹⁵. И коринфяне также должны соразмерять себя по образцу апостола и ориентировать собственную жизнь на Христа, или, как бы в этом случае сказали современные психологи, научиться на модели подражания¹⁶.

Какой смысл апостол Павел вкладывает в свои слова, когда говорит: *подражайте мне?*

Обращаясь к тексту Первого послания к Коринфянам, мы видим, что данный призыв делается апостолом Павлом в связи с обсуждением среди паствы его роли и содержится в конце пространного оправдания своего образа жизни. Вполне очевидно, что коринфяне рассчитывали видеть в своих вождах людей, которыми можно было бы гордиться, людей, уважаемых за их мудрость и красноречие, пользующихся соответствующими их положению в обществе благами и поэтому обласканных почестями и славой. Кроме того, они полагали, что всякий признанный учитель осыплет и их подобными милос-

¹⁴ См.: Луг Духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Изд-во Владимирской епархии, 2002.

¹⁵ Цит. по: Кураев А., диак. Традиция. Догмат. Обряд. [Электронная библиотека]. С. 11 // <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kuraev/tradition/tradition.pdf>

¹⁶ См.: Андреева Г.М. Указ. соч.

тями, что «благие вести» апостола Павла принесут им потаенное знание, положение и могущество.

Хотя коринфяне и восприняли проповедь апостола Павла, тем не менее некоторых из них смущало то, как он видел свою роль: *Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже доныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, [как] прах, всеми [попираемый] доныне* (1 Кор. 4, 10–13). В глазах коринфян это вовсе не добродетели. Наоборот, это какая-то приниженность в этой жизни, — в жизни, которая вся проходит сквозь трудности, сквозь беды, сквозь страдания ради Христа и под знаком креста: апостола действительно неоднократно пытались умертвить, а однажды, побив камнями, оставили, думая, что он мертв, но он не умер.

Очевидно, апостол Павел почувствовал, что произвел жалкое впечатление на коринфян: *И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша [утверждалась] не на мудрости человеческой, но на силе Божией* (1 Кор. 2, 1–5).

С иронией апостол Павел противопоставляет то, как коринфские христиане видят свою жизнь и себя — сытыми, богатыми, властвующими подобно царям — и что считают добродетелью, и реалии своей собственной повседневной жизни (см.: 1 Кор. 4, 8). Подражание Христу для апостола состоит в смирении, унижении, перенесении гонений, пыток, издевательств и самой смерти. Это путь, который прошел Сам

Христос. Именно об этом говорит апостол Павел, умоляя своих братьев, коринфских христиан, к которым он обращает свое Послание, чтобы они не упивались своей славой, не гордились тем, что их община крепкая и растущая, но чтобы видели свое самое высокое призвание подражать Христу в Его страданиях, вплоть до позорной смерти на кресте. Вернемся к словам: *Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии* (1 Кор. 4, 10). Как видим, из этих двух образов христианства апостол на первый план выдвигает именно образ уничижения, а не славы, мощи и силы. Именно уничижение способствует тому, чтобы этот мир обратился, исправил свой путь и, узнав своего Господа, Которого он распял, раскаялся и изменился. Именно в страданиях, о которых говорит апостол Павел, познается Христос. В следовании за Христом до конца, в полном подражании Ему мы должны прийти к этому уничижению, смирению, самоотвержению, то есть к тому, чтобы стать позором для окружающего мира, его обличением. И тогда действительно можно вместе с апостолом Павлом говорить о духовном родстве: *у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов; я родил вас во Христе Иисусе благовествованием. Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу* (1 Кор. 4, 15–16). И апостол говорит, чтобы подражали ему именно в том, в чем он подражает Христу.

Можно ли упрекать апостола Павла в том, что он, призывая верующих: *подражайте мне*, впал в грех гордости, тщеславия или добивается признания собственной личности? Безусловно нет. Апостол Павел не добивается доминирования собственной личности и образования какой-то партии своего имени — партии Павла: *Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов»* (1 Кор. 1, 12). И он никогда не позволяет себе говорить: «я святой», «я превосходный». Более того, осознавая, что он человек грешный, апостол Павел не возносит себя до уровня Христа, а, напро-

тив, смиряется. Он умоляет нас быть похожими на него только в том, в чем он сам похож на Христа, умалившего себя до образа раба.

Когда он настаивает на своем апостольстве (см.: 1 Кор. 1, 1; 9, 1), он четко знает, что его призвание состоит в служении Христу, а не в стяжании для себя славы. Он ищет, жаждет иной славы — на небесах, и вся его апостольская деятельность посвящена только служению Господу: *Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его* (2 Тим. 4, 6–8). Земная, человеческая слава утратила для него всякое значение: *для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти [доставляет] плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас. И я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере... Но если я и соделываюсь жертвою за жертву и служение веры вашей, то радуюсь и сорадуюсь всем вам. О сем самом и вы радуйтесь и сорадуйтесь мне* (Флп. 1, 21–25; 2, 17–18). Всюду он указывает на последствия того, что входит в жизнь не для себя, но для умершего за них и воскресшего (ср.: 2 Кор. 5, 15). Если умершие со Христом ныне живут «за Него», то эта жизнь даст жизнь другим, ибо разделена Его смерть за других: *если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего* (2 Кор. 5, 14–15).

Таким образом, апостол исполнял особую задачу, возложенную на него, не более садовника, заботящегося о своих насаждениях (см.: 1 Кор. 3, 5–9). Через него действовал Святой Дух, и сила Божия вела их к вере (см.: 1 Кор. 2, 3–5).

Поэтому его образ проповеди Евангелия был свидетельством благовестия о силе Божией, промышляющей через немощь, и мудрости Божией, пребывавшей в том, что казалось безумным, — иначе говоря, он нес весть о Христе распятом. Сила через немощь — такова была весть Евангелия, и таковым был способ проповедования ее апостолом Павлом (см.: 1 Кор. 1, 18–31). Как Господь пронес свой крест до конца, принеся себя в жертву, так же и апостол несет крест Христов, крест своего труда, своей жизни, даже до мученической кончины. Так же и христиане должны нести свой жизненный крест, понимая, что это крест Христов, соединяя свой маленький жизненный крест с великим Крестом Христовым.

В Первом послании к Фессалоникийцам апостол Павел пишет: *И вы сделали подражателями нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святого* (1 Фес. 1, 6). То есть фессалоникийцы, приняв слово, то есть Евангелие, последовали примеру апостолов и сами *стали образцом для всех верующих в Македонии и Ахаии* (1 Фес. 1, 7). Они были подражателями апостолов, а теперь им подражают верующие двух римских провинций — Македонии, столицей которой был город Фессалоники, и Ахаии, столицей которой был город Коринф. Об этом же апостол пишет и во Втором послании к Фессалоникийцам: *вы сами знаете, как должны вы подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, — не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам* (2 Фес. 3, 7–9). В своем рождении друг от друга христиане сохраняют тот образ внутреннего устройства, который впервые явил создатель духовной традиции.

Обращаясь к Посланию апостола Павла к Филиппийцам, мы еще раз убеждаемся, насколько данный вопрос о «подражании» апостолу основывается на представлении об «уподоб-

лении» образу Христа. От филиппийцев он требует разделять чувствования Христа: *в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе* (Флп. 2, 5). Речь здесь идет о таком подражании, когда в человеке отображается Христос, с Его чувствами и образом земной жизни, то есть христиане должны иметь одни мысли, иметь ту же любовь, быть единокорными и единомысленными; ничего не делать по соперничеству или по тщеславию, но по смиренномудрию почитать один другого высшим себя; преследовать не только собственную выгоду, но и выгоду других (см.: Флп. 2, 2–4).

Отрывок Флп. 2, 6–11 напоминает нам о вере апостола Павла в то, что Христос сделался тем, что и мы (*приняв образ раба... и по виду став как человек* — ст. 7), и уничижил Себя, а теперь превознесен выше всех. Если мы разделим Его уничижение, утверждает апостол Павел, то мы разделим и Его славу, — взгляд, который апостол повторяет в Послании к Римлянам (см.: Рим. 8), когда напоминает своим читателям, что обещание о наследовании христианами того, что Бог уготовил для них, зависит от их готовности разделить страдания. Мы станем сонаследниками Христа, напоминает он римлянам, *если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться* (Рим. 8, 17).

Апостол Павел в 3-й главе Послания к Филиппийцам описывает собственный опыт, рассказывая, как оставил свои еврейские преимущества, чтобы «найтись» во Христе. Христос отказался от того, что имел как Бог, и пережил унижение и смерть и поэтому был «превознесен» и признан Господом (см.: Флп. 2, 9). Апостол Павел отказался от своих еврейских преимуществ, включая *свою праведность, которая от закона... чтобы приобрести Христа и найтись в Нем* (Флп. 3, 9, 8–9) и разделить Его праведность, которая от Бога (см.: Флп. 3, 4–11). Обращение апостола Павла означало готовность уподобиться образцу, который он видит во Христе и который начинается с оставления своего прежнего положения, уничижения и смерти.

Апостол Павел надеется, что этот пример его жизни повлияет и на жизнь верующих. Поэтому он указывает и на пример Христа (см.: Флп. 2, 6–11), и его обращение к филиппийцам можно подытожить словами: «Подражайте Христу; ведите себя подобным образом».

Апостол с горечью упоминает тех, кто *поступают как враги креста Христова* (Флп. 3, 18), отрицают необходимость указанного образа жизни, гоняясь за плотскими удовольствиями и хвалясь тем, чего следовало бы устыдиться. Но в противоположность им есть те, кто живет по примеру, данному апостолом Павлом, и те, кто старается жить подобно тем, кто «познает Христа» (см.: Флп. 3, 10). Апостол Павел призывает филиппийцев подражать ему и стать подражателями Христа вместе с ним. То есть конечным «примером» служит сам Христос, хотя Он и значительно больше примера, так как «сила Его воскресения» начинает промышлять в их жизни с приобщения их к жизни воскресения. Но грядет нечто большее, потому что они ждут прихода своего Спасителя, *Который уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет подобно славному телу Его, силою, [которую] Он действует и покоряет Себе всё* (Флп. 3, 21).

В Послании к Филиппийцам апостол Павел сообщает, что их нынешнее страдание есть «преимущество», дарованное им Богом: *потому что вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него* (Флп. 1, 29). Повторение слов «ради Христа», «за Него» напоминает нам, что страдания филиппийцев были ответом на содеянное Христом ради них. То, что им довелось испытать, было частью тех же трудностей, которые вынес сам апостол Павел (см.: Флп. 1, 30), и подобно его испытаниям (см.: Флп. 1, 12–14) означало, что благовествование было донесено новым людям (см.: Флп. 1, 28).

Итак, от первых дней своего существования Церковь Христова неустанно заботилась о том, чтобы дети ее, члены ее, твер-

до стояли в чистой истине. *Для меня нет большей радости, как слышать, что дети мои ходят в истине,* — пишет апостол Иоанн Богослов (3 Ин. 1, 4). *Кратко написал... чтобы уверить вас, утешая и свидетельствуя, что это истинная благодать Божия, в которой вы стоите,* — пишет, заканчивая свое Соборное послание, святой апостол Петр (1 Пет. 5, 12). *Завещаю тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно... Держись образца здорового учения,* — неоднократно наставляет апостол Павел своего ученика Тимофея (1 Тим. 6, 13–14; 2 Тим. 1, 13). «Торжество любви, которая стирает все преграды, делает неравных равными, соединяет за пределами всякого воображения любящих и любимых. И если мы действительно любим Христа, если действительно любим Бога любовью Христовой, то мы можем следовать за Агнцем, как невеста, с Ним войти в область смерти, в область страдания, в область греха, в область богооставленности, сойти в глубины и в самые мрачные тайники человеческого ада и внести в них, как Христос это сделал, свет, жизнь и победу любви»¹⁷.

Завершить статью хотелось бы замечательными словами святителя Иоанна Златоуста: «О, кто дал бы мне ныне прикоснуться к Павлову телу, прильнуть ко гробу и увидеть прах того тела, которое носило язвы Господа Иисуса и повсюду посеяло проповедь Евангелия; прах того тела, через которое вещал Христос, гремел голос, ужаснейший для злых духов всякого грома, через который Павел высказал эти вожделенные слова: *Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих* (Рим. 9, 3), через который говорил он перед царями и не смущался...

Павел был человек, и он имел одинаковое с нами естество, и все прочее у него было общее с нами. Только он явил величайшую любовь ко Христу, и потому взошел превыше небес и

¹⁷ Антоний (Блум), митр. Человек перед Богом // <http://www.wco.ru/biblio/books/antons23/main.htm>

сравнялся с Ангелами. Потому, если и мы захотим хотя несколько вознестись и возжечь в себе этот огонь, то возможем подражать святому апостолу. А если бы это было невозможно, то не восклицал бы Павел: *подражайте мне, как я Христу* (1 Кор. 4, 16). Итак, не дивиться ему только будем, не изумляться только перед ним, но и подражать ему, чтобы по отшествии отсюда удостоиться нам узреть его и участвовать в неизреченной славе его»¹⁸.

¹⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Послание святого апостола Павла к Римлянам. Беседа 32. Ч. 4 // <http://magister.msk.ru/library/babilon/greek/zlatoust/zlato170.htm>



РАЗДЕЛ III
БОГОСЛОВИЕ

ГУРИН С.П.,
доктор философских наук, профессор

БОГОСЛОВИЕ ВЛАСТИ

Современная концепция власти десакрализована, но это не значит, что сама власть не имеет сакрального измерения. Более того, сакральность является основным и неотъемлемым свойством власти. И даже сейчас, в XXI веке, за властью стелется шлейф тайны, чего-то сверхъестественного, сверхчеловеческого. Постоянно воспроизводится мифологема власти, неустранимы мифологические аналогии и мистические ассоциации. И для этого есть серьезные основания в самом феномене власти, в его метафизическом измерении.

«Власть никогда не есть имманентное выражение чисто человеческой воли, человеческого произвола, эмпирической человеческой потребности, а есть выражение подчинения этой воли высшему началу, носящему характер абсолютно авторитетной для человека и потому обязывающей его инстанции»¹. Такой подход к проблеме власти характерен для традиционалистского мышления, но наиболее выражен в авраамических религиях и в наибольшей степени — в христианстве. Только современные воззрения приводят к десакрализации власти, упрощенному ее пониманию и сведению только к социально-экономическому и психологическому уровням.

Вместо того чтобы всеми средствами изгонять последние остатки мифологических и архаических представлений о власти, следовало бы постараться уловить скрытые в них некие глубинные интуиции, которые так или иначе присутствовали

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 78.

во многих философских и теологических системах. Прежде чем изучать властные отношения в обществе, необходимо рассмотреть власть как универсальный и фундаментальный феномен, прояснить философские и богословские аспекты власти, осмыслить ее онтологические и теологические основания.

Рассмотрим сначала этимологию слова «власть», выявим основные свойства власти. В древнегреческом языке ἀρχή (**arche**) — 1) начало, сначала, первоначально; 2) начальство, правительство, власти; власть, господство; 3) управляемое². И еще — происхождение, первопричина, глава, начала, принцип, основа³.

Слово «архэ» имеет два основных значения — «начало» и «власть». Власть находится на втором месте. Можно предположить, что возможность и способность править, управлять является следствием по отношению к способности начинать, находиться в начале, быть первым, главным, инициатором, давать начало, то есть совершать начальное действие, быть источником силы. Править — это прежде всего значит начинать, инициировать, активизировать, возбуждать, вызывать к существованию, давать бытие. От корня «архэ» образованы греческие слова: источник, основатель, служащий началом, бывший причиной, первоначальный, изначальный, древний, главный, первообраз, оригинал, подлинник. Здесь не говорится об отношениях между людьми, речь идет о своеобразном положении в бытии, самобытном существовании, самоочевидном присутствии, высоком статусе, неповторимой роли, особом значении, значимости и значительности.

Примерно то же самое и в латинском языке. **Potestas** — 1) мощь, сила, действие, сила что-нибудь сделать, обладание достаточной силой для осуществления какой-либо деятельности; 2) власть, господство, право распоряжаться чьей-то жизнью и смертью; 3) способность, возможность (иметь возможность и дать возможность)⁴. **Potestas** — 1) сила, мощь,

² См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 202–203.

³ См.: Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2000. С. 38.

⁴ См.: Петрученко О. Латинско-русский словарь. М., 1994. С. 484.

ценность, действие, действенность; 2) господство, власть, право казнить и миловать, подчинить, покорить; 4) возможность; 5) владыка, властелин, господин; 6) значение, смысл⁵.

Potens — могущий, способный к чему-либо, могущественный, влиятельный, сильный, действительный, достигший чего-нибудь (исполнения своего желания)⁶. **Potens** — 1) сильный, могучий, могущественный, мощный, владеющий; 2) способный, способный управлять (умеющий повелевать); 3) достигший, овладевший, имеющий, преуспевающий; 4) благотворно действующий, действительный⁷. Здесь подчеркивается деятельность, особое действие, его действенность и добавляются такие качества, как сила, мощь, могущество, а также указывается на значение, смысл, ценность.

В английском языке **power** — 1) сила, мощность, энергия, производительность; 2) могущество, власть, влияние, мощь; 3) полномочие; 4) держава; 5) способность, возможность. **Powerful** — 1) сильный, могучий, мощный; 2) могущественный, влиятельный; 3) сильнодействующий; 4) веский, значительный.

Подводя предварительный итог, можно сказать, что понятие «власть» выражает не столько количественные, сколько качественные отличия между людьми и показывает не только социальный статус человека, но скорее бытийный, онтологический, некое онтологическое отличие. Более того, властные отношения выходят за рамки человеческих и могут быть усмотрены во всем многообразии связей и взаимоотношений в бытии. Любые асимметричные отношения внутри бытия, связи внутри иерархических систем могут быть рассмотрены как властные отношения. В таком понимании власть предстает как онтологическая универсалия, тотальная реальность.

Повторим еще раз. Во-первых, властвовать — значит начинать, возглавлять. То есть быть раньше и иметь безусловное

⁵ См.: *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 601.

⁶ См.: *Петрученко О.* Указ. соч. С. 484.

⁷ См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. С. 601.

превосходство, преимущество, преобладание, доминирование, превалирование. Во-вторых, властвовать — значит владычествовать, то есть иметь, владеть, обладать, удерживать, иметь в своей собственности. В-третьих, властвовать — значит господствовать, править, управлять, распоряжаться, располагать, пользоваться, руководить, повелевать, приказывать, командовать, иметь в своем распоряжении. Отсюда не следует, что феномен власти имеет отношение только к людям. Все, что выше и сильнее человека, может владеть, овладевать им.

Необходимыми условиями власти являются, во-первых, наличие воли, намерения, желания и носителя этой воли — субъекта власти (но это не обязательно должен быть человек). Во-вторых, возможность и способность к действию, потенциал, мощь, могущество, сила, энергия. В-третьих, волевой акт, действие, направленное на объект, воздействие, влияние, контроль, подчинение своей воле. Само действие может не понадобиться, важна постоянная угроза силового действия. Субъект власти первичен, онтологически более значим, так как он является источником и основанием. Объект власти может быть заменен другим.

Обычно власть связывают с подчинением, принуждением, подавлением и насилием. Но зависимость и подчиненность могут быть другого рода. Например, при рождении, даровании жизни власть родителя над своим порождением абсолютна. Тем более при творении отношения творца и его создания не могут быть равноправными, а их место в бытии одинаковым. Это принципиально асимметричные отношения, когда власть неустраима, да и не нужно от нее избавляться, иначе одна из сторон не сможет продолжать своего существования.

Описать это отношение можно такой онтологической схемой. Одна сторона отдает свое бытие, часть бытия, другая принимает, присваивает чужое бытие. Власть — это передача, делегирование части своего бытия другому. Здесь часто

возникает путаница. Возможны два варианта, два способа или направления передачи бытия, сил, энергии.

1. От подвластного к властвующему. В обыденных представлениях о власти подразумевается, что более сильный отбирает, отнимает что-то у слабого, использует эти ресурсы (урожай, деньги, жизнь) в своих интересах, может быть, частично возвращая обратно (в превращенной форме — защита, покровительство, суд и т.п.). Предполагается, что властвующий сам имеет недостачу в ресурсах, ему не хватает силы, энергии, чтобы выполнять свои задачи, реализовывать собственные цели. Такой властвующий не обладает независимостью, целостностью и полнотой, он уязвим и сам нуждается в чужом бытии.

Это власть лишь отчасти, ее превосходство относительно, преимущества условны, и всегда есть угроза отрицания и свержения такой власти. Это собственно человеческая власть, когда отличия между властвующим и подвластным чисто количественные и к тому же временные. Это ложная власть. Она отбирает, отнимает, конфискует часть бытия у подвластного и делает это незаконно. У нее нет на это онтологических оснований. Неподлинная власть больше берет, чем отдает. Значит, она сама далека от источника бытия и блага. Неистинная власть иллюзорна. В сочинении «О Граде Божиим» блаженный Августин показал зависимость между тайным бессилием и демонстрируемым насилием.

2. От властвующего к подвластному. Подлинная власть всегда сама обладает полнотой бытия, целостностью и мощью. А объект приложения власти ощущает недостачу бытия, сил и энергии, ощущает неполноту, неполноценность, уязвимость своего бытия. Он испытывает потребность во власти над собой, власти благой. Власти, которая наделяет, одаривает, награждает и ничего не требует взамен.

Подвластный принимает, приобретает, получает силу, энергию, бытие, которые дает, дарует ему власть. При этом он

добровольно принимает подчиненное положение, даже с благодарностью, потому что нуждается в помощи и защите. Подвластный может возвращать, отдавать обратно часть полученных благ, происходит обмен, круговорот ценностей. Кроме того, он передает, вручает, посвящает свое бытие той высшей силе, от которой зависит. Подлинной власти он отвечает послушанием и благоговением.

Совершенно естественна власть отца над своим ребенком, учителя над учеником, целого над частью, большего над меньшим. Имеющий власть дает нечто такое, чего недостает у принимающего. Господин восполняет в слугах то, чего им не хватает. Это может быть пища, защита, исцеление, благословение. В пределе это сакральность, если господин божественен или причастен божественности. Власть обнаруживается и осознается при встрече или столкновении разных онтологических уровней, несоразмерных реальностей. Предельно возможная власть — это власть Бога, Того, от Кого зависит бытие всех.

Власть — это тайна. Непрозрачность и неприступность власти определяется тем, что она нисходит с другого онтологического уровня, недоступного и непостижимого⁸. Власть непонятна тому, кто внизу, ее основания скрыты в глубине и темноте, поэтому она неприступна и ужасна. Власть сама проявляет и показывает себя, она приходит, свершается, обрушивается на человека. Власть — это данность, с которой невозможно не считаться, которую нельзя проигнорировать. Ее присутствие самоочевидно, действенность ее силы бесспорна. Власть наличествует абсолютно, действует эффективно и необратимо.

Потребность во власти над собой появляется у человека на границе его бытия, у пределов его возможностей, при переходе,

⁸ Иерархичность бытия и последовательность онтологического спускохождения в духовном мире показал св. Дионисий Ареопагит в книге «О небесной иерархии». См.: Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология. М., 2000. С. 322–353.

в падении, когда обнаруживается недостаток его бытия, испытывается нехватка сил, открывается изъян в существовании, ощущается собственное несовершенство. Власть указывает на границы и пределы (телесные, социальные и духовные) человека, но она и показывает, как их можно раздвинуть или преодолеть. Власть не только не дает человеку скатиться в небытие, не только поддерживает его существование, но и намекает на нечто большее, на возможность преобразования человеческой природы.

Настоящий властелин, правитель всей своей деятельностью и даже своим видом показывает, что человек способен приобщиться к сверхчеловеческой реальности. Имеющий власть в большей степени, чем все остальные, обладает всей полнотой бытия. Властвуют те, чей бытийный статус выше статуса тех, кто им подвластен⁹. Кто имеет большую близость к первореальности, к порождающему началу. В то же время причастность человека к власти ставит его в особое отношение с Богом, от него требуется ответственность и полная самоотдача. Он должен каждым своим словом и действием снова и снова подтверждать свой высокий бытийный статус, еще и еще раз совершать то, чего не могут сделать другие.

Правитель отличается от других людей, обладает неким онтологическим преимуществом, бытийным превосходством. Он причастен источнику ценностей и благ, включен в иерархию, вписан в онтологическую вертикаль, близок к сакральным основаниям бытия. Он обладает силой, знанием и, главное, святостью. Даже современные теория и практика избрания властей имплицитно содержат представление об избранности. В демократическом обществе подразумевается, что власть делегируется тому, кто лучше, способнее, умнее. В пределе носитель власти должен радикально отличаться от других людей.

⁹ См.: Сапронов П.А. Власть как метафизическая и историческая реальность. СПб., 2001. С. 32.

Эта исключительность может иметь естественные причины — врожденные способности, предрасположенность, талант. Или властитель имеет особое сверхъестественное происхождение, родство с героями или богами, он причастен сакральному. Кроме того, власть может быть заслужена, получена, завоевана, если претендент обладает волей и духовной силой, смелостью и добродетелью. Герой обретает харизму¹⁰. Но это происходит только посредством подвига, самопожертвования и приобщения к Божественному бытию.

В традиционных обществах феномен власти вписывался в более широкий контекст, задавался космический масштаб, рассматривался онтологический максимум. Мир, в котором существует человек, представал как нечто сложное и многомерное. Есть что-то несоразмерно большее, чем человек, однако человек оказывается причастным этому сверхчеловеческому началу. В полном смысле властью обладает только Бог. В православном Никео-Цареградском Символе веры Бог именуется Господом. Он Господь потому, что властвует. Бог есть Бог Вседержитель (Пантократор). Без Божественной власти мир не удержался бы в своем бытии.

Истинная, высшая власть — это связь сторон, их взаимность, общность, соответствие, согласие и гармония. Это со-существование, со-бытие, бытие-общение. Каждая из сторон во властных отношениях нуждается в другом. Подчиненная сторона испытывает потребность в том, кто больше, выше и сильнее, чтобы дополнить себя до целого, до полноты. Властелин нуждается в том, с кем он может разделить свое бытие, поделиться жизненной силой, передать блага, вручить самого себя. Власть — это служение, это забота о другом человеке. Предельное выражение заботы — полная самоотдача, жертва, самопожертвование.

Наиболее полное и совершенное воплощение такой власти — любовь. Любовь является причиной и источником

¹⁰ *Χάρις* (греч.) — оказанная милость, дар.

власти, а также ее целью и смыслом. Власть дополняется любовью, поверяется любовью, преобразуется любовью. Настоящая власть свободно и добровольно принимается подвластным, по его желанию и согласию. По любви властитель ограничивает свою власть и готов отказаться от нее совсем, он продолжает властвовать постольку, поскольку подвластный нуждается в этом.

В идеале в настоящей власти происходят взаимные дар и жертва, полный взаимообмен бытием, онтологические различия стираются. Во власти, реализовавшей себя до предела, стороны уравниваются, становятся достойны друг друга, делаются равносущны и готовы включить в свой круг других. Подобным образом в христианстве описывается бытие Святой Троицы. Все лица Троицы являются Личностями, субъектами. Им присущи личностное самостояние, неисчерпаемая полнота и внутреннее богатство. Они обращены друг к другу. Эта взаимообращенность, взаимообщение трех Ипостасей есть совершенная взаимопрозрачность, полнота взаимного приятия и открытости.

Каждое из лиц Святой Троицы устремлено к другим, осуществляет себя в них. Они абсолютно прозрачны и пронцаемы друг для друга. Лица Троицы соединяются между собой. Но соединяются — не сливаясь, друг с другом сопребывая и проникая друг в друга без всякого смешения и слияния¹¹. Они отдают себя друг другу и принимают в себя другого. Происходит полная самоотдача, непрестанная взаимоотдача бытия, абсолютный дар и совершенная жертва. Такая полнота взаимопроникновения — это не смешение, не слияние, а совершенное взаимопроникновение, сочетаемое с совершенным сохранением собственной идентичности.

Полное самоотречение становится способом сохранить и утвердить себя в бытии посредством любви. «Именно в люб-

¹¹ См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2004. С. 25.

ви существуют друг для друга лица Троицы, в ней реализует себя взаимообращенность трех Ипостасей Бога... Отец, Сын, Святой Дух обращены друг к другу таким образом, что сразу и непосредственно соединяются между собой, отдают себя друг другу и принимают в себя другого... Сын Своей волей ставит Себя в подчиненное Отцу положение, тем порождая Отцовскую власть. Отец же, отказываясь принять эту власть, пресуществляет ее в любовь»¹².

Эти же отношения внутри Троицы в определенной степени распространяются и на человека через добровольный кенозис воплощенного Бога. «Тот факт, что власть Бога есть власть любви, включает в себя добровольное ограничение, которым Бог обязывает Себя, чтобы дать человеку пространство Свободы. Именно в этом ограничении коренится истинное всемогущество, именно в нем выражается тайна Бога как дара Самого Себя»¹³. Истинная власть не препятствует свободе человека, но, напротив, позволяет ей раскрыться. Подлинная власть дарует свободу, так как посредством власти проявляются любовь и милосердие, осуществляются искупление и спасение.

Итак, все виды власти как формы отношений между людьми могут и должны быть соотнесены с идеальными образцами и моделями совершенной власти. Наверное, никто и никогда в обществе и даже в семье не смог целиком и полностью воплотить власть как любовь, достичь желанного идеала. Но власть между людьми была бы кошмаром, если бы в ней не присутствовали некие превосходящие и в некотором смысле отменяющие ее начала — служение, жертва, милосердие и любовь. Единственная власть, достойная быть властью, способная всех удовлетворить и все восполнить, — это власть любви.

¹² Сапронов П.А. Указ. соч. С. 254–257.

¹³ Клеман О. Власть и вера. URL: http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=314&art_id=2631

УЧЕНИЕ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ОНУФРИЯ (ГАГАЛЮКА) О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ

Священномученик Онуфрий (Гагалюк, † 1938), архиепископ Курский и Обоянский, — один из многих новомучеников и исповедников Российских, принявших мученический венец во времена гонений на Святую Церковь в XX столетии. Жизнь священномученика Онуфрия была ознаменована ревностной защитой православной веры, борьбой за ее чистоту. Большая часть богословского наследия святого, его писем, статей и проповедей посвящена вопросу о границах Церкви, о ее отношении к другим религиям, конфессиям, а также атеизму.

Настоящая статья представляет собой систематизацию и анализ взглядов священномученика Онуфрия по данному вопросу.

Религия и безрелигиозные объединения

Раскрывая учение священномученика Онуфрия о границах Церкви, представим его отношение к религии как таковой.

Далеко не каждое исповедание святитель относит к области религии. **«Встречаем часто людей, которые на вопрос об их вере отвечают: мы признаем какое-то Высшее Существо, но не представляем Его себе. Можно ли назвать такое исповедание религией? — ставит вопрос священномученик и однозначно заявляет: — Нет!»¹.**

¹ *Онуфрий (Гагалюк), свщмч.* Творения: В 2 т. Тверь: Булат, 2005. Т. 1. С. 473.

По мысли владыки Онуфрия, религия, даже при самом поверхностном взгляде на нее, обладает рядом неотъемлемых свойств. Так, одним из основных критериев религиозного сознания он называет признание Бога Личностью. **«Религия есть общение человека с Богом. А общение предполагает как необходимое условие Бога Личным живым Существом... И магометанство, и еврейство, и христианские секты, расколы — религии, так как здесь Бога признают Личным, живым»**². В качестве примера мистического, но безрелигиозного сознания святитель называет имевший широкое распространение среди современной ему интеллигенции пантеизм.

В приведенном выше определении религии мы еще не находим четко выраженного учения о границах Церкви. Ценность данного определения состоит в выявлении и отмежевании от тех псевдорелигиозных течений, которые нередко сегодня пытаются составить альтернативу Церкви Христовой, занять ее место в мире.

Наличие истинной религии

Проведя границу между религиозным и безрелигиозным сообществом, священномученик обращается к проблеме существования истинной религии. Наличие истинной религии он напрямую связывает с Божественным домостроительством. **«Можно ли допустить, что Господь предоставил весь род людской блуждать в темноте, не сообщив ему истины! — спрашивает святитель и дает отрицательный ответ: — Этого быть не может»**³.

Хранителем истинной религии был изначально ветхозаветный Израиль. Не оставляя без истинной религии ветхозаветное человечество, Господь являет Себя как воплощенную Истину в Новом Завете. Священномученик Онуфрий утверждает, что после Боговоплощения границы истинной

² Там же.

³ Там же. С. 475.

религии приобретают еще более четкие очертания. Границами истинной религии становятся границы богочеловеческого организма — Церкви Христовой. Истинная вера становится достоянием новозаветного Израиля. **«Господь основал на земле Свою Церковь, которая есть столп и утверждение истины»** (1 Тим. 3, 15)⁴.

Церковь, согласно священномученику Онуфрию, есть **«общество людей, верующих в Троичного Бога, у которых одна вера, одна иерархия и одни Таинства святые. Отчего это общество есть хранитель истины? — спрашивает он. — Оттого, что его возглавляет Сам Христос Бог»**⁵.

Итак, истина не мыслится святителем в отрыве от Церкви, охраняющей и утверждающей ее. Более того, Церковь как Божественное учреждение представляется ему вместилищем истины и залогом ее вечного существования. **«Пока будет существовать Церковь, будет на земле и истина. А так как Церковь будет на земле вечно, и в ней Христос Бог вечно, и Дух Святой вечно, то и истина будет на земле существовать вечно»**⁶.

Истинная религия — в Православной Церкви

Основание Церкви явило полноту истины ищущим истину (см.: Еф. 1, 23), однако не устранило окончательно религиозных разногласий. Нередко заблуждающиеся религиозные сообщества присваивали себе именование истинной религии. Некоторые из них мимикрировали под Церковь Христову и отождествляли себя с ней. **«В мире, как известно, есть много церквей, из которых иные считают себя тоже Вселенской Церковью (католичество), другие — Православной Церковью (например, обновленчество, григорианство и др.)»**⁷. Но ис-

⁴ Онуфрий (Гагалюк), свщмч. Указ. соч. Т. 1. С. 476.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 476–477.

⁷ Там же. С. 459.

тинной Церковью по необходимости должна быть только одна Церковь. И этой Церковью святитель называет Православную Церковь. **«Не может быть двух Церквей. И кто не в нашей Православной Церкви, кто в разрыве с нею — тот находится вне Церкви Божией. На этом основании никак не могут быть признаны Церковью ни католики-латиняне, порвавшие с Церковью еще с 1054 года, ни протестанты, которые являются ветвью латинства, ни наши обновленческие раскольники, порвавшие с Церковью весной 1922 года; все это — не Церковь Божия, а религиозные общества, именующие себя христианскими»**⁸.

Благодатность истинной веры

Неотъемлемым свойством истинной веры является ее благодатность. Истина и благодать для новомученика Онуфрия — два неразделимых понятия. **«А истина и благодать Божия — только в Церкви»**, — говорит он⁹. Ставя благодатность веры в прямую зависимость от ее истинности, святитель уточняет при этом, что **«только Церковь Божия Православная есть единственная раздаятельница благодати, что только она — источник духовных дарований...»**¹⁰. **«Царство Божие — благодатная жизнь, и Божественное учение Христово содержится на земле в Церкви Христовой, как в некоей великой сокровищнице... И нигде в мире нет этого сокровища, как лишь в Церкви Божией, Православной, великой»**¹¹.

Два типа ложных религий

Православию как истинной, благодатной религии, хранимой Церковью и в Церкви, священномученик противопоставляет ложные и безблагодатные религии и разделяет их на два

⁸ Там же. С. 401.

⁹ Там же. С. 434.

¹⁰ Там же. С. 404.

¹¹ Там же. С. 458–459.

типа. К первому он относит явно и грубо противоборствующие Церкви Божией. Одной из таких религий он считает ислам. Ко второму типу святитель относит религии, имеющие некоторое сходство с Церковью во внешних проявлениях ее бытия, но по существу также отличные от нее, также восстающие на нее и приводящие к едва ли не более катастрофичным последствиям, а именно **«к замене подлинного Христова благодатного духоносного Царства — искаженным царством, с земным плотским оттенком (католичество, обновленчество и другие расколы и секты)»**¹².

Борьба с Церковью

Впрочем, это разделение довольно условно, поскольку в разные исторические периоды восстающие на Церковь сообщества действовали по-разному и с разной степенью интенсивности. К числу противоборствующих Церкви может быть отнесен **«всякий, кто с ней борется идеологически или силой внешней. Против Христовой Церкви идут представители религий: магометанской, а также католической, протестантской, обновленческой и других, а также люди неверующие»**¹³. И здесь святитель указывает на весьма удивительный факт. Несмотря на то что Православная Церковь является далеко не единственной жертвой религиозной и атеистической агрессии, борьба с ней объединяет подчас совершенно противоположные, несовместимые друг с другом течения. **«Все они враждуют между собой, но единым фронтом борются с Православной Церковью, радуются ее скорбям, мучаются ее радостями»**¹⁴.

Вышеизложенная классификация позволяет увидеть границы, пролегающие не только между Церковью и нехристианскими религиозными сообществами, но также между Цер-

¹² *Онуфрий (Гагалюк), свщмч.* Указ. соч. Т. 1. С. 104.

¹³ Там же. С. 464.

¹⁴ Там же.

ковью и христианскими деноминациями. Последним, как противостоящим Церкви на более тонком уровне, нежели откровенно нехристианские религии, священномученик Онуфрий уделяет особое внимание.

Церковь и псевдоцерковные сообщества

Указывая на принципиальные различия, существующие между Церковью и псевдоцерковными сообществами, святитель в качестве примера таких сообществ называет католицизм, протестантизм, старообрядческий и современный ему обновленческий расколы. Далее, говоря о причинах и последствиях отпадения от Церкви, мы представим его отношение к каждому из этих сообществ.

Причины отпадения от Церкви

Среди причин отпадения от Церкви некоторых общин, а также отдельных представителей духовенства священномученик Онуфрий особенно выделяет неведение, малодушие, неверие, стремление к внешнему благополучию, соблазны и гордость.

Под неведением он понимает искреннее заблуждение, в которое духовенство может быть вовлечено обманом, с помощью церковных интриг или нечистых политических технологий. Жертвой подобных махинаций владыка называет патриарха Сергия Страгородского, который, соблазнившись некогда обновленческой пропагандой ВЦУ, **«своим авторитетом смутил православные души»**¹⁵, однако впоследствии принес покаяние и вернулся в лоно Церкви.

В отношении покинувших Церковь по малодушию священномученик руководствуется принципами, по которым Церковь судит отступивших от веры во времена гонений. Таковые, по его мнению, не имея серьезных оснований разрыва

¹⁵ Там же. С. 406.

с Церковью, довольно скоро раскаиваются и при первой возможности возвращаются в ее спасительную ограду.

На оставивших Церковь из соображений материальной выгоды или карьерного роста исповедник смотрит совершенно иначе. Те, кто **«ради благ мира сего и для удовлетворения ложного своего честолюбия отрекаются и от Церкви, и от Бога»**¹⁶, идут путем гибели и падают намного ниже тех, кто по неведению или немощи духа лишает себя благодатного покрова Церкви. Здесь священномученик говорит прежде всего об обновленцах и тех православных клириках, которые перешли границу допустимого компромисса с безбожной властью. **«Все эти люди сытые, покойные, без всяких угрызений совести себя чувствующие, в то время когда прежние их собратья, оставшиеся верными Церкви Божией, терпят и страхи внешние, и узы, многие холод и голод... А что храмы пустуют при их лицемерных пышных служениях... — о, это мало их трогает»**¹⁷.

В позиции закосневших в предательстве карьеристов владыка Онуфрий прочитывает еще одну, более глубинную причину их отпадения от Церкви, а именно неверие. В одном из своих писем он замечает: **«Мне кажется, дорогой друг, что все эти карьеристы духовные — предатели, современные лжеархиереи и лжеиереи обновленческие — просто не веруют в Бога и в будущую жизнь»**¹⁸. Карьеризм, безусловно, является следствием неверия, однако неверие стало причиной отпадения от Церкви не только отдельных иерархов, но и многих мирян.

Наряду с неверием в Бога священномученик говорит также о неверии в Церковь как Божественное учреждение. Это неверие обнаруживается со всей очевидностью во времена притеснений и гонений со стороны какой-либо религиозной силы или власти атеистического государства. В таких обсто-

¹⁶ Онуфрий (Гагалюк), *свщмч.* Указ. соч. Т. 1. С. 408.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

ятельствах отсутствие евангельской веры в Церковь приводит часто к недопустимому сотрудничеству с гонителями и в конечном счете — к исполнению их богоборческих планов. Владыка-исповедник подчеркивает, что **«никаких компромиссов с неверием или ересью, расколом, сектами, никакого контакта с ними быть не может в смысле единства религиозного, потому что кто работает рука об руку с неверием, тот является врагом Богу»**¹⁹. Оправданием предательского сотрудничества является опасение уничтожения Церкви; при этом вся надежда, все упование переносится с Божественного Главы Церкви — Господа Христа — на смертных и немощных людей, пусть и пребывающих в епископском достоинстве. По мнению священномученика Онуфрия, за недопустимым компромиссом с государством часто кроется не просто малодушие, но полная утрата веры во Христа и Его Церковь. **«Обновленцы и делами и словами всюду проповедают, что без внешней поддержки, одними своими внутренними силами Церковь Христова не устоит. Тут грубое и наглое неверие в утешительные слова Христа Бога о Своей Церкви: Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее (Мф. 16, 18) и другие торжественные, успокаивающие всех чад Церкви слова нашего Спасителя и Бога: Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28, 20)»**²⁰.

Таким образом, «спасение» Церкви достигается ценой явного нарушения заповедей Божиих, ценой попрапия всего ее канонического устройства.

Одним из приверженцев обозначенной мнимой защиты Церкви владыка называет известного обновленческого лидера — Антонина Грановского. Описывая его предательское сотрудничество с безбожной властью, святитель свидетельствует о том, как **«много вреда причинил Антонин верующим именно этим своим “спасением” Церкви Божией. И чем больше он старался здесь, чем усерднее “спасал” Церковь “от гибели”,**

¹⁹ Там же. С. 92.

²⁰ Там же. С. 446.

тем больше зла он сделал»²¹. Плодом политики «спасения» стало активное, насильственное, а иногда и тайное распространение обновленческого раскола, объявшего в свое время многие епархии Русской Православной Церкви.

Грех неверия в Церковь священномученик Онуфрий приписывает не только современным ему обновленцам, но еще в большей мере католикам. Этим грехом **«и доныне грешит католическое еретическое общество»**, ложно полагающее, **«что Церковь без внешней силы на земле якобы не устоит»**²².

Таким образом, отпадение от Церкви является прямым и закономерным последствием неверия в Церковь как вечный богочеловеческий организм.

Анализируя причины отступления, святитель упоминает также и об отсутствии любви, о внутрицерковных нестроениях и соблазнах, возмущающих церковный мир и дающих нередко повод к выходу из Церкви. В этом случае, по мнению священномученика, в грехе разрыва с Церковью раскольников и еретиков отчасти виноваты и мы: **«сильные — что не смогли удержать их, слабые — что соблазнили своими немощами»**²³. При этом он замечает, что **«сами отпавшие повинны больше всего... и никакое оправдание не может быть принято»**²⁴.

Причиной того, что в унижении церковного единства виноваты больше всего сами отпавшие, является их гордость. Не будучи искореняемым, этот грех, по свидетельству священномученика Онуфрия, **«овладевает всеми противниками Церкви Божией»**²⁵ и преодолевается с большим трудом. **«Со стороны кажется, что легко сознавать свое заблуждение. Но в действительности это есть подвиг — подвиг смирения, раскаяния в своей гордости...»**²⁶ Пытаясь приоткрыть тайны

²¹ Онуфрий (Гагалюк), *свщмч.* Указ. соч. Т. 1. С. 410.

²² Там же. С. 409.

²³ Там же. С. 480.

²⁴ Там же. С. 480–481.

²⁵ Там же. С. 94.

²⁶ Там же.

Божественного домостроительства, преосвященный задается вопросом: почему одни народы откальваются от Церкви, а другие продолжают оставаться в ее спасительной ограде? **«Причина в том, что мы ни в коем случае не порывали с Церковью Православной. А они с гордостью и вместе легкомысленно оторвались от Церкви Божией. Они поставили ни во что Божественность Церкви как института не человеческого, а именно Божественного. Свое человеческое, жалкое мнение они поставили выше истины, пребывающей в Церкви Христовой»**²⁷.

Последствия отпадения от Церкви Пресечение богообщения

Первым и всеопределяющим следствием выхода из лона Церкви является разрыв связи с Самим Богом. Священномученик подчеркивает, что в состоянии отпадения от Церкви невозможно достичь истинного богообщения. В таком состоянии постепенно утрачивается само желание богообщения и одновременно происходит все большее помрачение души. После того как человек сходит с твердого и непоколебимого основания, каким является Церковь, вектор его устремлений довольно скоро поворачивается в сторону безбожия. Поэтому для владыки Онуфрия разрыв с Церковью — это не только отказ от определенной христианской традиции, обособление и изменение вероучения, но также и **«этап к неверию»**²⁸, пассивное или активное богопротивление.

К числу лишенных истинного богообщения бывших христиан он относит католиков, обновленческих раскольников, сектантов, а также представителей других стоящих вне Церкви сообществ. Их непричастность Церкви новомученик обосновывает следующим образом: **«Они уничтожили Главу Церкви — Христа Спасителя, потому что, порывая с Церковью**

²⁷ Там же. С. 478.

²⁸ Там же. С. 479.

Православной, они порывают с Самим Богом, как засвидетельствовал священномученик Киприан Карфагенский: “Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец”»²⁹. Впрочем, это определение относится в равной степени и ко всем иным объединениям, стоящим вне Православной Церкви.

Отсутствие Таинств

Под Таинствами священномученик понимает особое Божественное воздействие на человека, при котором происходит его возрождение к вечной жизни и освящение. Он обращает внимание на то, что Таинства являются достоянием одной лишь Церкви и не могут совершаться вне ее спасительной ограды. **«Благодатные Таинства хранятся на земле в Церкви Христовой: в нее, как некую сокровищницу, Господь положил все необходимое для нашего вечного блаженства... И если благодать и истина лишь в нашей Православной Церкви, что мы исповедуем в Символе веры, то суди, возлюбленный, может ли быть благодать и возрождение без Церкви нашей Православной?»³⁰** Поэтому прямым следствием отступления от Церкви является пресечение благодати в Таинствах. У всех отступивших от Церкви сообществ при сохранении формы Таинств исчезает их содержание, а именно Божественная благодать, так что вместо Таинств Церкви остается безблагодатное чинопоследование, пустой обряд.

В этом утверждении преосвященный Онуфрий опирается прежде всего на 1-е каноническое правило святителя Василия Великого, а также на 79-е правило Карфагенского собора. Разбирая 1-е правило святителя Василия, он напоминает, что канонические послания этого святого отца, изначально войдя в повсеместное церковное употребление, сохраняли свое все-ленское значение на протяжении всей истории Церкви. Рассматриваемое правило ценно прежде всего своей универсаль-

²⁹ *Онуфрий (Гагалюк), свщмч.* Указ. соч. Т. 1. С. 473.

³⁰ Там же. Т. 2. С. 242–243.

ностью, ибо в нем святитель Василий не только перечисляет известные в его время ереси и расколы, но и, сообразно степени их прегрешения перед Церковью, дает им определенную характеристику, являя тем самым эталон правильного отношения Церкви ко всем отступающим от нее сообществам. **«По смыслу указанного правила, — говорит владыка Онуфрий, — все отпавшие от Церкви, кто бы они ни были: еретики ли, как католики, протестанты, армяне и другие, или раскольники, как современные нам обновленцы, — в силу одного лишь разрыва с Церковью Православной они уже становятся мирянами, и притом еще неправославными... И все их “таинства”, в том числе и рукоположения, поэтому оказываются недействительными»**³¹. Применяя правило святителя Василия к современному ему обновленческому расколу, преосвященный приходит к выводу, что **«таинства там не Таинства, священники и архиереи обновленческие — это безблагодатные простые люди, и притом неправославные»**³².

Учитывая особенности разнообразных еретических и раскольнических общин, священномученик вместе с тем находит возможным привести их к общему знаменателю, которым является отпадение от Церкви и лишение через это благодати. **«Пребывая в мире, вне Церкви Христовой с ее благодатными Таинствами, нельзя стать наследником великих и драгоценных обетований Божиих, причастником Божеского естества** (ср.: 2 Пет. 1, 3–4)»³³. Именно этим объясняется его подчеркнутая непринципиальность в отношении практики чиноприема в Церковь тех или иных нецерковных религиозных сообществ. **«Что касается приема в Церковь Божию этих отступников и еретиков и раскольников, то здесь не играет существенной роли, принять ли их в сущем сане или вновь рукополагать. Все равно они безблагодатные, ибо находятся вне**

³¹ Там же. Т. 1. С. 402–403.

³² Там же. С. 405.

³³ Там же. С. 461.

Церкви»³⁴. Принятие Церковью представителей раскольнического или еретического духовенства в сущем сани не означает признания «тайнств» этих сообществ или, что еще более абсурдно, некой «частичной» их благодатности. Существование подобной практики продиктовано совершенно иными мотивами, а именно желанием сделать вхождение в Церковь максимально полезным и безболезненным. Таким образом, практику чиноприема владыка Онуфрий ставит в зависимость от пользы Церкви. **«Вот почему ради икономии, для блага Церкви, допускается та или иная практика»**³⁵.

Возможность выбора между тем и другим способом приема в Церковь зафиксирована в 79-м правиле Карфагенского собора. Ссылаясь на него, священномученик выделяет ключевые слова правила, а именно: **«по великой нужде... ради мира и пользы Церкви... аще сие окажется содействующим к миру христиан...»**³⁶. Он напоминает, что икономия, как частичное и временное отступление от точного исполнения церковного законоположения, обуславливается чрезвычайными обстоятельствами и ее применение является исключением, а не правилом. В рассматриваемом постановлении **«говорится не о норме, а об уступке, о снисхождении ради мира и пользы. А если сего мира и пользы не будет, то этих уступок употреблять нельзя»**³⁷. Так, описывая разную практику, применявшуюся по отношению к обновленческому духовенству, преосвященный Онуфрий говорит, что в случае обращения к Церкви обновленческого епископа клирики, рукоположенные им в расколе, ради пользы Церкви принимались в сущем сани³⁸. Но когда епископ-обновленец оставался в расколе, то принятие его ставленников в сущем

³⁴ *Онуфрий (Гагалюк), свщмч.* Указ. соч. Т. 1. С. 403.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Там же.

сане рассматривалось нецелесообразным и они обязательно рукополагались³⁹.

Лишение спасения

Без Церкви — единственного источника Божественной благодати и истинного богообщения — спасение становится недостижимым. О раскольниках владыка Онуфрий говорит, что они **«стали и вне Церкви, и вне спасения вечного, так как спасение только в Церкви Божией»**⁴⁰. Эти же слова, как мы увидим ниже, относятся и ко всем другим сообществам, стоящим по ту сторону церковной ограды.

Показывая роль Церкви в Божественном домостроительстве, святитель разбирает часто используемый сторонниками упразднения церковных границ случай обращения ко Христу язычника — Корнилия сотника. Приверженцы безграничного христианства, отталкиваясь от одного факта этого обращения, приходят к выводам, совершенно противоположным самому Писанию, где говорится лишь о Божественном благоволении к добродетели, через которую Господь может привести человека в спасительную ограду Церкви, а также о нелицеприятии в спасении людей, но отнюдь не о спасении всех «добродетельных» язычников. **«...Корнилий сотник за свою добрую жизнь приведен был Господом в Церковь Божию, чтобы здесь получить блага Царства Божиего (см.: Деян. 10). Этим Господь ясно показал, что Он желает видеть Своих чад в Церкви Своей... А если бы Царство Божие было и в язычестве... то зачем бы приводить его к Церкви Божией?»**⁴¹. Хотя владыка Онуфрий признает и почитает естественную добродетель, которую можно найти как в инославии, так и в языческой среде, однако считает ее недостаточной для спасения.

³⁹ См.: Там же. С. 404.

⁴⁰ Там же. С. 449.

⁴¹ Там же. С. 460.

«Церковь Христова понимает, что и в среде неверующих — язычников, а также обновленцев, католиков и иных есть добрые люди. Это все те, кто, не зная света Православия, искренно держатся своих упований, живя по своим законам. Отдавая всех таких в руки Божии, Церковь Христова, однако, возвещает всем находящимся вне ее, что спастись, то есть стать новым творением о Христе (см.: 2 Кор. 5, 17), стать новым человеком, наследником Царства Божиего, может только чадо Церкви Христовой...»⁴²

Замечая, насколько велика степень личной ответственности человека за свою вечную участь, священномученик констатирует, что **«если люди ожесточаются вконец, то это значит, что они не захотели воспользоваться ни одним из средств спасения, какие предлагает любвеобильнейший и долготерпеливый Бог, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим. 2, 4)»**⁴³. Однако Божественная воля далеко не всегда совпадает с волей человеческой, приводящей при неверном ее употреблении к ожесточению и гибели. В этом случае Божественная любовь обращается в Божественное правосудие и справедливость, которые также являются неотъемлемыми свойствами Божиими. Поэтому грех против церковного единства, как и любой другой грех, не может быть оправдан Божественным долготерпением и любовью. К попирающим церковное единство сообществам святитель обращается со следующими словами: **«Ибо если умрете вы, несчастные, в обновленчестве или ином расколе, то есть вне Церкви Божией, то так и останетесь вне Чертога Небесного! Забывать не должно, что Господь милосерден, но вместе и справедлив»**⁴⁴.

⁴² Онуфрий (Гагалюк), свщмч. Указ. соч. Т. 1. С. 460–461.

⁴³ Там же. С. 111.

⁴⁴ Там же. С. 439.

Обожествление духовного руководителя

Одной из характерных особенностей нецерковного сообщества является чрезмерное, гипертрофированное, доходящее иногда до обожествления почитание возглавляющего его руководителя. Этот феномен объясняется отсутствием истинного богообщения. В результате **«несчастные сектанты, оторвавшись от Церкви Божией и от Бога, всю силу своего религиозного чувства, иногда очень сильного, устремляют на своего учителя, оставляют Бога и делают себе богом человека»**⁴⁵. Однако подобное обожествление мы видим не только в сектантской среде, но и практически в любой нецерковной организации. В отпадшем от Церкви западном христианстве принцип человекобожия проявился двояким образом. Если в католицизме он принял вид догмата о примате и непогрешимости римского понтифика, то в протестантизме он вылился в эгоцентричное суждение о Боге и духовной жизни всякого, считающего себя христианином.

В Церкви тенденция человекобожия сталкивается с непреодолимым препятствием: им является сама природа Церкви. Наивысшим источником церковной власти не может стать тот или иной руководитель, так как им является Божественный и вечный Глава Церкви — Христос. А на человеческом уровне высшая церковная власть является достоянием направляемого Божественным законом собора духовенства и мирян. Поэтому священномученик Онуфрий замечает, что, в отличие от нецерковных и нерелигиозных объединений, **«в Церкви Христовой не играют большой роли личности человеческие»**⁴⁶. Богочеловеческая природа Церкви сохраняет также и чистоту ее вероучения. **«Посему если и высоко стоящий в Церкви станет говорить что-либо странное и новое, Церкви Божией неведомое и несродное, станет отторгать от единства церковного, такого не нужно слушать, по**

⁴⁵ Там же. С. 420.

⁴⁶ Там же. С. 480.

заповеди апостольской: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1, 8)»⁴⁷.

Нравственная деградация

В прямой зависимости от причастности Церкви находится нравственное состояние человека. Нравственная высота членов Церкви является нередко серьезным аргументом в пользу истинности Православия и, таким образом, многих приводит к Богу. Отличительным свойством нравственного идеала Церкви является также его неизменность, независимость от времени и обстоятельств. Нравственность же других религий и конфессий не отличается такой безупречностью. Нередко нравственная норма определенной религии не только допускает применение жестокости и лукавства по отношению к представителям иной веры, но даже поощряет их и дает этому беззаконию религиозное оправдание. **«Посмотрите, до чего дошли католики с их инквизицией, с их иезуитской моралью, что цель оправдывает средства! По учению католиков, можно убивать, травить людей, обманывать, насильничать — для вящей славы Божией!»**⁴⁸

По мере отступления от Истинного Бога и Его Церкви нравственный уровень человечества стал падать все ниже, так что под угрозой оказалось не только духовное, но и физическое бытие человека. **«Жизнь показала, что без света Христа люди задыхаются от взаимной злобы, от кровавых преступлений, убийств, разврата...»**⁴⁹

Итак, мы видим, что для священномученика Онуфрия даже совокупность таких факторов, как общность обряда, тождество вероучения, отсутствие конкретного соборного осуждения Церковью того или иного религиозного сообщества⁵⁰,

⁴⁷ Онуфрий (Гагалюк), свщмч. Указ. соч. Т. 1. С. 480.

⁴⁸ Там же. С. 478.

⁴⁹ Там же. С. 90.

⁵⁰ См.: Там же. С. 402.

еще не является исчерпывающим критерием причастности этого сообщества Церкви Христовой. Он утверждает, что разрыв с Церковью может произойти и при соблюдении всех вышеперечисленных условий, и ключевым понятием в этом вопросе для него является именно разрыв, нарушение мира и любви, грех против единства Церкви, который может обрести подчас самые тонкие и неуловимые формы. В качестве примера сообществ, вошедших в трудновыразимый с формальной точки зрения разрыв с Церковью, святитель приводит неоднократно упоминаемые нами католицизм, протестантизм и обновленчество. **«Подумай, дорогой друг, — рассуждает он в одном из писем, — разве католики, протестанты и обновленцы не идут против Церкви Божией? Об этом свидетельствует и история, и современная жизнь... Факт разрыва латинян и обновленцев с нами — налицо. Значит, они не в Церкви Божией, а вне ее. Значит, они не живут одной с нами благодатной жизнью. Значит, латиняне и обновленцы — это ветки, оторвавшиеся от единого дерева церковного»**⁵¹.

Отношение Церкви к внешним сообществам Любовь как основа благовестия Церкви

Священномученик Онуфрий напоминает, что отношение Церкви к отделившимся от нее сообществам или, напротив, никогда ранее не входившим в ее спасительную ограду определяется ее любвеобильным отношением ко всему миру. Церковь **«сама устремляется в лице своих проповедников-пастырей к заблудшему человеку, ищет овцу, затерянную в горах, сама лечит бедных грешников, встречает их с объятиями. Всех инакомыслящих и неверующих в мире Церковь Православная неустанно зовет к себе, всячески облегчая им путь примирения с собой, требуя лишь чистосердечного покаяния**

⁵¹ Там же.

в неверности того пути вне Церкви, по которому до сих пор шли они»⁵². Святитель неоднократно указывает на существенное различие в характере благовестия Церкви и миссии внецерковных сообществ. Главными чертами церковного воздействия являются любовь, долготерпение, проповедь покаяния, указание духовного идеала, многообразная помощь и утешение. Но требовать от Церкви всегда внешне мягкого выражения ее любви, по мнению священномученика Онуфрия, было бы крайне неразумно и даже преступно.

Любовь неотделима от истины

Не переставая любить грешника, Церковь ненавидит и обличает грех и не может действовать иначе, ибо любовь неотделима от правды и истины. В противном случае любовь будет потворствовать греху, станет причиной вечной гибели стоящего вне Церкви человека и обратится, таким образом, в свою противоположность. Владыка Онуфрий свидетельствует, что согрешающие против единства Церкви далеко не всегда способны правильно ответить на любовь Церкви: **«...современные раскольники личное доброе внимание к ним расценивают именно как единство убеждений»**⁵³. **«Зачем Православная Церковь говорит, что вне ее нет спасения, что благодать только в Церкви, истина только в ней, и что подлинная Церковь только едина, и что католичество, протестантство, обновленчество и другие секты и расколы имеют только христианский вид, силы же христианской у них нет (см.: 2 Тим. 3, 5)? — спрашивает святитель. — Для того, чтобы все, кто слышит голос Церкви Православной, поспешили с покаянием в ее лоно, пока еще есть для них время: это — внешняя жизнь. Тот, кто признает и в католичестве, и в обновленчестве, то есть вне Церкви, благодать, тот замалчивает истину и является для католиков и прочих не другом, а врагом, так как**

⁵² Онуфрий (Гагалюк), *свщмч.* Указ. соч. Т. 1. С. 459.

⁵³ Там же. С. 93.

оставляет их в заблуждении и усыпляет их в духовной гибели. Хороший, опытный и честный врач ставит верный диагноз больному, и, послушный врачу, больной постепенно выздоравливает. А тот врач, который ложно успокаивает опасного больного и не указывает ему на его язвы, вводит его в самообольщение и является виновником его ранней смерти»⁵⁴.

Из-за горького слова правды, с которым Церковь обращается к членам религиозных и нерелигиозных объединений, «православных ревностных апостолов упрекают в какой-то жестокости, суровости в отношении к инакомыслящим... Здесь не вражда, не злоба, а забота о чистоте веры. И в этом отношении не должно быть никакого снисхождения, как говорит апостол о своей борьбе с лжебратьями: *мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас* (Гал. 2, 5)»⁵⁵.

Церковные принципы миссии

Ввиду угрозы соблазнения лжеединством священномученик говорит о недопустимости предприятия общехристианских и общерелигиозных миссионерских, а также апологетических трудов, какими бы целесообразными они ни казались. В силу неизбежного тяготения каждого религиозного сообщества в свою сторону эти труды потеряют значение для Церкви, она от этого будет только проигрывать, и чем большими будут эти старания, тем больший урон будет нанесен ей. «Например, к чему все миссионерские труды наших обновленцев, вся защита веры против неверия, все их старания иметь дисциплину в своей среде... — все их труды самые энергичные напрасны и к спасению не приведут, так как они работают вне Церкви Божией, мало того — во вред ей. Также и работа иезуитов, иногда большая, с массою затрат и жертв, к чему

⁵⁴ Там же. С. 466.

⁵⁵ Там же. С. 93.

направлена? — к приведению людей к подножию папы, то есть к удалению от Церкви Христовой Православной»⁵⁶.

Из опасения смешения истинной веры Церкви с ложными верованиями различных религий и конфессий священномученик Онуфрий выступает против подобного сотрудничества даже в случае гонений от безбожной власти. **«Иметь один фронт с еретиками и раскольниками для православных — это значит смешивать истину с заблуждением, значит оставлять бедных людей без надежного, определенного руководства в борьбе с неверием...»**⁵⁷ Неотделимую от Божественной благодати веру Церкви и стояние в ней святитель считает самодостаточной мерой в борьбе с неверием. **«Наша сила в борьбе с безбожием — истина святого Православия, которую не могут поколебать нынешние философские человеческие системы, и благодать Пресвятого Духа, о которую разбиваются все хитрости человеческого ума и воли»**⁵⁸.

Значение анафематствования

Редким, исключительным церковным воздействием является употребление анафемы. Но даже анафематствование не может быть расценено как проклятие, месть или какое бы то ни было зложелательство со стороны Церкви. Будучи крайне жесткой мерой воздействия, поставляя грешника вне церковных границ, анафематствование несет в себе залог покаяния и, таким образом, вместо гибели приводит ко спасению желающих спастись. **«Церковь отлучала и отлучает от своей среды тех еретиков и раскольников, которые идут против истинного учения и спасительной дисциплины. Но делает это она после долгих увещаний, слезных молений и только тогда, когда видит полное нераскаяние своих прежних чад. Если же анафематствованные потом сознают свой грех и придут**

⁵⁶ Онуфрий (Гагалюк), *свщмч.* Указ. соч. Т. 1. С. 92–93.

⁵⁷ Там же. С. 434.

⁵⁸ Там же.

в Церковь со слезами покаяния, их не отгоняют, а принимают с великой любовью»⁵⁹.

Таким образом, ставя на первое место любовь к Богу и истине, без чего не может быть и подлинной любви к человеку, Церковь исповедует и защищает свою веру. Сохранение чистоты веры священномученик Онуфрий называет главным делом на земле. **«Самое первое дело православных стражей дома Божия на земле — сохранить чистоту Православия, подлинный лик Христов, истинную Церковь Божию на земле, потому что если затемнен светильник, если загрязнен источник, то все остальное не имеет значения»⁶⁰.**

Завещание священномученика Онуфрия

В завершение статьи приведем слова святителя, в которых со всей силой проявилась любовь к Богу, любовь к Его Церкви, любовь к Его творению — человеку: **«Вот пути для всех нас с вами, возлюбленные братья и сестры: крепко держитесь Церкви Христовой Православной, где только и есть на земле истина бесспорная, не извращенная человеческими заблуждениями. От всякого другого общества, именующего себя христианами, и даже православными, отменяйтесь, помня слова Спасителя: *Кто не со Мною, тот против Меня* (Мф. 12, 30)»⁶¹.**

⁵⁹ Там же. С. 465.

⁶⁰ Там же. С. 92.

⁶¹ Там же. С. 479.

ИПОСТАСЬ СПАСИТЕЛЯ В БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ

По словам святителя Феофана Затворника, «наши богослужebные песнопения все назидательны, глубокомысленны и возвышенны. В них вся наука богословская, и все нравоучение христианское, и все утешения, и все устрашения. Внимающий им может обойтись без всяких других учительных христианских книг»¹. Подобную же мысль высказывает и современный греческий богослов Христос Яннарас, говоря, что одной из основных функций богослужения является обучение вере и передача истины верующим. По его словам, «в литургическом цикле, в церковных службах (вечерне, утрне, Литургии, часах) теология становится песнью и поэмой; она не столько усваивается чисто интеллектуальным путем, сколько непосредственно переживается. Приобщиться к истине Церкви — значит участвовать в ее образе жизни, в праздничном собрании верующих, в явлении нового человечества, победившего смерть»². Таким образом, подчеркивается особенно тесная связь догматических истин с основами духовной, молитвенной жизни православного христианина. В православных богослужebных текстах отражено все вероучение Церкви, и эти тексты являлись и являются своеобразным катехизисом для лю-

¹ Феофан Затворник, свт. Творения: Собрание писем. Вып. 1–2. М., 1994. С. 143.

² Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 49.

дей, из которого прихожане наших храмов могут черпать богооткровенные истины.

Весь терминологический аппарат, касающийся Пресвятой Троицы, Господа нашего Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы и других разделов богословия, имеющийся в богослужебных книгах, способствует такому мистическому переживанию. Для верующего человека важно осознать, что тексты богослужебных молитвословий составлены не простыми людьми, в большинстве своем это прославленные Церковью святые, поэтому в них мы можем увидеть неразрывное единство истин веры и опыта молитвы. Вследствие этого, рассматривая вопросы православного богословия, необходимо обращаться и к текстам православного богослужения.

Задачей нашей небольшой статьи является рассмотрение случаев употребления термина «ипостась» в богослужебных книгах неподвижного церковного круга и соотнесение их с православной триадологией и христологией. Но прежде чем обратиться к самим богослужебным текстам, кратко рассмотрим значение хорошо известного всем слова.

Пройдя философско-богословскую эволюцию, термин «ипостась» с античности имел выраженную многозначность, которая едва ли поддается полному учету и систематизации: основа, подпора, фундамент, подлежащее, осадок, твердость, уверенность, сущность, существование, функция, качество, лик, роль и др. Но за всей этой полисемией скрывалось нечто общее, то, что святые отцы с успехом преобразовали и внесли в свой богословско-терминологический аппарат для истолкования тайн Божиих: «Что-то основательное и реальное, хотя и не именуемое, действительно сущее и истинное, хотя скрытое под мнимым и кажущимся»³.

Первоначально термин «ипостась», взятый из античной философии, использовался Великими каппадокийцами

³ Грезин П.К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005–2006. Т. 5–6. № 5/6. С. 191.

в тринитарном богословии. Так, Василий Великий строго разграничил понятия «сущность» и «ипостась», определив различие между ними как между общим и частным; то, что Аристотель называл «первой сущностью», стало называться термином «ипостась», то, что у Аристотеля называлось «второй сущностью», стало называться собственно «сущностью». В 206-м письме к Терентию, комиту, святитель Василий пишет: «Если же и мне должно выговорить кратко свое мнение, то скажу, что сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному»⁴. Особо важное нововведение Каппадокийцев состояло в том, что термин «ипостась», применимый ими к Лицам Пресвятой Троицы, не только стал конкретным бытием, как первая сущность в системе Аристотеля, но и был связан ими с понятием личности, основной категорией христианства, хотя и чуждой греческой философии⁵.

Из триадологии термин «ипостась» перешел в христологию. Но адаптация этого термина по отношению ко Христу проходила в течение длительного времени и достаточно болезненно; неправильно понятая, она зачастую являлась причиной разделений. Даже после унификации христологической терминологии на IV Вселенском Соборе, установившем тождество Лица и Ипостаси Христа, с одной стороны, и природы и сущности, с другой, продолжались споры об Ипостаси Спасителя. При этом некоторым богословам, в основном монофизитам, казалось, что Орос IV Вселенского Собора, в котором говорилось о том, что два естества во Христе соединены в одно Лицо и одну Ипостась, полностью соответствует несторианским выражениям и противоречит христологии святителя Кирилла Александрийского.

Для более тесного единства Ороса Халкидонского собора и христологии святителя Кирилла православные богословы,

⁴ *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007. С. 370–371.

⁵ См.: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 183.

святые отцы выработали и включили в свои творения учение о воипостасном во Христе. А именно то, что человечество Спасителя никогда не имело собственной ипостаси, но обрело ее в Ипостаси Бога Слова, или было воипостазировано в Ипостась Предвечного Логоса, поэтому и не привносится в Троицу другой ипостаси, нового лица. Как пишет об этом Леонтий Византийский, «Слово воипостазировало человеческую природу в Свою собственную Ипостась»⁶. Важность раскрытия учения о воипостасном заключается в том, что термином «ипостась» уже ни при каких обстоятельствах нельзя обозначать человеческую природу во Христе, как это было ранее, в частности в творениях антиохийских богословов, что неизбежно приводило к несторианству. Кроме того, учение о воипостасном исключает понимание ипостаси как всего лишь частной сущности, а не самобытного бытия, что характерно для умеренного монофизитства, представителем которого является Севир Антиохийский.

Имено учение о воипостасном стало основанием для понятия о сложной Ипостаси Христа. Как объясняет преподобный Иоанн Дамаскин, «Ипостась Бога Слова назвалась Ипостасью для плоти и, прежде бывшая простой Ипостасью Слова, сделалась сложною; сложною же — из двух совершенных естеств: и Божества, и человечества»⁷. То есть воипостазировав человеческую природу, Ипостась Бога Слова стала сложной. При этом, как говорит тот же преподобный Иоанн Дамаскин, мы поклоняемся во Христе Его человечеству «не как простой плоти, но как соединенной с Божеством, и так как два Его естества возводятся к единому Лицу и единой Ипостаси Бога Слова»⁸. Уже в этих высказываниях видны основы

⁶ Цит. по: *Гворун С.Н.* Воипостасное // <http://www.pravenc.ru/text/155132.html>

⁷ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2004. С. 209.

⁸ Там же. С. 212.

асимметричной христологии, поскольку мы во Христе поклоняемся не чему? — не человеческой природе, но Кому? — Ипостаси Бога Слова, воспринявшей и оживившей эту природу. В то же время, принимая учение святых отцов о единой сложной Ипостаси во Христе, мы говорим о том, что наше обращение ко Христу и Его восприятие всегда лично. И можно сказать, исходя из понятий современных богословов, что Христос для нас — Единая Личность, с самосознанием Бога Слова.

В Октоихе, систематизатором и собирателем которого является преподобный Иоанн Дамаскин, есть употребление термина «Ипостась Господа нашего Иисуса Христа», а также раскрывается учение о Ней. Термин «ипостась» по отношению ко Христу Спасителю употребляется в этой богослужебной книге несколько раз. В тропарях канонов и катавасиях Иисус Христос нередко называется Ипостасным Животом или Ипостасной Премудростью, как, например, в ирмосе воскресного троичного канона на полунощнице, катавасии третьей песни, четвертого гласа, творение Митрофаново:

**НЕ МУДРОСТІЮ, НІ СІЛОЮ, НІ БОГАТСТВОМЪ ХВАЛИМСЯ, НО
ТОБОЮ СЪЧЕЮ ІПОСТАСНОЮ МУДРОСТІЮ ХРТЕ: НЧЕСТЬ БО СЪТЪ,
ПАЧЕ ТБЕБЕ ЧЛВЧКОЛЮБЧЕ.**

Но термин в этих случаях обозначает личные свойства Второго Лица Пресвятой Троицы. В значении же ипостасного единства человеческой и Божественной природы, или воипосташирования человеческой природы Богом Словом, термин «ипостась» употребляется 13 раз в канонах и стихирах разных гласов.

Как уничтожение Бога Слова, принятие им зрака раба, то есть восприятие в Свою ипостась человечества, единосущного, кроме греха, всем людям, приводится третий тропарь третьей песни воскресного канона первого гласа, творение преподобного Иоанна Дамаскина:

ЖИВОТЪ ІПОСТАСНЫЙ ХРІТѢ СЫИ, ЕЗЪ ИСТАЧЕША МДЪ, ІІКѢ
 МИЛОСЕРДЫЙ БІА ѠБОЛКѢДЪ, ЕЗЪ ПЕРЕСТЪ СМІРТНЮЮ СОШЕДЪ ЕЛКО,
 СМІРТНЮЮ ДЕРЖАВУ РАЗРУШИЛА ЕСНІ, І МІРТВЪ ТРИДНѢВЕНЪ
 ВОСКРСЪ, ЕЗЪ НЕТАЧНІЕ МДЪ ѠБЛЕВЛА ЕСНІ.

Именно как образ ипостасного единства Спасителя, с момента Зачатия во чреве Богородицы, что отражено в основном в Богородичных разных канонов и стихир на «Господи, воззвах...» и на стиховне (шестого гласа на малой вечерне), а также в канонах, посвященных Божией Матери, различных гласов и дней недели.

В Богородичных канонах

Канон крестовоскресный на утрени первого гласа, песнь первая, где подчеркивается Единство Ипостаси Единородного:

БІА ДѢО ЗАЧАЛА ЕСНІ, ХРІТА ЖЕ ЕЗЪ ДѢСТЕЧЕ РОДИЛА ЕСНІ ІЗЪ ТѢБѢ
 ВОПЛОЩИШАСЪ ПРЕЧІТАДЪ, ЕДИНАГО ІПОСТАСІЮ ЕДИНОРОДНАГО, ВО
 ДВОЮ ЖЕ СУЩЕСТВУ ПОЗНАВАЕМАГО СІА: ІІКѢ ПРОСЛАВИСЪ.

Богородичен воскресного канона на утрени пятого гласа, песнь седьмая:

ЕДИНУ ОУБѢ ІПОСТАСЪ ВО ДВОЮ ЕСТЕСТВУ, ЕСЕНЕПОРѢЧНАДЪ
 РОДИЛА ЕСНІ ВОПЛОЩЕННАГО БІА. ЕМУЖЕ ВСНІ ПОЕМЪ: БЖЕ,
 БІГОСЛОВЕНЪ ЕСНІ.

Богородичен седьмой песни канона святым бесплотным силам (творение Феофаново), понедельника седьмого гласа:

ЕДИНУ ІПОСТАСЪ ВО ДВОЮ СУЩЕСТВУ, БГОРОДИТЕЛЬНИЦЕ, ХРІТА
 ЕДИНАГО БЕЗЪ СЪМЕНЕ РОДИЛА ЕСНІ, СТРАШНОЕ СОВЕРШАЮЩА
 СМОТРЕНІЕ, БІА ѠТѢЦЪ НАШИХЪ.

Богородичен первой песни канона на утрени святому славному Пророку и Предтече Иоанну Крестителю, творение преподобного Иосифа Песнописца:

РОДИЛА ЕСНІ ВСЕГІАДЪ НЕПОСТИЖИМОЕ СЛОВО, ПЛОТІЮ ПО
 ІПОСТАСИ НАМЪ ПРЕѠБЩІВШАГОСЪ: ТОГО ВСЕГДА МОЛИ, СІСТІ
 ЕВРОЮ ТЕБѢ ПРИСНО БЛЖАЩАДЪ.

Восьмая песнь, восьмого гласа канона Пресвятой Богородице в неделю на повечерии:

ЧТНѢЙШИ БСІѢ Б҃҃҃Е ВСЕНЕПОРОЧНАА, ПРЕМІРНЫХ
АГГЛЪСКИХЪ ЧИНѠВЪ: СІХЪ БО РОДИА БСІѢ СОЗДАТЕЛА І ГДА,
Ѡ ДБІЧЕСКІА НЕНСКУСОБРАЧНЫА ОУТРѠБЫ, ВО ДВ҃УХЪ
СУЩЕСТВАХЪ, НЕСМѢСНО І НЕПРЕЛОЖНО, БДІНУ ІПОСТАСЬ,
Б҃҃҃Е ВОПЛОЩАЕМУ.

Девятая песнь канона усопшим, суббота восьмого гласа:

СПСІ МА МТН БЖІА, РОЖДАА ХРТА СПСА МОЕГО, БІА І
ЧЛОВѢКА, СУГ҃УА БЕСТЕСТВОМА, НЕ ІПОСТАСИЮ: БДНОРОДНА ОУБСО
Ѡ ОЦА, ИЗ ТЕБЕ ЖЕ ПЕРЕБОРДНА ВСЕА ТВАРН: БОЖЕ ЕА СУГ҃УОМЪ
БЕСТЕСТВЪ ВЕЛНЧАЕМУ.

В тропарях канонов, посвященных Пречистой Божией Матери

Первый тропарь седьмой песни канона Богородице пятого гласа:

НЕСОПРЕДЕЛЕННЫЙ ПРЕБЫВЪ НЕПРЕЛОЖЕНЪ, ПЛОТИ ПО ІПОСТАСИ
СОЕДИНИСА, ІВСО БЛОУТРОБЕНЪ, ЕА ТЕБѢ ПРЕСТѢЙ: ІЖЕ БДІНЪ
БГОСЛОВЕНЪ БГЪ ОТЕЦЪ НАШИХЪ.

Девятая песнь канона Пресвятой Богородице, пятницы седьмого гласа:

ПОИМЛОВАСА ТЕБЕ РАДИ ЧЛОВѢЧЕСТВО, ПО ІПОСТАСИ
ВОИСТИННУ СЛОВУ СОЕДИНИШЕСА, І ВОЗДАДНІЕМЪ БГА, ДБѠ,
БЫВШЕ: ТЪМЖЕ ТА ВСІ ПРНСО ВЕЛНЧАЕМУ.

Неслучайно большинство случаев употребления термина относится к канонам, так как именно в них заложен, по преимуществу, догматический смысл богослужения. И наиболее ярко это отражено в Богородичнах, тропарях, посвященных Божией Матери, в связи с рождением Ею Богочеловека Иисуса Христа, соединившего в одной Ипостаси Божественную и человеческую природу.

В Богородичнах разных стихир

В Богородичнах на «Господи, воззвах...», стихир на стиховне разных гласов: Богородичен субботы на малой вечерне шестого гласа, на «Господи, воззвах...»:

ДОСТО́ЙНО ЁСТЬ ѿВѢ ВОИСТИННУ, БЛЖИТИ ТѦ БЖУ: ВЪ ТВОЁ БО ПРЕЧТОЕ ВШЕДЪ ЧРЕВО ВСѢХЪ СОДѢТЕЛЬ, ПЛОТЬ БЫСТЬ, НЕ ПРЕЛОЖИВША ЕСТЕСТВОМЪ, НИЖЕ МЕРТАВША ѿ СМОТРѢНІИ: НО ВОСПРІАТЪИ НЗ' ТЕБѢ СЛОВЕСНО ѿДУШЕВЛЕННЪИ ПЛОТИ СОЕДИНІВША, ПО УПОСТАСН. ѾНЮДУЖЕ БЛГОЧЕСТНО, ВО СЪОИХЪ ЕСТЕСТВАХЪ ѿВЛАЮЩИХША, РАЗНСТВО ТВОРИМЪ. ТОГО МОЛИ ЧТНАѦ ПРЕСТАѦ, НИЗПОСАТИ НАМЪ МИРЪ И ВЕЛІЮ МЛТЬ.

На малой вечерне, в стихирах на стиховне шестого гласа, Богородичне на «Слава, и ныне»:

ПРИИДИТЕ КСИ ѿЗЫЦЫ, ВО ГЛАСѢ РАДОВАНІѦ ПРЕСТУЮ ДѢУ И БЖУ ВОСХВАЛИМЪ, ЧЛѢЧЕСКАГО СУЩЕСТВА ГОРНИЛО, НЕИЗРЕЧЕННЫХЪ ЧУДЕСА ДѢЛАТЕЛНЩЕ, ѿ ТОЙ БО БЫША НѢВЛАД: БЕЗНАЧАЛЬНЫЙ НАЧНАЕТСА, СЛОВО ѿДѢВЕЛЪВШЕТА, БГЪ ЧЕЛОВѢКА БЫВШЕТА, ДА БГІА ЧЕЛОВѢКА СОДѢЛАЕТЪ, НЕ ПРЕМѢНЕНІЕМЪ ЕСТЕСТВА, НО СОЕДИНЕНІЕМЪ ПО УПОСТАСН: ПРОИХОДИТЪ БО ЕДИНЪ ѿ ДВОЮ СОПРОТІВЕННЫХЪ, ВО ДВОИХЪ СОВЕРШЕННЫХЪ ЕСТЕСТВАХЪ НЕРАЗДЕЛЬНЪ ПОЗНАВАЕМЫИ, ХОЧЕТЕЛЬНЪ ЖЕ И ДѢТЕЛЬНЪ ПО СЪОЮ СУЩЕСТВУ: ТОЙЖЕ ПО ИСТОТНОМУ ВѢРУЕМЪ БЫВШѦ, РАДИ СПСИТЕЛНАГО СМОТРѢНІѦ ХРТОСА БГЪ НАША, МИРУ ПОДАѦ ѿЩЩЕНІЕ, МИРЪ И ВЕЛІЮ МЛТЬ.

В стихирах на стиховне заупокойных, в субботу на утрене, шестого гласа:

ѿВЕИМША ЕСИ ПРЕБЫВАЛНЩЕ БГОЧЕПНО ПРЕЧТАѦ: БГІА БО ВМЧЕСТІА ЕСИ, И ХРТА РОДИЛА ЕСИ, НЕИСКУСОБРАЧНАѦ МТИ ДѢО, ВО ДВОЮ СУЩЕСТВУ, ВО ЕДИННОЙ ЖЕ УПОСТАСН. ТОГО ОУМОЛИ ЧТАѦ, ЕДИНОРОДНАГО ПЕРВЕНЦА, ТѦ ДѢУ НЕПОРОЧНУЮ, И ПО РЖТЕЪ СОХРАНИШАГО, ДУШЫ ОУПОКОБИТИ ВѢРОЮ ОУСОБИШИХЪ ВО СЕБѢ, И ВЪ НЕТАЧЕННЪИХЪ БЛЖЕНСТВЕ.

На «Господи, воззвах...», догматик, глас восьмой:

ЦРЬ НБНЫИ ЗА ЧЛВЧВОЛЮБИЕ НА ЗЕМЛИ ПЛВЩА, И СХ
ЧЕЛОВЧКИ ПОЖИВЕ: ѿ ДБЫ БО ЧТЫА ПЛОТЬ ПРИЕМЫИ, И ИЗ НЕА
ПРОШЕДЫИ СХ ВОСПРИАТТЕМЛ: ЕДИНЪ ЕСТЬ СНЪ, СУГУБЪ
ЕСТЕСТВОМЪ, НО НЕ УПОСТАЕНО. ТЧМЖЕ СОВЕРШЕННА ТОГО БГА, И
СОВЕРШЕННА ЧЛВЧКА ВОИСТИННУ ПРОПОВЕДАЮЩЕ, ИСПОВЕДУЕМЪ
ХРТА БГА НАШЕГО: БОГЪЖЕ МОЛИ МТИ БЕЗНЕВЧЕСТНАА,
ПОМИЛОВАТИСА ДУШАМЪ НАШЫМЪ.

Единственный раз в Октоихе термином «ипостась» в значении истинно существующего обозначается плоть (реальность бытия, действий и проявлений человеческой природы Христа) Спасителя, которая, как следствие ипостасности, то есть истинности и полноты бытия, одушевленная, словесная, умная и т.д. Это встречается в неделю на утрене четвертого гласа, в каноне Пресвятой Богородице, пятой песни, втором тропаре, творение преподобного Иоанна Дамаскина:

ПЛОТЬ ѿ КРВЕЕ ДБЕСТВЕННЫА ПРИАЛА ЕСИ ХРТЕ,
БЕЗСЧМЕННОУ, ПРЕЧТУ, УПОСТАЕНОУ, И СЛОВЕСНОУ И
ОУМНОУ, ѿДУШЕВЛЕННОУ, ДЧЙСТВЕННОУ, ХОТЧТЕЛЬНОУ,
САМОВЛАДЫЧНОУ И САМОВАСТНОУ.

Проанализировав книгу Минея Общая, мы можем увидеть, что термин «ипостась» употребляется всего несколько раз, где говорится об ипостасном единстве во Христе. Это стихира на стиховне службы общей праздника, предпразднствам и попразднствам Господа нашего Иисуса Христа:

СЛОВО ѿЧЕЕ, ИМЖЕ ЕСА БЫША, * БЕЗСТРАСТНО И
НЕИЗРЕЧЕННО, * УПОСТАСЬ ЗРИТСА ЕДИНА, * ѿ ДВОЮ ЕСТЕСТВУ,
* ПРИИДЕ СПСТИ ЧЕЛОВЧЕСТВО.

Служба общая святым отцам. Канон на утрене, творение кир Германа. Песнь четвертая, Богородичен:

БГА РОДИАА ЕСИ ПЛОТЬ НОСИШАГО ѿ ЧТЫХЪ ТВОИХЪ КРОВЕЙ,
ѾТРОКОВИЦЕ ЧТАА: ТОЖЕ СУГУБА ЕСТЕСТВОМЪ, ВО УПОСТАСИ
ЖЕ ЕДИНЧЕЙ, ѾТЦЫ ПРОПОВЕДАША.

Служба общая святым отцам. Канон на утрене, творение кир Германа. Песнь пятая, Богородичен:

ЛѢТИ И РАБА ТВОЕГО СНА БЫЛА ЕСИ, ЧТѢАД: ИБО ИЖЕ ИЗ' ТВОЕ
ПРЕЖДЕ ТВОЕ БЫШЕ, ИВСО СОДѢТЕЛЬ ТВОЙ, ЕГОЖЕ ВО ДВОЮ
СУЩЕСТВУ ПОЗНАВАЕМИ, И СОЕДИНѢМИ СЛОВОМИ УПОСТАСНЫМИ.

Из Минеи Месячной в службах некоторым святым, особенно усердно потрудившимся в христологии, мы также видим употребление термина «ипостась». Однако в службе святителю Кириллу Александрийскому термин «ипостась» отсутствует; это связано, скорее всего, с тем, что четкости богословского аппарата у него еще не было. В службе говорится об обличении ереси Нестория в разделении Христа и показано православное учение о единстве Господа, нераздельном, неслиянном. Это, например, канон на утрене, песнь восьмая, третий тропарь:

СЛОВА ВОПЛОЩАГОСА НАСЪ РАДН, ВСЕХИТРЕЦА, ТЫ
НЕИЗРЕЧЕННУМУ НАУЧАЕШИ СОЕДИНЕНІЮ, КЪРІМЕ, НЕРАЗДѢЛЬНОЕ,
НЕСЛІДНОЕ, ПО ВОЕИЖДО ВОЛН РАВЕНЪ ОУКЛОНІА ЕСИ, ВОШѢ,
БГОСЛОВІТЕ, ВСѢ ДѢЛА ГДНА, ГДА.

Второй тропарь девятой песни канона на утрене:

ВОЗНОШЕНІЕ НА ХРІТОВЪ ВЗЕМЛЮЩЕЕСА РАЗУМИ, И СЕГО
БГОМАТЕРЬ, КЪРІМЕ, ВСѢКУ ДЕРЖАВУ НИЗЛОЖИА ЕСИ, НЕСТОРІА
БЕЗБОЖНАГО, СНОБЕНЮЮ ДВОЦУ, ТАКОВЕ И СЛІДНІЕ БЕЗМІАЕННЫХ
ЕСТЕСТВЪ.

Святителю Льву, папе Римскому. Песнь седьмая, второй тропарь, канон на утрене:

ЕДИНУ УПОСТАСЬ ВО ДВОЮ СУЩЕСТВУ, ХРІТА ИСПОВѢДАВЪ,
ДѢЙСТВУЮЩА СУГУБСО И ХОТѢЩА, НЫНѢ ПОЕШИ: БГОСЛОВЕНЪ
ЕСИ, ГДН БЖЕ, ВО ВѢВН.

Святым отцам шести Вселенских Соборов, служба малой вечерни, на «Господи, воззвах...»:

ДОСТОЙНО ЕСТЬ ИВСО ВОИСТИННУ, БЛАЖИТИ ТѢ БГУ: ВЪ
ТВОЕ БО ПРЕЧИСТОЕ ВШЕДЪ ЧРЕВО ВСѢХЪ СОДѢТЕЛЬ, ПЛОТЬ
БЫСТЬ, НЕ ПРЕЛОЖИВСО ЕСТЕСТВОМЪ, НИЖЕ МЕЧТАВСО

Ѡ СМОТРѢНІИ: НО ВОСПРІАТЧЕЙ НЗ' ТЕБЕ СЛОВЕСНО
ѠДУШЕЛЕННЧЕЙ ПЛОТИ СОЕДИНЕНСА, ПО УПОСТАСИ. ѠОНУДУЖЕ
БЛАГОЧЕСТНО ВО ѠБОИХХ ЕСТЕСТВАХХ ГЛАВЛЮЩИХСА РАЗНСТВО
ТЕОРИИ. ТОГО МОЛИ ЧТНАА ПРЕСТАА, НИЗПОСЛАТИ НАМЪ МІРЪ
И ВЕЛІЮ МИЛОСТЬ.

В службе святителю Софронию Иерусалимскому, третья
стихира на вечерне на «Господи, воззвах...», ясно говорится об
учении о воипостасном, где плоть — человеческая природа —
воспринимается Ипостасью Бога Слова:

ПЛОТИ ПО УПОСТАСИ * СОЕДИНИШАСА БЕЗПЛОТНАГО, * И ѠЦУ
СОБЕЗНАЧАЛЬНАГО, СЛОВА, ВСЕМУДРЕ, * КРОМЧЕ ПРЕЛОЖЕНІА И
СЛІДНІА, МУДРЕ НАУЧИЛ ЕСИ: * ДЧЙСТВУЮЩА ЖЕ СУГУБѠ *
ѠБОИИИ ЕСТЕСТВЫ, * НЗА НИХЖЕ СЛЖИТЪ, И ЕЪ НИХЖЕ ЗРИТСА,
* ЕДИНЪ СЫИ НЕРАЗДѢЛЕНЪ СУЩЕСТВОМЪ, * КЪ СЕМЪ И ѠНОМЪ
РАЗУМЧЕВЪЕМЫИ.

В службе преподобному Максиму Исповеднику в стихи-
рах на «Господи, воззвах...» показывается ипостасное един-
ство двух природ во Христе:

СКОРОПІСЦА ГИКО ТРОСТЬ, * НАѠСТРЕНА ДХОМЪ, * СТЫИ
БЫСТЬ, БЛЖЕННЕ, АЗЫКЪ ТВОИ, * ДОБРОПІШУЩА БГОДАТІЮ *
НА СКРИЖАЛЧЕХХ СЕРДЕЦЪ НАШНХЪ, * ЗАКОНЪ БЖЕСТВЕННЫХЪ
ДОБРОДѢТЕЛЕИ, * И ОУЧЕНІЕМЪ НЗВѢСТІЕ, * И ВОПЛОЩЕНІЕ ВО
ДВУ СУЩЕСТВАХЪ ЧЕЛОВѢКОМЪ, * И ЕДИНЧЕЙ УПОСТАСИ ГЛВІТИСА
ВОСХОТѢВШАГО.

В Минее Праздничной, в каноне службы на начало года,
мы находим понимание Ипостаси Христа как Ипостаси Бога Сло-
ва: «Воспоим все Христу... Ипостасному Слову». Об этом говорит
первый тропарь канона, составленного Иоанном Монахом:

ПОИМЪ ВСИ ХРТУ, ИМЖЕ СОСТАВНИШАСА ЕСДЧЕСКАА, И ЕЪ
НЕИМЖЕ СОВЕРШИШАСА НЕРАЗЛУЧНА, ГИКО НЗ' БЕЗНАЧАЛЬНАГО
РОЖАШУСА БГА ѠЦА УПОСТАСНОМУ СЛОВУ, ПЧЕНЬ ПОБЧДНУЮ,
ГИКО ПРОСЛАВЕНСА.

Далее, в службе святому Архистратигу Михаилу и прочим
бесплотным Силам, в Богородичне первой песни канона на

утрене Иоанна Монаха, мы находим слова об ипостасном единстве во Христе двух природ, причем видно равенство Слова Отчего и Ипостаси, единой в двух естествах и двух хотениях, то есть сложной Ипостаси:

РАЖДАЕШИ С҃ЩЕЕ ПАЧЕ ЁСТЕСТВА, ПРЕЧТѦД, ВЪ ТБѢѢ
 ВСЕБЪШЕЕСѦ О҃ЧЕЕ СЛОВО ДѢОМЪ С҃ТЫМЪ, ВО ДѢУ О҃БСѦ
 ЁСТЕСТВАХЪ И ХОТѢНІИХЪ С҃ЩА, ВО ЎПОСТАСИ ЖЕ НЕПРЕЛОЖНО
 ЁДИНЧѢИ, ЁДЖЕ И ЗРАНКЪ ЦѢЛѦЕМЪ.

В Богородичне же седьмой и восьмой песни этого же канона мы находим слова об иконографическом почитании Ипостаси Христа, состоящей из двух естеств. Богородичен седьмой песни:

ВСЕ НАШЕ ПО СУЩЕСТВУ О ДѢЫ ПОНЕСЛА ЁСИ, КРОМѢ
 ИЗМѢНЕНІѦ ИИСЕ ЁСТЕСТВЫ С҃Г҃УБѦ, НО ЁДИНАГО ЎПОСТАСИЮ,
 О҃ЧЕСКИ ТѦ ПРОПОВѢДУЕМЪ: ЁГѦЖЕ И ВІДЪ ВѢРНѦ ПОЧИТАЕМЪ
 ИЗОБРАЗ҃ЮЩЕ.

Богородичен восьмой песни:

О҃П҃У И ДѢУ ЁДИНОС҃ЩНОЕ СЛОВО, БОЛЕЮ ИВІЕСѦ, И НАМЪ ИЗ'
 ДѢЫ СООБРАЗЕНЪ, НЕ СМѢСИВЪ ВЪ ДРУГЪ ДРУГА, ИЖЕ
 СТРАШНАГО СОЕДИНЕНІѦ: ЁДИНЪ БО И ТОИЖДЕ ВО СѦОИХЪ
 ПОКАЗ҃УЕТСѦ, ВЪ ДѢУ СУЩЕСТВАХЪ, И ЁДИНОЙ ЎПОСТАСИ: ЁГѦЖЕ
 НЫНѢ ПОДОБИѦ О҃БРАЗУ ПОКЛАНѦМСѦ.

В службе перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в Барри, находящейся также в Минее Праздничной, в каноне на утрене, Богородичне первой песни, в уста святого Николая Чудотворца вкладывается такое богословие, посвященное Ипостаси Христа:

ЗАЧНАЕТСѦ ПРЕВѢЧНЫЙ, И СОВЕРШЕННЫЙ О҃БНОВАЕТСѦ,
 ИЗ' О҃ТРОКОВІЦЫ ДѢТИЩЕ РАЖДАЕТСѦ, ЁГѦЖЕ ПРОПОВѢДАЛА
 ЁСИ ВО ДВОЮ СУЩЕСТВУ, ВО ЁДИНОЙ ЖЕ ЎПОСТАСИ, Б҃ГОБЛАЖЕННЕ.

А вот Богородичен пятой песни канона святым первоверховным апостолам Петру и Павлу представляет собой классический пример воплощения в богослужебных текстах учения о воипостазировании человеческой природы

в Ипостась Слова, а соответственно этому и асимметрии в христологии. При этом говорится об Ипостаси Слова, Которая после восприятия человеческой природы пребыла неизменна:

**ВОПЛОТІСѦ Б҃ГЪ ПО УПОСТАСИ, Ч҃ТАѦ, НЗ' ТѢБѢ ПЛОТІЮ
СОЕДИНѦЕМЪ, ПРЕБЫВЪ НЕИЗМѢНЕНЪ, ПО БЖЕСТВЕННОМУ
СУЩЕСТВУ БЕЗПЛОТЕНЪ.**

В Богородичне девятой песни службы святому равноапостольному князю Владимиру мы находим также учение об ипостасном единстве во Христе и принятии в Ипостась Бога Слова плоти от Пречистой Девы Марии:

**Б҃ГА, ДѢО, ТЫ РОДИЛА ЕСИ НА ЗЕМЛИ, ВО ПЛОТИ СОЕДИНЕНІЕ
БЫСТЬ БЕЗПЛОТНОЕ, ВО ЕДИНЧЬИ УПОСТАСИ, И ВО ДВОЮ ЕСТЕСТВУ:
ДА СПСѢТЪ ВСѢХЪ НАСЪ, КЛѦНЮЩИХСѦ ВѢРНО, ІАКО Б҃ГЪ
ПРЕЧІСТЫЙ.**

В каноне Преображению Господню, последнем тропаре третьей песни, мы находим слова о соединении в одной Ипостаси Божественной и человеческой природы, которую видели на Фаворской горе святые пророки Моисей и Илия. То есть пророки видели именно Ипостась Христа, здесь можно говорить о личностном аспекте в видении Ипостаси Спасителя:

**Б҃ГЪ СЛОВО СЫНЪ, ВСЕЪ ЗЕМЛЕНЪ БЫСТЬ, ВСЕМУ БЖЕСТВУ
СМѢНИВЪ ЧЕЛОВѢЧЕСТВО, ВО УПОСТАСИ СВОЕЙ: ЮЖЕ ВО ДВОЮ
СУЩЕСТВУ, МСОУСЕЙ И ІІЛІА ЖЕ ВІДѢША НА ГОРѢ ФАВОРѢ.**

То же и в третьем тропаре восьмой песни этого канона. Здесь говорится об одной Ипостаси Христа, Которую облистает Божество:

**СЦЕННОМѢПНО СТОДЦЕ, МСОУСЕЙ ЖЕ И ІІЛІА НА ГОРѢ ФАВОРѢ,
БЖЕСТВЕННЫѦ НАЧЕРТАНІЕ ІАСНО УПОСТАСИ ВІДѢВШЕ ХР҃ТА ВО
ОТѢЧЕСТВЫИ ОМНІСТАВША СЛАВѢ, ВОСПѢВАХУ: БГОСЛОВІТЕ ВСѦ
ДѢЛА ГД҃А, ГДА.**

А в шестой песни канона Успению Божией Матери в последнем тропаре ясно говорится о безыпостасной человеческой природе во Христе, которая получает ипостась в Ипоста-

си Бога Слова, то есть Богородица рождает Ипостасного Спасителя, в Котором человеческая природа воипостазирована:

ЖИЗНИ БЫЕШИ ХРАИМЪ, ЖИЗНЬ ПРИСНОСУЩИНЮ ОУЛУЧИЛА ЕСИ: СМЕРТІЮ БО КЪ ЖИВОТҪУ ПРЕМИНҪЛА ЕСИ, ИЖЕ ЖИЗНЬ РОЖДАШИ ВОИПОСТАСНЮЮ.

В Богородичне девятой песни канона Нерукотворному образу Христа о Спасителе говорится как о плотоносном Слове, Которое в Своей Ипостаси Слова соединило несмесно, неизменно два естества. Благодаря этому восприятию в Ипостась Бога Слова человеческой природы стало возможным графическое изображение Ипостаси Спасителя:

ВИДѢНО БЫТЬ НА ЗЕМЛІИ ПЛОТНОСНОЕ СЛОВО, СУТҪУ БО ЕСТЕСТВОМЪ ИЗЪ ТБѢ, ВСЕНЕПОРѢЧНАД, ВОЗДАНІЕМЪ БЖЕСТВА КЪ ЕДИНОЙ ИПОСТАСИ, НЕСЛѢБЕНЪ СОЕДИНІЕВЪ СМѢШЕНІЮ: ЕГОЖЕ СЛѢВИМЪ⁹.

Таким образом, рассмотрев богослужебные книги неподвижного круга церковного года, можно отметить, что в их песнопениях в полной мере представлено учение об Ипостаси Господа нашего Иисуса Христа в его развитии. То есть Орос IV Вселенского Собора о соединении в одном Лице и Ипостаси Спасителя двух природ неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно дополняется и разъясняется учением неохалкидонитов о воипостазировании человеческой природы Ипостасью Бога Слова. Поэтому при внимательном и молитвенном участии в богослужении мы должны вникать и в само содержание тех песнопений и молитвословий, которые слышим, без чего, собственно говоря, невозможно полноценное приобщение к сокровищам истины — Преданию и благодатной жизни Церкви.

⁹ Октоих // <http://orthlib.ru>

Протоиерей Анатолий СТРАХОВ,
кандидат богословия

ЗНАЧЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Обращая внимание на состояние современного общества, мы не можем не заметить, что система нравственных ценностей этого общества неизменно разрушается. Утрачено уважение к родителям и старшим вообще, пожилые люди часто оказываются лишены должной заботы и внимания. Почти разрушен институт семьи, о чем красноречиво свидетельствует статистика разводов. Нет должного отношения к воспитанию детей, оно нередко сводится лишь к материальному обеспечению. Мы видим, что тенденция современного общества направлена на то, чтобы сбросить с себя какие бы то ни было ограничения. У молодежи преобладает потребительское отношение к жизни и окружающим людям. Общение строится только с позиции какой-либо выгоды. Во взглядах на других людей преобладает эгоизм и эгоцентризм. Эти ложные приоритеты уже не просто имеют место, но часто доминируют над подлинными нравственными ценностями, которые все более и более подвергаются критике и насмешкам. Происходит подмена понятий: для большинства людей добром является всякое исполнение своего «хочу», а злом считается все, что этому препятствует.

Очень верно положение современного общества комментирует Епископ Саратовский и Вольский Лонгин: «Сегодня мир побежден чудовищной идеологией потребления. Она заставляет человека покупать и покупать новые вещи просто для того, чтобы чувствовать себя современным: менять часы, потому что они вышли из моды, покупать мобильные телефоны с новыми и новыми

опциями... Чтобы все — костюм, квартира, машина, а подчас даже и жена — соответствовало сегодняшнему эталону»¹.

Такая система ценностей крайне разрушительна, не только для общества в целом, но и для отдельной личности в частности. «Люди забыли, что главная ценность в мире — это бессмертная человеческая душа, а все остальное лишь средства к поддержанию жизнедеятельности. В этом главная причина проблем — и в личной жизни каждого человека, и на мировом уровне. И не существует какого-то другого выхода, кроме духовного возрождения общества»².

Церковь во все времена, непреложно свидетельствуя Истину Христову, уделяла внимание этическому вопросу, всячески призывая человека к нравственному совершенству. *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). Постараемся понять на основании евангельской проповеди Спасителя и свидетельств святых отцов Церкви непреходящее значение нравственных христианских ценностей. Особое внимание обратим на то, что исполнение нравственного закона необходимо в первую очередь самому человеку и вовсе не является порабощением его свободы, как считают некоторые.

В чем заключается основание нравственного учения, о котором проповедует Церковь? Конечно же, в благовестии Господа Иисуса Христа. Именно благовестие Христа Спасителя является предметом церковной проповеди. Но прежде чем говорить о христианском нравственном законе и о его значении в духовно-нравственном становлении человеческой личности, нужно дать определение нравственности как таковой, проследить, как нравственные понятия раскрываются в Священном Писании Ветхого и затем уже Нового Завета.

«Церковь под именем евангельского нравственного закона разумеет те истины и правила, которые возвестил людям

¹ Лонгин (Корчагин), еп. Человек не может жить без Бога. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2010. С. 330.

² Там же.

Сам Господь Иисус Христос и которые впоследствии проповедали всему миру Его святые апостолы»³.

В христианском богословии вопросы этики относятся к дисциплине нравственного богословия. Эта наука систематически излагает евангельский нравственный закон применительно к конкретной человеческой жизни⁴. Вот как определяет нравственность преподаватель нравственного богословия Киевской духовной семинарии Гермоген Иванович Шиманский († 1970): «...предметом нашей науки нравственного богословия является христианская нравственность (слово “нравственность” одного корня со словами “нрав” и “нравиться”. “Нрав” есть нечто постоянное, присущее человеческому духу, проявляющееся и во внешней жизни. Глагол же “нравиться” указывает на приятные чувствования, внутреннюю удовлетворенность. Внутреннюю же удовлетворенность и приятность чувств вносит в душу добро, осуществление добра в жизни. Отсюда — общее определение нравственности... Но это общефилософское определение с богословской точки зрения неудовлетворительно, именно вследствие неопределенности и отвлеченности самого понятия добра... В основу нравственности надо полагать то, что выше отвлеченного добра, а именно личное общение человека с живым личным Богом-Отцом Небесным, жизнь по воле Божией, для славы Божией»⁵.

Евангельской нравственности, о которой проповедовал Христос Спаситель и образец которой Он совершенно явил в Себе, предшествует нравственность ветхозаветная. Она стала своего рода приготовлением жестоковыйного народа к принятию истины Христовой. Ветхозаветный закон был дан Богом через пророка Моисея на Синайской горе. Его необходимость была обусловлена недостатком так называемого естественного нравственного закона, который присущ каждому человеку. Ес-

³ Шиманский Г. Конспект по нравственному богословию // <http://www.dorogadomj.com>

⁴ См.: Нефедов Г., *прот.* Основы христианской нравственности. М., 2006. С. 4–6.

⁵ Шиманский Г. Указ. соч.

тественный нравственный закон — это присущее человеку от рождения свойство различать добро и зло. О.А. Казаков, составитель практической энциклопедии по православной этике, приводит высказывание игумена Филарета (Вознесенского): «Различие это (меж добрым и злым. — *Авт.*) совершается по данному нам, людям, от Бога особому нравственному закону. И этот нравственный закон, этот голос Божий в душе человека, мы чувствуем в глубине нашего сознания, и называется он совестью. Эта совесть и есть основа общечеловеческой нравственности»⁶. Об этом нравственном законе свидетельствует святой апостол Павел: *ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую) в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные [дела] человеков через Иисуса Христа* (Рим. 2, 14–16).

Но одного естественного закона недостаточно. Поврежденность грехом человеческой природы приводит к тому, что в сознании человека совершенно искажаются понятия о добром и худом. То, что для одного человека совершенно неприемлемо в силу этических норм, у другого не вызовет никаких возражений. Таким образом, состояние совести у разных людей различно и зависит от испорченности человеческой души.

Об этом достаточно много говорится в православном богословии. Например, игумен Филарет (Вознесенский) пишет: «Но кто же не знает того, что у грешного человека не только повреждены ум, сердце и воля — но и совесть помрачилась... Явилась необходимость во внешнем руководителе, внешнем богооткровенном законе. Такой закон и был дан Богом людям — в двух видах: сначала подготовительный — ветхозаветный

⁶ Цит. по: Казаков О.А. Православная этика. Нравственное поведение христианина. Краткая практическая энциклопедия. СПб.: Сатис, 2005. С. 187.

закон Моисеев, затем — полный и совершенный евангельский закон»⁷.

Как говорилось выше, ветхозаветный закон иудеи получили на горе Синай через пророка Моисея. Этот закон давал ветхозаветному человеку возможность не раствориться в бездне языческого нечестия, сохранить себя от греховного разложения и совершенствоваться в богопознании. Возвещенный Богом Моисею закон называется еще Десятисловием. Само получение этих заповедей пророком сопровождалось особыми грозными явлениями в природе: Синайская гора была окутана густым облаком, непрерывно сверкала ослепительная молния и гремел гром. Эти явления были столь ужасны, что *весь народ отступил и стал вдали* (Исх. 20, 18). Таким образом они подчеркивали всю важность закона.

Г.И. Шиманский раскрывает основные положения нравственного ветхозаветного закона: «Сущность же всего нравственного ветхозаветного закона заключается в любви к Богу и ближним, сообразной с любовью к себе.

Первые четыре заповеди Десятисловия содержат обязанности человека к Богу; последние шесть излагают обязанности человека к ближним. В первых заповедях Господь обращается к человеку с требованием от него правильных отношений к Себе в мыслях и сердечных движениях (1-я и 2-я заповеди), затем в словах (3-я заповедь) и, наконец, в делах (4-я заповедь). В 5-й заповеди упорядочиваются отношения человека к родителям, лежащие в основе всех других человеческих отношений.

Следующие четыре заповеди узаконивают и освящают все те блага, которыми обеспечивается существование человеческого общества и нравственная сторона жизни в нем: телесная жизнь человека (6-я заповедь), порождающий ее брачный союз (7-я заповедь), материальное имущество или собственность (8-я заповедь), также собственность духовная — честь или доброе имя ближнего (9-я заповедь). И наконец, 10-я заповедь

⁷ Цит. по: Казаков О.А. Указ. соч. С. 187–188.

с неоднократным запрещением “не пожелай” направлена против корня греха в сердце — зависти человека, запрещая всякое вторжение в права наших ближних»⁸.

Мы видим, как заповеди Ветхого Завета не просто регламентируют жизнь иудейского народа, хотя и это само по себе важно, но и позволяют возвыситься человеческому духу. Человек понимает, что Бог ждет от него праведной жизни, что эта жизнь, основанная на нравственном законе, приближает его к Богу, устремляет его к богоподобию.

Природа человека, как уже говорилось выше, в результате грехопадения повреждена грехом. Воля человека более тяготеет в сторону зла⁹. Эта истина отражена в Священном Писании, например, о допотопном человеке Господь говорит: *Помышление сердца человеческого — зло от юности его* (Быт. 8, 21). Поэтому и возникла необходимость в ветхозаветном законе как средстве, позволяющем человеку не забыть о своем предназначении, которое мыслится в стремлении к Богу и уподоблении Ему. В стремлении к Богу именно как источнику своего бытия и конечной цели своей жизни.

Но одного ветхозаветного закона, хотя он и является существенной частью Божественного Откровения, оказалось недостаточно. Причина этого прежде всего в том, что ветхозаветный закон при всей своей значимости был лишен возможности благодатного воздействия Духа Божия. Духа, Который мог бы исцелить человеческую природу и при содействии человеческого волеизъявления даровать спасение.

Во всей полноте Божественное Откровение принес на землю Сын Божий Господь наш Иисус Христос. *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16). Целостная истина о спасении, принесенная на землю Богочеловеком Христом, включает в себя три аспекта: догматический,

⁸ Шиманский Г. Указ. соч.

⁹ См.: Глухов И.А. Катехизис. Машинопись. С. 12.

мистический и этический, нравственный¹⁰. В рамках обозначенной проблемы остановимся именно на этической стороне проповеди евангельской, так как именно во Христе был дан образец подлинной и высочайшей нравственности.

«Вся земная жизнь нашего Спасителя несет на себе печать глубоконравственного характера. Будучи Богом, Он для спасения человека, из любви к нему, делается во всем подобным нам, человекам, кроме греха, и высочайшим образцом и выражением нравственности для человека.

Вся история рода человеческого не представляет нам ничего подобного на своих страницах: нет и не было на земле человека, который бы не отразил на себе следствий греха и мог служить подобным образцом совершеннейшей, чистейшей и высшей нравственности. Один Иисус Христос отпечатлел на Себе такой пример, что признается и самими противниками Его»¹¹.

Этический элемент евангельской проповеди становится неотъемлемой частью и проповеди апостолов. В безгрешности Христа Спасителя апостолы были твердо убеждены и видели во Христе пример для подражания. На этот пример они указывали и своим преемникам¹².

Святой апостол Петр пишет: *Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти* (1 Пет. 3, 18). Христос не только совершил наше искупление, не только победил грех, Он дал нам возможность стать соучастниками этой победы, указал путь желающим обрести единство с Богом и тем самым реализовать Божественный замысел о себе.

Преподобный Иоанн Дамаскин говорит: «Вочеловечился... Сын Божий для того, чтобы то, для чего Он именно сотво-

¹⁰ См.: Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М., 2004. С. 10.

¹¹ Светлаков А., свящ. Образ Иисуса Христа и Его благотворное влияние на нравственную жизнь человечества. Н. Новгород, 1880. С. 26.

¹² См.: Там же. С. 63.

рил человека, опять ему даровать»¹³. Именно ради этой цели и дан евангельский нравственный закон.

По словам преподобного Исаака Сирина, «целью пришествия Спасителя, когда Он дал нам животворящие заповеди Свои как очистительные врачевства в нашем страстном состоянии, было то, чтобы очистить душу от повреждения, произведенного первым преступлением, и восстановить ее в первобытное ее состояние. Что врачевства для больного тела, то заповеди для страстной души. И явно, что заповеди поставлены вопреки страстям, для уврачевания преступной души»¹⁴.

Нравственное учение изложено Спасителем в заповедях блаженств. В отличие от заповедей ветхозаветных, заповеди блаженств Господь дает не повелевая, а ублажая тех, к кому они обращены. Заповеди блаженств постепенно ведут человека от одной добродетели к другой, возводя к совершенствованию¹⁵. Господь, по любви пришедший спасти человека, смиренно, в образе раба стучится в сердце человека, желая войти в человеческую жизнь и даровать спасение.

О.А. Казаков пишет: «Евангелие дает человечеству полноту Божественного нравственного закона, ибо Господь общает нам, кроме заповедей синайского законодательства, заповеди блаженства, следование которым приводит человека к жизни во Христе, к обожению, к истинному пониманию и видению нравственного пути, нравственному совершенствованию для вечной жизни»¹⁶. Подражание Христу именно путем исполнения Его заповедей и есть путь к спасению.

Основа христианского учения о нравственности выражается в двух основных заповедях. Это заповедь о самоотречении: *Если кто хочет за Мной идти, отвергнись себя, и возьми*

¹³ Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. М., 2004. С. 201.

¹⁴ Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 242.

¹⁵ См.: Ветелев А., *прот.* Академический курс нравственного богословия. Загорск, 1971. С. 109.

¹⁶ Казаков О.А. Указ. соч. С. 105.

*крест свой и следуй за Мною (Мф. 16, 24) и о любви к Богу и ближним: Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всей душой твоею и всем разумением твоим... и ближнего твоего, как самого себя (Мф. 22, 37–40)*¹⁷.

«Первая заповедь имеет своей целью искоренить в нас само начало всякого греха — гордость или самолюбие. Вторая имеет целью с помощью животворной силы любви укоренить в нас вместо прежней греховной жизни — семя новой обновленной жизни, жизни святой и богоугодной, и воссоединить нас с Богом, Который *есть Любовь* (1 Ин. 4, 8)»¹⁸.

Господь принес на землю идеал любви, и к этой любви Он призывает всякого человека. Любовь, которую Господь засвидетельствовал Своей жизнью, страданиями и самой смертью, за грехи людей. От человека Господь ждет ответного действия, ответной любви и дел, сообразных с этой любовью. Именно дела, как следствие внутренней перемены от греха к праведности, свидетельствуют о любви к Богу и ближним. *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди* (Ин. 14, 15).

Именно поэтому исполнение заповедей, как выражение подлинной любви, необходимо в первую очередь самому человеку, для того чтобы соответствовать своему назначению на земле. Через нравственное совершенствование человек уподобляется Самому Христу и во всей полноте приближается к богоподобию. При этом преобразуется и его земная жизнь, меняются межличностные отношения с окружающими. В этом случае все в жизни становится значимым, человек получает возможность преодолеть свой эгоизм и всецело открыть себя для служения ближним. Именно такой путь может вывести из кризиса и распада не только отдельную личность, но и все общество в целом, так как при таком евангельском отношении к жизни человек способен отказаться от самоугождения и исполнить призыв апостола Павла: *Никто не ищет своего, но каждый [пользы] другого* (1 Кор. 10, 24).

¹⁷ См.: Шиманский Г. Указ. соч.

¹⁸ Там же.

ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА: ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Любая религия представляет собой попытку установить внутреннюю связь человека с Богом и содержит в себе, несомненно, определенный мистический аспект. Христианство в этом плане не является исключением, а особенно христианство православное. Более того, по словам протоиерея Сергия Булгакова, «мистика есть воздух Православия»¹. По существу, все Православие мистично. Подтверждение этому мы находим в творениях многих святых отцов Церкви: в их учении мистика занимает одно из центральных мест. Главная богословская идея святоотеческого богословия — идея обожения как цели человеческой жизни² — всецело мистического происхождения: она не является отвлеченно-рассудочным философствованием на тему внутренней жизни, но происходит из личного опыта богообщения, иными словами, исходит не из «знания о Боге», но из знания Бога.

Преображение человека в результате приобщения к Богу в святоотеческой литературе называется по-разному — «богосыновление», «богоуподобление», «изменение в Бога», «обожение». Обожение — высшее духовное состояние, к которому призваны все люди: «Для того создал нас Бог, чтобы мы стали

¹ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М.: Терра, 1991. С. 309.

² См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 10.

причастниками Божеского естества (2 Пет. 1, 4) и причастниками Его присносущности и являлись подобными Ему по благодатному обожению, ради которого все устроено и пребывает», — говорит преподобный Максим Исповедник³.

Однако несмотря на то что познание Бога, единение человека с Богом присущи многим религиям мира, при этом каждая указывает свой путь и свои средства к достижению этой цели. Способ понимания и достижения единения человека с Богом обретает различные формы, в зависимости от воззрения человека на себя и свою человеческую природу, в зависимости от традиции. Православие имеет свой особый опыт богообщения, опыт восхождения к Богу.

Вот этот опыт личного богообщения и богопознания лежит в основе мистического богословия Восточной Церкви, которая накопила и содержит бесценное сокровище многовековой духовной традиции.

Изучение и осмысление духовной традиции Православной Церкви и особенно поздневизантийского периода является весьма актуальной задачей для современного богословия. «Никакое богословское рассуждение, никакая церковная наука невозможны в отрыве от духовной, аскетической традиции, в отрыве от осмысления опыта святых подвижников, посвятивших себя молитвенному деланию, и вне опыта благодатного церковного бытия в целом»⁴.

Важность изучения традиции мистического богословия связана еще и с тем, что в настоящее время среди людей, разных по уровню образования и социального положения, увеличился интерес к ложной мистике оккультного характера. Поэтому сегодня как никогда важно показать, в чем состоит

³ Цит. по: *Иларион (Алфеев), еп.* Во что верят православные христиане? Катехизические беседы. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 140.

⁴ *Филарет (Вахромеев), митр.* Всеобщее призвание церковной мысли // http://religion.ng.ru/printed/bogoslovie/2000-02-23/1_bogoslovie.html

святоотеческая традиция опыта общения человека с Богом — мистического опыта Восточной Церкви.

Более того, необходимо отметить, что уже более 100 лет назад многие задавали вопрос о том, возможна ли вообще христианская мистика, признаваемая Христом и согласная с Евангелием, или христианство решительно отрицает всякую мистику и все соединенное с мистикой привнесено или привносится извне.

Несомненно, что поздневизантийское богословие внесло огромный вклад в осмысление традиции мистического богословия. Стержнем православной духовности явилось мистико-аскетическое учение исихазма, которое достигло наивысшего развития в поздневизантийский период. Однако до сих пор мистической традиции исихазма уделяется недостаточно внимания. Феномен православного исихазма часто рассматривается лишь как очередная составляющая в ряду мировых традиций духовной практики, мистических или мистико-аскетических школ, каковы: йога, дзен, даосизм, суфизм. Все названные традиции давно уже стали предметом научного изучения и даже массового интереса. В последние десятилетия сложилась новая рецепция древних традиций, как в научном, так равно и в массовом сознании; произошла их интеграция в сегодняшний духовный, культурный и научный контекст⁵. К сожалению, исихастская традиция часто остается на периферии интересов современного религиозного человека.

В современном русском языке слова «мистицизм», «мистический», «мистика» употребляются в самых разных значениях. В настоящее время понятие мистицизма чрезвычайно расплывчато. Очень часто в современном обществе термин «мистический» прилагают к оккультным и демоническим явлениям; в соответствии с этим под мистицизмом понимают

⁵ См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Гуманитарная литература, 1998. С. 187–188.

различные явления естественного и противоестественного характера, в той или иной мере связанные с оккультизмом.

Термин «мистика» и «мистицизм» происходят от древнегреческого слова *miō* — «прикрывать»; *mistikos* — «таинственный, посвященный в мистерии»; *misterion* — «таинство».

Слова «мистицизм» нет в Библии. Исторически это слово ассоциировалось с эллинскими религиозными мистериями и культами дохристианской и раннехристианской эры. Однако можно сказать, что понятию «мистический» в Библии соответствует понятие святыни.

В современном христианском богословии мистическим называют такой религиозный опыт, который «основан на встрече человека с Богом лицом к лицу — таинственной и сверхъестественной встрече с Реальностью, превышающей всякое человеческое восприятие»⁶.

Опыт Церкви показывает, что видение Бога возможно для людей, несмотря на то что Бог по природе невидим, и встреча с Богом также возможна — вопреки тому, что Бог находится за пределами понимания и постижения⁷.

Вообще сущность и цель всякой религиозной мистики определяется стремлением верующего максимально приблизиться к Богу. Однако пути и способы приближения к Богу, пути богообщения в различных религиях различны.

Так, для религий пантеистического толка конечная цель пути мистика — слияние с божеством и полное растворение в нем.

Напротив, для христианства характерно при тесном единении с Богом сохранение личности. Такое состояние восточные отцы называют обожением. Обожение — это дар благодати Божией, которая преображает человека. Обожение не приводит к сущностной идентичности Богу, оно ведет

⁶ *Иларион (Алфеев), еп.* Вы — свет мира. Беседы о христианской жизни. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 266.

⁷ См.: Там же. С. 267.

к причастности Богу. Сама доктрина феозиса (обожения) — процесса, через который человек восстанавливает во Христе свою первоначальную связь с Богом и возрастает в Боге «от славы в славу», — центральная тема византийского богословия и самого восточнохристианского опыта⁸.

Отметим, что для христианской традиции характерны два элемента мистицизма, часто отсутствующие в других системах. Во-первых, мистические явления противопоставлены панкосмическим концепциям, интерпретирующим реальность как безличное единство. Во-вторых, вместо понятия «поглощения» души Богом постулируется союз любви и воли, в котором остается различие между Творцом и творением.

Личные отношения являются характерной чертой христианского опыта, который предполагает соглашение и общение между Божественной и человеческой личностями. Таким образом, ключ к правильному пониманию вопроса лежит в идее личности. Поэтому первичность христианского опыта богословы относят прежде всего к регулированию личностных интимных отношений между Богом и человеком. Именно здесь и проявляются те состояния духа и человеческой психики, которые относят к мистике.

В сущности, мистицизм — явление общечеловеческое. Подобно аскетизму его мы встречаем во всех частях света, у всех народов, во все эпохи истории. Чем ниже культурное состояние народа, тем грубее и примитивнее те средства, при помощи которых его мистики надеются достигнуть своей цели. На низших ступенях развития мистик для приведения себя в экстатическое состояние пользуется и такими средствами, как наркотические вещества (опиум, гашиш и т.п.), религиозные пляски и быстрые телодвижения (например, быстрое верчение дerviшей), грубые виды физического аскетизма (например, у факиров). По мере культурного роста народа и развития

⁸ См.: *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 318.

его религиозного сознания утончаются формы мистицизма и одухотворяются практикуемые им приемы погружения в экстаз. Из области физического аскетизма и внешних приемов центр тяжести переносится в область духовных упражнений⁹.

Особенно пышного расцвета мистицизм достиг на тучной почве пантеизма. Религии Востока, его философия и поэтическое творчество проникнуты сильным мистическим настроением. Яркое выражение нашел себе мистицизм в исламе в виде суфизма. Весьма рано появляются первые зачатки мистицизма у греческого народа. Видное место занимает мистический элемент в орфической теологии и неопифагорейском учении. Но наиболее сильного развития он достигает позднее в неоплатонизме. Довольно рано мистицизм появляется и в христианстве, где он заметной полосой проходит через всю его историю.

Путь восхождения к Богу в мистической литературе обычно изображается в виде преодоления ряда ступеней. Их число может быть различно в зависимости от религиозной символики и традиции. Так, у известного католического теолога Бонавентуры их шесть, что, по его словам, соответствует числу ступеней трона царя Соломона, крыльев у Серафима, поднимающих озаренную светом мудрости душу к Престолу Всевышнего, и, наконец, числу дней творения. Седьмой день — день Божественного покоя, отдыха от дел земных, «субботняя вершина шестиуровневого пути»: успешно прошедшего первые шесть ступеней ожидает экстатическое состояние предельной близости к Богу.

Надо отметить, что с точки зрения восточных нехристианских религий за единением следует еще одна ступень развития, в которой они видят подлинную цель духовной жизни. Речь идет о полном исчезновении индивидуальной души, о ее окончательном растворении в Бесконечном. Такое исчезновение, как утверждают суфии, составляет «восьмую стадию

⁹ См.: *Митин П.М.* Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 14.

совершенства», на которой душа подлинно встречается с Богом. Подобная формулировка мало чем отличается от буддийского представления о нирване и вполне естественно приводит к пантеизму, к которому тяготеют все восточные внехристианские религиозные мистики.

Главным отличием православного мистического опыта является тесная связь с христианским вероучением, истолкование его в свете Божественного Откровения.

Внехристианский мистицизм понимает человеческую душу как один из моментов эволюции Абсолютного. В этом космическом процессе роль человека является чисто пассивной. Здесь нет места ни личности человека, ни свободе, ни его нравственным подвигам. Место личных подвигов и нравственных усилий заменяют «священная поза», однообразное повторение священных формул и ряд подобных искусственных средств, имеющих целью привести человека в пассивное, квиетическое душерасположение. Христианская мистика представляет Божество не в виде безличной Монады, а в образе совершеннейшей личности, в образе Ипостасной Любви. Живое представление такой личности наполняет сердце мистика чувством неизреченного восторга, побуждающим его искать наитеснейшего общения с Божеством.

Христианский мистик стремится к обожению. Обожение же означает для него наивысшее приобщение к Божеским совершенствам, и этого приобщения он думает достигнуть не ценою, как мы сказали, отрешения от своей индивидуальности, а путем уподобления своей личности Божественной Ипостаси. Даже на высших ступенях мистической жизни, когда он всецело поглощен созерцанием «Славы Божией», его не оставляет сознание различия, лежащего между его конечным «я» и Божеством. Это сознание находит свое выражение уже в том, что он созерцаемую славу приписывает не себе, а Богу. Здесь есть место и свободе человека, и его нравственным усилиям, и его подвигам.

Существует различие между христианской и внехристианской мистикой и в воззрениях на материально-чувственное бытие. По христианскому учению, мир — творение Божие и среда осуществления Царства Божия, материя в факте воплощения Сына Божия воспринята в единство Его Божеской Ипостаси, тело человека — храм Духа Божия (см.: 1 Кор. 6, 19) и, как и душа его, подлежит преобразению и прославлению. Понятно, что уже поэтому христианский мистик не может относиться к миру и телу как к метафизическому злу. Отсюда его задача заключается в отречении не от мира как творения Божия, а от мира как явления, во зле лежащего (см.: 1 Ин. 5, 19; 2, 16), не от материи как таковой, а от пристрастия к материальным вещам, от предпочтения материально-чувственной жизни духовно-разумной.

Традиция Восточной Церкви выделяет три этапа в духовном процессе восхождения к Богу. Так, например, у преподобного Исаака Сирина эти этапы таковы¹⁰:

1. Покаяние. Душа по природе своей бесстрастна, но вовлекается в кружение страстей и тогда бывает уже вне своего естества. Страсть есть некое выпадение души из своего первобытного чина. Тогда душа и вовлекается в мир (мир как некая внутренняя реальность; имя собирательное, охватывающее все то, что называется страстью). И может выйти из него. Это будет для нее возвращением к себе. Покаяние и есть этот постоянный исход, изменение образа мыслей, новая установка ума.

2. Очищение — осуществляется через безмолвие. Безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения. Только в безмолвии начинается подлинное познание (ведение, гносис). В познании есть три ступени. Первая — плотское познание, ложная и опасная ступень, с нее нужно сойти. Вторая — душевные пожелания и помышления, на ней можно познать премудрость и промысел в строении вещей.

¹⁰ См.: Лосский В.Н. Указ. соч. С. 154.

На третьей ступени человек обретает духовность, его ведение становится духовным, возносится над всем земным.

3. Совершенство — высшая ступень, когда превышает мера естества. Ум очищается наитием Духа, и для него возможно Божественное созерцание. Это нечто большее и иное, чем гносис. Это — начало совершенства. Но дар созерцания подается в ответ на подвиг. Во время молитвенного состояния, когда душа бывает в особенности собрана и сосредоточена и готовится внимать Богу. Так, и на высотах не отменяется синергия подвига и дара, свободы и благодати. Преподобный Исаак Сирийский говорит, что это есть предварение будущего века. Иначе — начинающееся преобразование души. Очищенная душа входит в область чистого естества. Поэтому не знает подвижник, в этом ли он еще мире. Это уже ощущение бессмертной жизни, более того, осуществление и откровение вечного бессмертия в самом бытии человека. Таков путь преобразования и обожения в православной традиции.

Было бы неверно оставить без внимания тот факт, что в христианской среде далеко не всем мистикам удастся согласовать тенденции своего мистического опыта с положениями христианского вероучения. В этом случае мистик, уклоняясь от церковной догмы, становится на путь еретичествующего понимания ее. Такова мистика древних гностиков, монتانистов, мессалиан, павликиан, богомилов. Но и среди мистиков православного предания мы встретим разнообразие проявлений мистического опыта. Однако основное проявление этого опыта можно найти в жизни и подвигах преподобных Макария Египетского, Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова.

Итак, мы видим, что все богословские системы подчинены одной цели — соединению с Богом. Однако, как следует из вышесказанного, пути единения различны. Главнейшая забота Церкви — утверждение и указание возможности, модуса и способов единения человека с Богом. Именно в мистическом

богословии находит свое осмысление опыт единения человека с Богом. Этот опыт непосредственно связан с догматическим учением и миропониманием Церкви. В Православии богословие и мистика отнюдь не противопоставляются; наоборот, они поддерживают и дополняют друг друга¹¹. Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности. Вместе с тем, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в разной «мере» каждому верующему.

Итак, подводя итог, доклад можно резюмировать словами В.Н. Лосского: «...нет христианской мистики без богословия, и, что существеннее, нет богословия без мистики... Таким образом, мистика рассматривается... как совершенство, как вершина всякого богословия, как богословие “преимущественное”»¹².

¹¹ См.: *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 9.

¹² Там же. С. 10.



РАЗДЕЛ IV
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ИСТОРИЯ МОНАСТЫРЕЙ САРАТОВА XVII — НАЧАЛА XVIII ВЕКА

22 марта 2011 года Священный Синод Русской Православной Церкви принял Постановление о возобновлении в городе Саратове мужского Спасо-Преображенского монастыря. Таким образом была восстановлена более чем трехсотлетняя традиция саратовского монашества. Историки и краеведы считают, что этот монастырь был основан в 90-х годах XVII века. Хотя эта датировка и правильна с, так сказать, формально-исторической точки зрения, все же можно полагать, что наш монастырь возник по меньшей мере 70 годами ранее, в самом начале XVII века. В этой статье мы попытаемся показать преемственную связь между первым, Саратовским Богородицким монастырем и нынешним Спасо-Преображенским.

Среди местных дореволюционных историков и краеведов мнения о местонахождении и дате основания саратовских монастырей разделились. Это связано с отрывочностью и недостаточностью имевшихся тогда документальных сведений по данному вопросу. Для наглядности приведем несколько точек зрения краеведов того времени на историю наших монастырей.

В середине XIX века А.Ф. Леопольдов предполагает, что первоначально Спасо-Преображенский монастырь находился при Казанской церкви в Саратове, затем был переведен на Увек, а после был снова перемещен в город и устроен «на горах». Здесь он три раза «обгорал» и после пожара 1811 года был перенесен под Лысую гору на нынешнее место¹.

¹ См.: Журнал Министерства внутренних дел. 1841. Кн. VI. С. 73–74.

Другой автор, Ф.Ф. Чекалин, в своем сочинении, изданном в 1892 году, пишет: «В 1691 или в 1692 году (при воеводе Никите Нестерове) по указу царей Ивана и Петра Алексеевичей была отведена земля в Горной слободе под Четверосвятский мужской монастырь, за упразднением в городе Богородицкого монастыря, вероятно, вследствие тесноты»². В «Саратовском листке» за 1892 год, № 103, Чекалин утверждает, что «Богородицкий монастырь существовал уже в 1657 году. Находился сначала в городе при церкви Казанской Божией Матери: затем монастырь в 1691 или 1692 году был перенесен с переменою имени в Горную слободу».

В.П. Соколов в своей работе «Саратовский Троицкий (старый) собор», основываясь на трудах Ф.Ф. Чекалина и А.И. Шахматова, пишет, что в 1695 году «в Саратове был один мужской монастырь на горах с церковью во имя Тихвинской иконы Божией Матери, неизвестно когда основанный и принадлежавший Московскому Новоспасскому монастырю. Этот монастырь назывался Богородицким. Он сгорел в 1695 году, когда выгорел весь Саратов. Другой монастырь (собственно обитель во имя Московских митрополитов Петра, Алексия, Ионы и Филиппа) находился вне Саратова на Увеке и назывался Четырехсвятским. Он сгорел в том же году, после чего был возобновлен, но не на Увеке, а на месте сгоревшего Богородицкого монастыря. Строителем его был старец Паисий, по фамилии Дубенский, отсюда и возобновленный им, Паисием, монастырь Четырехсвятский назывался иногда Дубенским... Богородицкий монастырь первоначально находился в городе при церкви Казанской Божией Матери, почему некоторое время назывался (1681–1682) Казанским. Отсюда он был перенесен на горы в 1693 году, после сильного пожара, уничтожившего его, монастырь, до основания. На горах же, до перенесения туда монастыря, находился монастырский “рыбный двор”, или монастырское

² Цит. по: *Валеев В.* Из истории саратовских церквей. Саратов, 1990. С. 112.

подворье. По исконному русскому обычаю в таких подворьях строили маленькие деревянные церкви для рыбаков и других пришельцев из внутренних областей России. Конечно, была такая же церковь и в сказанном монастырском подворье, и, вероятно, во имя Нерукотворного Спаса, так как это подворье принадлежало Московскому Новоспасскому монастырю... Со временем, с перенесением Богородицкого монастыря от Казанской церкви на горы и с переименованием его в Спасо-Преображенский, и церковь Спасская переименована в Спасо-Преображенскую, как и ныне именуется»³.

Вот мнение А. Правдина, редактора «Саратовских епархиальных ведомостей»: «Спасо-Преображенский монастырь с самого начала находился по левую сторону Глебова оврага при подошве Соколовой горы и именовался Четверосвятским, затем Спасским и уже потом Спасо-Преображенским»⁴.

К сожалению, эти разнообразные и нередко противоречащие друг другу мнения и до настоящего времени используются в различных публикациях, касающихся истории саратовской церковной жизни. Не избежал этого и сайт Саратовской епархии, где по данному вопросу приводится труд епископа Дамиана (Говорова) «История Спасо-Преображенского мужского монастыря в городе Саратове» (изд. 1918 г.), в котором, в сущности, повторяется мнение Соколова о том, что наш монастырь был устроен первоначально «не на том месте, где ныне, а на Увеке и при двух церквях города Саратова»⁵.

Наиболее ясно, аргументированно и убедительно о возникновении и развитии саратовских монастырей пишет известный историк и краевед А.А. Гераклитов в своей работе «История Саратовского края в XVI–XVIII вв.» и некоторых других пуб-

³ Соколов В.П. Саратовский Троицкий (старый) собор. Саратов, 1904. С. 3, 15.

⁴ Цит. по: Валеев В. Указ. соч. С. 112.

⁵ Спасо-Преображенский мужской монастырь // http://www.eparhia-saratov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2587&Itemid=157

ликациях. В данной статье будут использоваться документальные сведения, приводимые Гераклитовым в этих трудах.

Саратов был основан в июле 1590 года по указу царя Федора Иоанновича, чуть позже Самары (1586) и Царицына (1589). Эти три города были построены в русле осуществления колонизационной политики Московского государства, стремившегося после покорения Казанского ханства в 1552 году и Астраханского ханства в 1556 году закрепить за собой «волжское понизовье» и обезопасить Волжский торговый путь от нападений кочевников и воровских казаков. Учреждение монастырей являлось важнейшим элементом государственной политики. После завоевания Казани основание монастырей шло рука об руку с основанием новых городов и было одновременно государственным и миссионерским делом. Христианизацию новоприобретенных областей царь и церковная власть почитали своим долгом. В большинстве случаев монастыри в нашем регионе возводились не по свободному почину отдельных подвижников, а по указу государственной и церковной власти, и, как правило, располагались эти новые обители не в «пустынных», отдаленных от населенных пунктов местах, а в городах или в непосредственной близости от них, под защитой крепостных укреплений.

Известно, например, что сразу по основании Свяжска (1551) царь Иван Грозный велит поставить в новом городе Троицкий и Успенский монастыри. После завоевания Казани в городе до конца XVI века устраиваются по меньшей мере пять монастырей, после покорения Астрахани воевода просит царя «прислать человека, святого монаха, чтобы учил добру и в крещенную веру загонял, как разум достанет»⁶. И царь прислал в Астрахань игумена Кирилла, где последний построил мужской монастырь, а к началу XVII века в Астрахани было уже несколько монастырей.

⁶ Ключаревская летопись: История о начале и возобновлении Астрахани, случившихся в ней происшестввах, об архиереях в оной бывших, а также о воеводах, градоначальниках и губернаторах. Астрахань, 1887. С. 7.

«Первый» Саратов, как ныне полагает большинство местных историков, был поставлен несколько ниже нынешнего села Пристанного, на мысе при впадении речки Гуселки в волжскую протоку. Он представлял собой небольшую деревянную крепость с гарнизоном, состоящим из конных и пеших стрельцов в количестве не более 300 человек под началом воеводы и стрелецкого головы.

В первые десятилетия существования города, конечно же, не могло быть и речи об учреждении монашеской жизни в этой крепости, так как прежде всего нужно было обустроить крепость и городок, налаживать довольно сложную, опасную и тяжелую службу и вообще обживаться в этой пустынной и враждебной местности, на сотни верст отдаленной от ближайших русских городов. Когда же город немного «пообстроился», когда в нем появилось небольшое посадское, неслужилое население — стрелецкие семьи, торговцы, рыболовы и т.д., наступило Смутное время, которое отнюдь не способствовало основанию и развитию в Саратове монашеской общины. Достаточно сказать, что саратовцы в 1608 году отразили штурм крепости, предпринятый довольно значительным отрядом воровских казаков под предводительством самозванца Ивашки-Августа, а несколько позже вообще «отложились» от царя Василия Шуйского.

Этот сложный в истории города период закончился тем, что зимой 1613–1614 годов Саратов сгорел дотла и саратовские стрельцы в количестве 205 человек, с семьями и другими жителями, лишившись коней и всего имущества, предприняли голодный и холодный пеший переход за 350 верст в Самару, куда и пришли «конные-пеши, душою да телом... бедны и наги, разорены» (здесь и далее цитаты приводятся с сохранением орфографии)⁷. Тогда же сгорел и Царицын. Время было сложное, в Астрахани засел известный деятель

⁷ Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. СПб., 1892. С. 220, 229.

Смуты — казачий атаман Иван Заруцкий, который, не признав избранного в 1613 году нового царя Михаила Романова, захватил с собой вдову двух самозванцев Марину Мнишек и объявил ее малолетнего сына законным наследником престола. Из Астрахани он планировал новый поход на Казань и Москву, да и степняки ногайцы, воспользовавшись безвременьем и «безнарядьем» и заключив союз с Заруцким, начали «приходить под верховные государевы города». Так, в Алатыре весной 1614 года стало известно, что «послал вор Ивашка Заруцкой да ногайский Иштерек князь, из Астрахани, ногайских татар на Русь войною, тысяч с двадцать». В таких условиях правительство сразу же приняло решение о немедленном восстановлении Царицына и Саратова, что и было осуществлено в 1615–1616 годах, тотчас после подавления бунта Заруцкого.

«Второй» Саратов был образован уже на новом месте — на «луговом», левом берегу Волги, выше нынешнего города Энгельса, при впадении в волжскую протоку речки Саратовки. После «замирения» страны город стал расти и развиваться. В 30-х годах XVII века он был расширен, обнесен новыми укреплениями, и в 1634 году гарнизон его составлял 400 человек стрельцов, а посадского населения считалось 83 человека, «кроме жен и детей». Известно, что в 1621 году в городе было два храма — Троицкий собор и Никольская церковь.

Итак, Смутное время прервало монастырскую колонизацию, но после Смуты она возобновилась с удвоенной силой. Связано это возобновление с деятельностью патриарха Филарета — отца царя Михаила Романова. Патриарх Филарет в 1619 году вернулся в Россию из польского плена и, помогая своему молодому сыну — царю Михаилу, очень энергично взялся за наведение порядка в расстроенных Смутой государственных и церковных делах.

Значительная часть монастырей в понизовье, в том числе и саратовские монастыри, основываются именно

в патриаршество Филарета (Романова). На этот процесс повлияло и Смутное время, пробудившее в обществе аскетические настроения. Да и вообще русские люди тогда очень уважительно относились к монашеству как воплощенному идеалу христианской жизни. Достаточно вспомнить очень широко распространенный обычай принимать пострижение «по обету» или же перед смертью. «А до московских городов далеко... и монастыря в здешней земле нет... престарелым и увечным людям постричься негде, а иные при смерти постричься желают...» Помимо всего прочего и хозяйственная деятельность монастырей способствовала экономическому развитию осваиваемых земель.

Самые ранние документальные известия о первом саратовском монастыре, датированные 1623 годом, встречаются в столбовой книге патриарха Филарета, где регистрировались лица, приглашенные к патриаршему столу: «В субботу Лазареву, марта в 20-й день... в другом столе был строитель с Саратова Новоявленные Пречистые Богородицы старец Петр». В другом документе — книге Печатного приказа за 1626 год — видим полное официальное название монастыря: «Апреля 16 день. На Саратов к воеводе к Федору Чемоданову по челобитию Саратова города Пресвятые Богородицы Казанские и Соловецких чудотворцев строителя Петра с братией велено дати в руги место рыбные ловли в саратовских водах от Бородина песку да на низ по Санбуловку... Принес грамоту Дружина Коптев, а сказал: приказ государыни великия старицы иноки Марфы Ивановны, чтоб тое грамоту велели запечатать без пошлин»⁸.

Из приведенных документов видно, что Саратовский Богородицкий монастырь возник в самые первые годы существования «второго», левобережного Саратова. Сначала он содержался за счет руги — денежного и хлебного государева жалованья, вместо которого в 1626 году монастырь получил рыбные

⁸ *Герасимов А.А.* История Саратовского края в XVI–XVIII вв. Саратов, 1923. С. 235, 237.

ловли, расположенные по реке Волге ниже Увека, и стал существовать за счет доходов с этих ловель. По-видимому, настоятель монастыря монах Петр имел какие-то связи, как тогда говорили, «наверху» — у государя (мать царя распоряжается настоятелю «польготить» — не брать с него пошлину за полученную грамоту) и у патриарха (он приглашает монаха Петра к своему столу).

В «Саратовской летописи» Ф.В. Духовникова и Н.Ф. Хованского приводятся сведения о том, что в 1658 году саратовскому воеводе Головину дана грамота, по которой велено Ахматскими, Бородинскими и Богаевскими рыбными ловлями владеть Богородицкого монастыря игумену Филарету с братиею по-прежнему, как те рыбные ловли даны на «свечи и ладан». Эта грамота была подтверждена в 1665 году. В 1662 году игумен Филарет получил разрешение «приискать пустых земель». В 1665 году по челобитию Богородицкого монастыря игумена Филарета воеводе князю Путятину велено было досмотреть баню: «буде поставлена близко от монастыря, отнести на иное место»⁹.

Также известно, что в 1666 году Макарьевский Желтоводский монастырь, имевший в Саратове двор и амбары, судился перед саратовским воеводой Барятинским с Саратовским Богородицким монастырем по делу «в соляной поклаже в 550 рублей»¹⁰.

Из этих данных можно сделать вывод о том, что наш Богородицкий монастырь в середине XVII века рос, развивался, вел интенсивную хозяйственно-экономическую деятельность и возглавлялся энергичным и рачительным игуменом, который отстаивал и закреплял за монастырем права на владение рыбными ловлями, подыскивал для него земельные участки (очевидно, для хозяйственных построек), заботился о безопасности монастыря от пожара, добившись переноса бани, слишком

⁹ Саратовский край, исторические очерки, воспоминания, материалы. Саратов, 1893. Вып. 1. С. 27, 28.

¹⁰ *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 237.

близко к монастырю расположенной. Кстати, из эпизода с баней можно заключить, что обитель находилась где-то на самом берегу Волги (а может быть, Саратовки), так как бани в те времена обычно строили вблизи от источника воды. Кроме того, видим, что монастырь имел какие-то совместные торговые операции с Макарьевским монастырем. Все это, а также тот факт, что в середине XVII века он возглавляется уже не строителем, а игуменом, свидетельствует о повышении значения, благосостояния и официального статуса нашего монастыря.

К середине XVII века относятся и первые упоминания о Саратовском женском монастыре. В книгах Печатного приказа говорится, что 22 июня 1646 года «по челобитию с Саратова Воздвиженского девичья монастыря старицы Соломониды с сестрами велено попу Воздвиженского монастыря государева жалования денежную и хлебную ругу давать»¹¹. К сожалению, из этого документа невозможно установить точную дату учреждения женского монастыря в левобережном Саратове. Во всяком случае, в 40-х годах XVII века он уже существовал и возглавлялся монахиней — старшей сестрой, или, как тогда говорили, строительницей. В нем было несколько сестер, имелся и Воздвиженский монастырский храм со священником.

О том, где располагался женский монастырь, можно заключить из упоминания в «Саратовской летописи» Духовникова и Хованского о разрешении в 1651 году в Саратове в подгородной Воздвиженской слободе откупщику Гришке Михайлову «поставить избы да ледник для продажи кабацкого питья». Причем из документа видно, что эта слобода находилась под городом «за кабацкими вороты», где раньше был «кабацких винных запасов выход», а во время дачи грамоты стояла «богаделанная изба», которую велено было отдать откупщику Михайлову «под выход»¹². Поскольку эта слобода могла

¹¹ *Гераклитов А.А.* Указ. соч. С. 235.

¹² См.: Саратовский край, исторические очерки, воспоминания, материалы. С. 26.

получить свое название только от Воздвиженского монастыря и располагалась в непосредственной близости от городских стен — «за кабацкими вороты», то отсюда можно заключить, что и монастырь находился также за городом, в непосредственной близости от него.

Кстати сказать, и Богородицкий монастырь, скорее всего, изначально располагался также вне города, за стенами и лишь в 20-х годах XVII века, после сооружения нового острога, вошел в черту города. Видно, что монастырь находился в это время в тесном соседстве с городскими строениями и ему для хозяйственных помещений не хватало земли в городе.

Выше уже говорилось о том, что, как правило, в пониженных городах монастыри основывались либо в самом городе, либо «под городом», в пригородных слободах. Такое положение являлось вполне естественным для нашего региона ввиду постоянной опасности нападения со стороны «неприятельских воинских людей», прежде всего разноплеменных кочевников — ногайских, кубанских, азовских татар, а в XVII веке еще и калмыков. Поэтому любое поселение, не имевшее крепостных укреплений и вооруженной защиты, было бы неминуемо разграблено, истреблено и уничтожено.

В 1661 году царь Алексей Михайлович определяет Саратовскому женскому монастырю свое государево жалованье: «Пожаловали Мы, Великий государь, Саратовского Воздвиженского девича монастыря старице Дорофее с сестрами, велели им нашего государского жалования, годовые денежные и хлебные руги учинить против Свяжского Ивановского девича монастыря игуменье, которую того монастыря все сестры впредь выберут и Астраханский и Терский Архиепископ благословит, денег 2 рубли, да хлеба по чети ржи, да двежь чети овса, да редовым 29 старицам денег по полтора рубли да хлеба по полторы чети ржи, да по полторыж чети овса старице на год, и то наше, Великого государя, жалованье денежную и хлебную ругу игуменье и 29 редовым старицам указали Мы, Великий

государь, давать ежегодно беспереводно из наших из саратовских денежных доходов, а которые в том монастыре учнут вновь старица и тем старицам ждать всебылых мест, а о нашем, Великого государя, хлебном жалованье им игуменьи и старицам велено послать наша, Великого государя, грамота»¹³.

Из этого документа видно, что до 1661 года Воздвиженский монастырь не получал руги, и, скорее всего, монахини жили до этого времени на «доброхотные даяния благочестивых дателей», а также «от своих трудов и рукоделия». Кроме того, увеличение числа насельниц привело к повышению официального статуса монастыря, так как теперь он должен был управляться уже не «старшей сестрой», а игуменьей, которую сестры должны были избрать из своей среды и которую должен был возвести в игуменскую степень Астраханский митрополит.

О том, как выглядели наши монастыри, какими были их храмы и другие помещения, нет никаких сведений. Но вряд ли они чем-то отличались по своему устройству от массы небольших монастырей того времени, описания которых имеются в различных источниках. Как правило, в таком монастыре был один (редко — два) небольшой храм, носивший то же наименование, что и монастырь. Иногда монастырский храм имел один или два придела. Так, из того факта, что Саратовский мужской монастырь назывался «Казанским и Соловецких чудотворцев», можно предположить, что был второй храм (или придел) в честь святых Зосимы и Савватия Соловецких. На территории располагались келлия игумена (обычно отдельный дом), один или несколько келейных корпусов, трапезная, поварня, конюшня, амбары и другие хозяйственные службы. Все строения были, как правило, деревянные и обязательно обносились деревянной стеной или забором с двумя воротами — святыми (парадными) и въездными. Часто монастырь имел в городе «на торгу», или на пристани, или на въездах в город одну или несколь-

¹³ Труды Саратовской ученой архивной комиссии (СУАК). Т. III. Вып. 1. Саратов, 1889. С. 243–244.

ко небольших деревянных часовен с иконами или поклонными крестами, где осуществлялась продажа свечей, заказывались молебны и другие «потребы» и собирались пожертвования от «доброхотных дателей» на монастырские нужды.

В 1670 году в нашем регионе вспыхнул разинский бунт. В связи с этим правительство попыталось укрепить гарнизон Саратова, прислав 500 стрельцов из Казани и Самары, но при подходе к городу семитысячного разинского войска они вышли из повиновения и оставили город. Стрелецкие начальники тоже разбежались. Вот как описывает один документ события, связанные с захватом Разиным Саратова в августе 1670 года: «Августа в 22 день, в четвертом часу дни прибежал в Симбирск с Саратова казанских стрельцов голова Тимофей Давыдов а в расспросе сказал: На Успенъев де день Пречистыя Богородицы поутру рано вор и изменник Стенька Разин с казаками пришел на Саратов, и город де Саратов саратовские жители сдали и его де вора Богородицкого монастыря игумен и саратовские все жители встречали с хлебом... А на Саратове саратовские жители к воеводе приставили караул 20 человек накануне его воровского прихода, чтоб он не ушел... А как де он вор Стенька к Саратову идет за 7 верст и саратовцы де, пришед к воеводе, говорили, что де мы тебя у Стеньки отпечалуем»¹⁴.

Разин вошел в город без боя и разорения. Воевода Кузьма Лутохин и дети боярские были перебиты, а их имущество и государева казна разграблены и «раздуванены». С этого времени Саратов стал одним из центров восстания. Саратовцы участвовали в походе Разина под Симбирск, довольно значительный отряд, состоявший из саратовских «жилицких людей» и донских казаков, взял Пензу, Верхний и Нижний Ломов и сражался до декабря 1670 года, пока не был разбит. Саратовцы бунтовали в составе разных шаек до лета 1671 года, когда в город снова вошли царские войска и восстановили порядок.

¹⁴ *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 261, 262.

Из вышеприведенного документа видно, что игумену нашего монастыря выпала сомнительная честь встречать Разина с хлебом и солью. Неизвестно, что побудило его к этому неблагоприятному поступку. Может быть, он был принужден к этому силой или угрозами, а может быть, участвовал в этом добровольно. К сожалению, описано довольно много случаев активного участия в мятежах и бунтах духовных лиц.

Хорошо известно, что сам Стенька не жаловал духовных. Так, укрепившись на Дону после своего персидского похода и готовясь к наступлению на «государевы города», он начал «сбивать с Дона священников», этих подозрительных для него «царских богомольцев». Единственное, что связывало казаков с государством, — это Церковь, и Разин, замыслив мятеж против государства, сознательно разрывал эту связь. Говорили, что Стенька «венчал» гольтыбу, заставляя плясать вокруг дерева. Обычно, если духовные не поднимали свой голос против него, Разин не обращал на них внимания, но если кто из них пытался ему противиться, то расправа атамана была скорой и беспощадной.

Так, когда Разин впервые обозначил свое присутствие на Волге разграблением крупного каравана судов, в составе которого были и государев и патриарший струги, то он самолично кистенем «преломил» руку у патриаршего монаха. При взятии Астрахани, когда казаки и забунтовавшие астраханцы собрались на круг и клялись стоять заодно «за Великого государя, служить войску и Степану Тимофеевичу, выводить изменников», два священника стали обличать Разина как вора и государева изменника. С этими священниками безжалостно расправились: одного утопили, а другому отсеки руку и ногу. Если где-то духовенство встречало мятежников крестами, то это было обычно по принуждению мятежной толпы и под угрозой умерщвления самого священника, а часто и всего его семейства. Так, например, воеводу Долгорукого, шедшего на бунтовавший город Темников, за две версты от города встретили темниковцы, духовенство и всяких чинов люди, уезд-

ных церквей священники и крестьяне с образами и крестами, били челом и говорили с великим плачем, что они у воровских людей были поневоле, так как воры их разоряли.

Впрочем, некоторые священники участвовали в бунте сознательно. Это неудивительно: ведь часто священник и по культурному уровню и образованию, и по образу жизни и материальному достатку мало чем отличался от простого мужика или посадского человека. Священник нередко терпел те же нужды, невзгоды и обиды от начальных людей, что и его прихожане, поэтому вполне объяснимо, что и представители духовенства иногда прельщались обещаниями бунтовщиков и активно участвовали в мятеже.

В том же Темникове были схвачены и приведены к воеводе поп Савва и 18 человек крестьян, которые были вместе с ворами, против государевых людей бились, бунты многие заводили, дома грабили, женскому полу поругания чинили и иных запытали до смерти. Тогда же воеводе сдали и «вора-еретика-старицу», то есть монахиню, которая даже руководила воровским отрядом.

Иногда в бунтах принимали активное участие представители духовенства и более высокого ранга. Так, например, во время астраханского бунта 1705 года, вспыхнувшего из-за недовольства астраханских стрельцов и горожан указами царя Петра I о «брадобритии» и ношении иноземной одежды, одним из «заводчиков» мятежа был настоятель Астраханского Вознесенского монастыря архимандрит Рувим при поддержке всей монастырской братии.

Причиной их активного участия в возмущениях стала передача пожалованных монастырю рыбных угодий в другой монастырь. Архимандрит Рувим, правда, действовал исподтишка, но все-таки, как выяснилось, был в сговоре с мятежниками и оказывал им поддержку продовольствием и деньгами. После подавления восстания он сумел скрыться от розыска, но монастырь был упразднен¹⁵.

¹⁵ См.: Ключаревская летопись. С. 38, 42.

Как говорилось выше, причина, побудившая саратовского игумена Филарета к участию в торжественной встрече Разина саратовцами, остается неизвестной. Возможно, его принудили к этому грубой силой, или же страх за вверенную ему обитель и братию был причиной, а возможно, он соблазнился призывами бунтовщиков и масштабами движения. Да и как было не соблазниться: поднялся Дон, Терек, вся «низовая страна» закипела, тысячами стекался к Разину народ, государевы города сдавались без боя один за другим, к тому же разинцы распространили слух, что с ними идут царевич Алексей (недавно умерший) и изгнанный боярами патриарх Никон. Да и цели свои мятежники объявляли благовидными: идут-де они биться за Великого государя, против бояр и воевод. Было от чего закружиться головам. Но мы не знаем, как повело себя саратовское духовенство. Во всяком случае, оно старалось не вмешиваться активно во все эти события, благо у него была своя сфера деятельности — служба, молебны, крестины, отпевания и т.д.

Разину же на этом этапе восстания, несмотря на всю его нелюбовь к церковникам, невыгодно было преследовать и гнать духовных в государственных областях, как он делал это у себя на Дону, иначе он лишился бы поддержки своих последователей, которые все заявляли себя православными христианами. Поэтому случаи убиения разинцами представителей духовенства довольно редки. Самый значительный — убиение казаками святителя Иосифа, митрополита Астраханского, открыто выступившего против бунтовщиков. Также из документов не выявлено фактов разорения церквей и монастырей.

Так или иначе, 10 июля 1671 года саратовцы официально «добили челом» царю, послав в Москву игумена Богородицкого монастыря Филарета, попа Ф. Трофимова, 20 человек стрельцов и посадских, принеся свои «вины». В августе 1671 года в город вступили царские войска, и началась расправа. Замешанные в бунте были отправлены в Великий Устюг, Холмогоры и другие отдаленные места. О том, понес ли наказание игу-

мен Филарет или же был помилован, к сожалению, нет никаких документальных известий.

После разинского бунта встал вопрос о дальнейшей судьбе левобережного, «второго» Саратова. Дело в том, что город простоял на этом месте уже почти 60 лет, а это большой срок для деревянной крепости. Укрепления сильно обветшали: «Саратов... худ, острог весь развалился...». К тому же обозначились проблемы с пристанью, так как протока, на которой стоял город, постепенно мелела и зарастала, а весенние разливы потихоньку подмывали городской берег. Но главная проблема лежала в хозяйственно-экономической области.

Суть ее в том, что во второй половине XVII века Саратов представлял собой «разделенный» город: на левой стороне Волги в старой, обветшавшей крепости располагался военно-административный центр и гарнизон, а на правой стороне, за семь верст, на месте нынешнего города находился торгово-экономический центр, в виде рыбного городка «государева дворцового промыслу», к которому все более и более тяготело посадское население левобережного Саратова.

Основой хозяйственно-экономической жизни Саратова тогда было рыболовство и рыбная торговля. Рыбные богатства Волги с давних пор привлекали русских. Русские рыболовы промыслили на Волге еще во времена Ивана III. В XVII–XVIII веках Российское государство активно развивает в нашем регионе рыбный промысел, сдавая в аренду Саратовские, Курдюмские, Чардымские, Иргизские и другие рыбные угодья купцам-рыбопромышленникам и получая от этого весьма солидные доходы в казну. С начала XVII века крупные московские монастыри, такие как Чудов, Воскресенский, Новоспасский, получают рыбные ловли от Черного затона (Самарская область) до Саратова, где на льготных условиях добывают рыбу на «свой обиход» и на продажу. В середине XVII века правительство непосредственно берет под свой контроль добычу рыбы и торговлю ею, организовав «дворцовый государев

рыбный промысел» и учредив во многих городах волжского низовья особые предприятия — «дворцовые рыбные городки».

Такой городок был в 50-х годах XVII века учрежден и в Саратове и вскоре занял в Нижневолжском регионе первенствующее (после Астрахани) положение. Однако учрежден был этот городок не в левобережном Саратове, а на противоположном, нагорном берегу Волги, на мысу, образованном волжским берегом и южным склоном Глебучева оврага, в районе современной Музейной площади. Расположение городка не на левом, а на правом берегу вполне естественно и логично, так как доставка рыбы, соли и прочих товаров в Москву и другие города России более удобна с правого берега, чем с левого, поскольку не нужно переправлять эти продукты и товары через Волгу.

Основой этого городка была небольшая деревянная крепость с четырьмя башнями и восемью орудиями, в которой рабочие люди и другие жители городка могли бы отсидеться в случае нападения крымцев или кубанцев, пока не подоспеет помощь из левобережной крепости. На берегу, под крепостью находилась пристань, где осуществлялась разгрузка судов, переработка и заготовка рыбы и рыбопродуктов — икры, рыбного клея и т.д. Рядом с крепостью располагались рыбные «зимовые» дворы московских монастырей, дворы рабочего люда — рыбных ловцов, извозчиков, а также купцов, приказчиков, рабочих и пр. В городок для охраны промысла присылалось из Москвы около 40 человек солдат. Население этого городка составляло примерно 200–300 человек обоего пола, что дает возможность предположить наличие в нем приходского храма, так как русские люди того времени не мыслили свою жизнь без храма и богослужения, а ездить по религиозным «потребам» за семь верст через Волгу в храмы левобережного Саратова было крайне затруднительно, особенно в период ледохода и ледостава.

Итак, к 70-м годам XVII века на правом берегу Волги в течение 20–25 лет образовалось довольно крупное поселение, где

все более и более сосредоточивалась хозяйственно-экономическая деятельность Саратова. Поэтому когда в 1674 году встал вопрос о дальнейшей судьбе ветхого левобережного города, то царским правительством было принято вполне естественное решение: «Саратов на горах строить новый». Таким образом, «третий», теперешний Саратов в 1674 году был поставлен на уже обжитом и выгодном с торгово-экономической точки зрения месте. Несомненно, что в этот же год были перенесены в новый город, на новое место из левобережного Саратова и наши монастыри.

Богородицкий монастырь расположился в квартале, ограниченном нынешними улицами Валовой, Лермонтова, Челюскинцев и Набережной космонавтов. Крестовоздвиженский монастырь был перенесен на место, ныне занимаемое гостиницей «Словакия».

Предание, записанное в конце XVIII века со слов саратовских старожилов, говорит о том, что монастырская Казанская церковь была перенесена из левобережного Саратова на новое место «по бревнышку» и в ней первое время было сложено имущество других церквей¹⁶.

Первое же документальное упоминание о Богородицком монастыре в «третьем» Саратове относится к 1678 году — в этом году новый игумен монастыря Гурий дал из монастырской казны некоему крестьянину ссуду в 270 рублей¹⁷. Этот факт говорит о благосостоянии монастыря, поскольку сумма довольно значительная по тем временам. В росписи Астраханского митрополита Никифора за 1681–1682 годы числится в городе Саратове монастырь Казанский, в том же году выгоревший¹⁸. Далее, в челобитной, поданной царю саратовскими жителями в 1683 году, встречаем имя нового настоятеля

¹⁶ См.: Труды СУАК. Т. I. Вып. 5. Саратов, 1888. С. 595.

¹⁷ См.: *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 237.

¹⁸ См.: *Саввинский И., свящ.* Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования // <http://www.astrakhan-orthodox.astranet.ru/history/letopis01.htm>

монастыря: «7192 ноября в 5 день подал челобитную Саратовского Богородицкого монастыря архимандрит Иосиф с братией, да соборной церкви протопоп Елевферий Иванов с братией, да приходских церквей попы с товарищи, да саратовцы...»¹⁹. Из этого документа видно, что статус монастыря снова был повышен — он возглавляется теперь уже не игуменом, а архимандритом.

Зимой 1687 года в Саратов прибыли, следуя из Астрахани в Москву, два французских иезуита — Филипп Авриль и Боволье. В Москве они намерены были получить дозволение проехать через Россию в Китай, где собирались заниматься миссионерством. Авриль пишет о своем пребывании в Саратове: «Москвитяне благополучно доставили нас в Саратов без всяких потерь на всем пути следования. По письму моего товарища о радушном приеме архимандритом главного монастыря базилианцев этого города и усердию, с которым этот добрый москвитянин собрал и отправил ко мне всякого рода лекарства, я немедленно поехал к нему... Целых восемь дней мы прожили для восстановления наших сил у этого доброго базилианца, который, кроме того что отвел нам самое удобное из бывших в его монастыре помещений, чтобы усладить нас покоем, в котором мы так нуждались, но и доставлял нам все другие удовольствия... Его заботы не ограничивались лишь тем временем, пока он удерживал нас при себе, но простирались и на будущее, чтобы облегчить наш путь до Москвы и найти нам верных и надежных проводников для проезда более 300 лье... Так как он пользовался чрезвычайным уважением во всем городе, то без труда нашел для нас двоих проводников, договорился сам о цене повозок, которыми они нас снабдили, и даже хотел было уплатить им часть установленной цены»²⁰.

В этом описании архимандрит Иосиф характеризуется как действительно по-христиански страннolюбивый и радушный

¹⁹ Труды СУАК. Т. IV. Вып. 4. Саратов, 1895. С. 6.

²⁰ Уткин С.Н. Саратов глазами путешественников. Саратов, 2005. С. 51.

человек. Ведь нужно учесть, что его гости были католиками, да еще и иезуитами, а католиков на Руси в то время считали злейшими еретиками, хуже протестантов, и соответственно к ним относились. Но архимандрит увидел в своих гостях прежде всего путников, попавших в трудные обстоятельства — их суда в конце ноября замерзли на Волге под Камышином, и им пришлось очень долго и трудно по зимней дороге добираться до Саратова, отбиваясь по пути от нападений «толпы татар». Поэтому он и постарался по-христиански послужить им, чем мог. Тот факт, что архимандрит был готов взять часть расходов по покупке подвод и доставке путешественников в Москву на себя, также свидетельствует о том, что монастырь в то время не бедствовал.

О Крестовоздвиженском женском монастыре практически нет документальных свидетельств, относящихся к концу XVII века. Но можно с уверенностью утверждать, что при переносе Саратова на правый берег он также был перенесен. В трудах Саратовской ученой архивной комиссии напечатана грамота, выданная в 1689 году саратовским воеводой попу Крестовоздвиженского монастыря, подтверждающая его право на владение санным покосом в курдюмских лугах. Причем выдана она взамен прежней, ранее утерянной упомянутым попом «владенной грамоты»²¹. Этот документ свидетельствует о том, что женский монастырь продолжает существовать и в новом, правобережном Саратове.

В 1691–1692 годах в жизни Богородицкого монастыря произошло очень важное событие: он был приписан к столичному Высокопетровскому монастырю, став его подворьем в Саратове, и таким образом прекратил свое самостоятельное существование.

Высокопетровский монастырь имел близ Саратова рыбные угодья, и для контроля за добычей рыбы и торговлей ею этому монастырю нужно было иметь в Саратове «рыбный двор». Этой цели Московский монастырь добился (очевидно,

²¹ См.: Труды СУАК. Вып. 26. Саратов, 1910. С. 34, 35.

с использованием административных рычагов) распространенным и обычным в те времена способом — путем приписки к себе небольшого провинциального монастыря.

Саратовский историк А.А. Гераклитов в своем труде «История Саратовского края в XVI–XVIII вв.» высказывает об этом событии такое мнение: «Высокопетровский монастырь владел рыбными ловлями около Саратова, и для него был прямой расчет иметь здесь на месте своего агента в лице приписной обители. Последней было выгодно приобрести патрона в лице богатого столичного монастыря, иметь покровительство в высших московских кругах и выйти из-под юрисдикции астраханских владык, к епархии коих принадлежал Саратов. Освобождение из-под власти астраханских митрополитов имело и материальную выгоду, так как избавляет от обязательных денежных повинностей в пользу архиерейского дома... Приписка именно к Высокопетровскому большому монастырю указывает на существование каких-то личных связей между этим монастырем и саратовским. Быть может, кто-либо из постриженников нашей обители попал в Высокопетровский монастырь и достиг там степеней известных; могло быть и наоборот: московский монах мог сделаться настоятелем провинциальной обители и путем приписки связать ее со столицей»²².

На наш взгляд, с этим мнением нельзя согласиться, поскольку, как правило, братия приписываемого монастыря либо переводилась в другой монастырь, либо основывала свой, новый монастырь. Так, например, известно, что после приписки Троицкого Астраханского монастыря к Троице-Сергиеву Московскому монастырю братия монастырская была выведена и отправлена в другой монастырь²³. И таких примеров можно привести достаточно много.

В приписываемый же монастырь из главного обычно присылались новый настоятель и новая братия, как это и случилось

²² Гераклитов А.А. Указ. соч. С. 238.

²³ См.: Саввинский И., свящ. Указ. соч.

далее с нашим Богородицким монастырем. Естественно, что новая братия не подчинялась Астраханскому владыке и, поскольку находилась в отдалении и от властей Высокопетровского монастыря, со временем стала позволять себе некие, недопустимые с церковно-канонической точки зрения, вольности. Эти вольности, послужившие возникновению острых конфликтов и нестроений в церковной жизни Саратова, не остались незамеченными тогдашним нашим архипастырем — Астраханским митрополитом Сампсоном (правил епархией с 1697 по 1714 г.).

В итоге он вынужден был обратиться к царю Петру I со следующей челобитной: «...во 7199 г. (1691. — *Авт.*) по твоему государеву указу и грамоте, моей, богомольца твоего, епархии Саратовской Богородицкой монастырь приписан к Петровскому Высокому монастырю. И из того Петровского монастыря от властей присылаются в тот приписной Богородицкий монастырь строители, иеромонахи и простые монахи, не знающие священных правил, и принимают в тот Богородицкий монастырь своевольством разных епархий попов запрещенных, без отпусковых от своих архиереев грамот и не посвященных. И ходят те попы на Саратове насильством моей, богомольца твоего, епархии во все приходы, в мирские дома, со всякими потребами. И от того их насильства саратовским приходских церквей попам великая обида и бывают у них многие ссоры, а мне, богомольцу твоему, частое челобитье и докучка. А те саратовские приходские попы обложены от своих приходов данью и платят в мою домовую казну погодно. И которые саратовские жители за преслушанье от Церкви Божией нами правильно отлучены и святыни лишены — и они строители таковым благословляют и в Церковь Божию пушают и в дома к ним со всякими потребами ходят — и то чинят священным правилам противность, а мне, богомольцу твоему, посмеяние. А ныне в том Богородицком монастыре живут только строитель да два монаха древние. Всемиловитейший государь, прошу Вашего Величества, вели, государь, из того Богородицкого

монастыря строителя и братию вывести, а тот монастырь учинить приходскою церковью. А для рыбных их ловель и прочих промыслов Петровского монастыря властям сделать зимовой двор против прочих монастырей, чтоб впредь от того ссорам и священным правилам противности не быть»²⁴.

Из челобитной видно, что в этот приписной монастырь настоятели и братия присылались из Москвы, а отсюда следует, что прежняя саратовская богородицкая братия из этого монастыря была «выведена». Пришлых же, московских монахов, как видим, было очень немного. Так, по справке, данной Монастырскому приказу, в 1704 году в Богородицком монастыре числились: «иеромонах строитель Лаврентий да братии 5 человек; в том монастыре церковь деревянная во имя Казанской Богородицы, да на монастырском скотном дворе один человек дворник, да в монастыре хлебник и водовоз живут, и опричь строителя с братиею и вышеописанных служебников никого нет»²⁵. В этой справке упоминается также о том, что умершие в прошлом году священник и дьякон не были замещены. Последний факт, кстати, говорит о том, что издавна саратовские монастырские храмы осуществляли еще и функции приходских, так как при этих храмах в конце XVII и XVIII веке имелся штат белого духовенства и в документах того времени упоминаются приходы при монастырских церквях — Воздвиженский и Четырехсвятский (позднее Спасо-Преображенский).

Итак, все эти данные говорят о том, что Богородицкий монастырь к тому времени пришел в упадок, в сущности, имел только наименование монастыря, превратившись в самую обыкновенную «рыбную контору» при монастыре Высокопетровском. К тому же братия этого монастыря, пользуясь своей отдаленностью от начальства, вступила в конфликт с саратовским духовенством и, соответственно, с Астраханским

²⁴ *Гераклитов А.А.* Указ. соч. С. 238, 239.

²⁵ *Бреусов А.* Монастыри Саратовской епархии // <http://magazines.russ.ru/volga/1998/11-12/breus002.html>

митрополитом. В результате царь Петр счел доводы владыки обоснованными, и 9 марта 1704 года дан был по челобитью митрополита Сампсона указ: приписному Саратовскому Богородицкому монастырю не быть, а церкви, которая в том монастыре, быть приходскою. Монахов выслать к Москве в Петровский Высокий монастырь. Митрополиту послать в Саратовский монастырь кого пригоже, и при монахах Петровского монастыря, которые в том Саратовском монастыре, кельи и житницы, и погребя и амбары, и всякое церковное строение и заводы описать и владеть.

Но Высокопетровский монастырь, оставшись недовольным таким решением, снова задействовал «административный ресурс», прибегнув к помощи царского дяди — Льва Кирилловича Нарышкина (Нарышкины с давних пор покровительствовали этому монастырю), и дело приняло несколько иной оборот. Поскольку отменить царский указ было невозможно, то нашли «стрелочника» — обвинили подьячего в том, что он якобы исправил бывшее в черновой слово «оценить» на слово «владеть». Подьячего наказали, но в результате Астраханский митрополит получил только на правах приходской бывшую в монастыре деревянную Казанскую церковь, а вот рыбные ловли, амбары, юрты²⁶, всякие оброчные статьи и земли остались во владении Высокопетровского монастыря: «...а владеть и всякие сборы собирать, вам по прежнему... И для того из Петровского монастыря (присылать) слуг и подьячих и жить им в том монастыре в кельях где пристойно и те кельи, амбары и лавки отгородить особь статьею от той же Божией церкви, а монахов для сборов отнюдь не присылать»²⁷.

Таким образом, почти через 100 лет от основания Саратовский Богородицкий монастырь прекратил свое существование. Но после этого события традиция монашеского дела в Саратове не исчезла, она продолжала жить и развиваться.

²⁶ Юрт (*татар.*) — владение, область, земля.

²⁷ Гераклитов А.А. Указ. соч. С. 239.

Чтобы проследить эту преемственность, необходимо выяснить, что произошло с саратовской братией после приписки Богородицкого монастыря к Высокопетровскому, а для этого, в свою очередь, нужно выяснить историю возникновения Саратовского Четырехсвятского (впоследствии Спасо-Преображенского) монастыря.

Мы уже видели, что многие дореволюционные исследователи считали, что Четырехсвятский монастырь до 90-х годов XVII века находился на Увеке, потом, после пожара, был перенесен в Саратов и отстроен в Горной слободе на северном склоне Глебучева оврага. Однако нужно отметить, что никаких документальных данных о существовании монастыря на Увеке не обнаружено.

Увек — золотоордынский город, основанный монголами в середине XIII века. Населен он был монгольскими чиновниками и довольно разноплеменным людом, состоящим из различных торговцев и ремесленников. В результате археологических исследований было установлено, что в северной части города существовал значительных размеров христианский квартал, где проживали русские, армяне и другое немусульманское население. В основном это были ремесленники-невольники, но были среди них, без сомнения, и вольные люди — различного рода торговцы и «сходцы» из окраинных областей Руси, постоянно разоряемых ордынцами.

При раскопках в этом районе было обнаружено множество предметов, относящихся к христианскому культу, — крестов, иконок и т.д. Найденные в начале XX века предметы церковной утвари, в частности церковные сосуды, определенно свидетельствуют о том, что в этом квартале Увека стояла православная церковь, и вполне возможно, что мог быть и монастырь. Однако это лишь предположение, так как тому нет никаких документальных свидетельств. Если и был тогда монастырь на Увеке, то он мог просуществовать только до 1395 года, когда Увек и близлежащие золотоордынские селения были

разорены и опустошены во время нашествия Тамерлана. С тех пор следов жизни в Увек не обнаруживается, хотя она и могла еще какое-то время «теплиться» в окрестных селениях. Но в конце XV века, с распадом Золотой Орды, эта местность окончательно превращается в безлюдную пустыню и остается таковой до появления здесь в конце XVI века русских.

Нужно сказать, что Четырехсвятский монастырь мог быть основан только после того, как в 1652 году в Москву были торжественно перенесены мощи святителя Филиппа, митрополита Московского, а до этого времени (с 1596 г.) существовал праздник в честь трех святителей Московских — Петра, Алексия и Ионы. Интересно при этом отметить, что праздник в честь четырех святителей — Петра, Алексия, Ионы и Филиппа — был установлен только в 1875 году.

Скорее всего, версия саратовских краеведов о существовании на Увек Четырехсвятского монастыря возникла благодаря упоминанию о нем в «Дневных записках» академика И.И. Лепехина, посетившего Саратов во время своего путешествия в 1768–1769 годах: «Под вечер приехали мы в монастырь Четырехсвятский, отстоящий от Саратова в 7 верстах. Монастырь сей стоит на речке Увек в приятном месте, окруженном изрядными рощами. Строение в нем деревянное и уже обветшалое. В нем нет ныне никакой братии, но он единственно служит хутором Саратовскому мужскому монастырю»²⁸.

Но из данного отрывка видно, что собственно монастыря на этом месте не было, а был хутор, подворье Саратовского монастыря. Можно, конечно, предположить, что Четырехсвятский монастырь существовал на Увек с середины XVII века, учитывая то, что в указанное время на Увек и в его окрестностях располагалась саратовская таможня, заставы и караулы, которые могли осуществлять защиту монастыря. Однако

²⁸ Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора из Академии наук адъютанта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. I. СПб., 1771.

документы свидетельствуют о том, что этот монастырь был основан значительно позже, в конце XVII века, и его возникновение связано с одной из саратовских приходских церквей.

А.А. Гераклитов, разбирая книги саратовского Братства Святого Креста, на первых листах книги «Пролог за сентябрь—ноябрь» обнаружил вкладную запись такого содержания: «Книга, глаголемая пролог... Павла Фадеева сына... а по прозванию Дубенского, а сия книга никому никуда не отдана... писал я, Павел своею рукою 190 году (1682.— *Авт.*) апреля в 8 день на память святого апостола Ирадиона, Агафа и Руфа... а сию книгу пролог отдал на Саратове в Горной слободе в церковь Московским чудотворцом Петру, Алексею, Ионе и Филиппу...»²⁹. Из этой записи видно, что в апреле 1682 года в Саратове в Горной дворцовой слободе существовала приходская церковь в честь четырех Московских святителей.

После того как в 1674 году Саратов был перенесен на правый берег Волги, на место дворцового рыбного городка, 42 человека дворцовых крестьян, живших семьями около этого места, были по царскому указу поверстаны в «государевы солдаты» к тому же рыбному городку и переселены на северную сторону Глебучева оврага. Там они и образовали Горную слободу, население которой сразу же стало быстро увеличиваться (достаточно сказать, что в Горном Четырехсвятском приходе в 1738 г. числилось более 300 дворов)³⁰. Вполне естественно, что в этой слободе был поставлен приходской храм.

Возможно, что «на горы» был перенесен тот самый храм, который, без сомнения, существовал в рыбном городке еще до 1674 года. Кстати, само наименование этого храма говорит о том, что к его основанию были причастны москвичи, осуществлявшие управление дворцовым рыбным промыслом и, очевидно, находившиеся под большим впечатлением от прогремевшего на всю Россию торжества перенесения в Москву мо-

²⁹ Труды СУАК. Вып. 30. Саратов, 1913. С. 53.

³⁰ См.: Труды СУАК. Т. IV. Вып. 3. Саратов, 1894. С. 210–230.

щей святителя Филиппа. Здравый смысл подсказывает, что Четырехсвятский Горный монастырь возник именно при этой церкви и именно от нее получил свое наименование. Мы предполагаем, что после приписания Богородицкого монастыря к Высокопетровскому прежняя богородицкая братия приняла решение создать свой, новый монастырь на основе Четырехсвятской приходской церкви в Горной слободе. Также вполне возможно, что средства на постройку монастыря были получены от упоминавшегося выше Павла Фадеевича Дубенского.

А.А. Гераклитов в своем очерке «По поводу записи 1682 г. на Прологе библиотеки Братства Святого Креста в Саратове» приводит интересные сведения об этом человеке. Дубенской был родом из Мурома, он являлся промышленником астраханского насадного промысла³¹, ему были поручены рыбные ловли на Нижней Волге, поручалась доставка хлеба в Астрахань из верховых городов. Он в силу своей должности оперировал довольно значительными, отпускавшимися ему из казны финансовыми средствами. Деятельность его, очевидно, высоко ценилась, так как есть записи о пожаловании ему, в качестве награды за труды, дорогих тканей³².

Он известен еще и тем, что во время разинского бунта проскочил на своем легком струге мимо захваченного разинцами Царицына в Астрахань, где сообщил воеводе важные сведения об обстоятельствах захвата Царицына и о силах разинского войска. Ближе к старости, отойдя от дел, Дубенской оседает в Саратове, принимает монашеский постриг и становится известен как строитель Четырехсвятского монастыря старец Паисий Дубенской, упоминающийся в грамотах монастыря за 1695 год. Кстати, по прозвищу Паисия и сам монастырь часто в документах именуется Дубенским. На то, что Павел и Паисий одно и то же лицо, указывает одинаковое прозвище — Дубенской, а также

³¹ Насад (*устар.*) — плоскодонное судно с высокими набитыми бортами.

³² См.: Труды СУАК. Вып. 30. Саратов, 1913. С. 54.

распространенный в то время обычай принимать при постриге монашеское имя, начинающееся с той же буквы, что и мирское.

Кстати, слово «строитель» здесь нужно понимать не в современном, обыденном значении. Строителем монастыря в то время именовался либо настоятель небольшого (обычно загородного) монастыря, либо чин монастырской администрации (соответствующий современному чину эконома), который заведовал хозяйственно-экономической деятельностью в обители. При пострижении, по тем правилам, монах вкладывал свое имущество в монастырь. Конечно же, так поступил и Паисий, вложив свое, думается, весьма солидное состояние в новый монастырь.

В челобитной монастырской братии, поданной в 1695 году саратовскому воеводе А.Г. Ляпунову по поводу владения монастырем «огородными местами» некоторых саратовских жителей, вложенными ими в Четырехсвятский монастырь на помин своих родителей, говорится, что «в прошлых годах, по указу Великих государей и по челобитной за пометою стольника и воеводы Н. Нестерова отведено им на Саратове в Горной солдатской слободе под монастырь Московских чудотворцев место...»³³. Место это было довольно большим — шло широкой полосой от Волги на полкилометра вверх по северному склону Глубучева оврага. Передача земли состоялась при Н. Нестерове, который воеводствовал в Саратове в 1691–1692 годах.

Как видим, это время совпадает со временем приписки Богородицкого монастыря к Высокопетровскому (1691) и, без сомнения, является временем основания Четырехсвятского монастыря. Этот факт, на наш взгляд, также является косвенным подтверждением преемственности Четырехсвятского монастыря от Богородицкого.

Мы уже встречали в документах имя архимандрита Иосифа, бывшего до 1691 года настоятелем Богородицкого монастыря. Но вот, в описи Саратовского Троицкого собора, составленной во второй половине 90-х годов XVII века при вступле-

³³ Труды СУАК. Т. III. Вып. 1. Саратов, 1889. С. 239–240.

нии в должность нового соборного протопопа, читаем следующее: «По указу Преосвященного Сампсона, митрополита Астраханского и Терского, Дубенского монастыря архимандрит Иосиф, взяв с собою Саратовския соборныя церкви попов и диаконов, описал Саратовскую соборную церковь Саратовскому новопоставленному протопопу Григорию Спиридонову»³⁴.

Здесь мы видим, что настоятель бывшего Богородицкого монастыря возглавляет уже новый Четырехсвятский Дубенский монастырь. Этот факт также свидетельствует и о том, что богородицкое братство не пресекалось с припиской Богородицкого монастыря, но сохранилось и продолжило саратовскую монастырскую традицию, но уже в новом Четырехсвятском (впоследствии Спасо-Преображенском) монастыре.

Дальнейшая история как мужского, так и женского монастыря более или менее известна из различных документальных источников и не вызывает особых вопросов.

Четырехсвятский монастырь постепенно обустроивался и обрстал различными хозяйственными угодьями. В 30-х годах XVIII века была освящена новая каменная Спасо-Преображенская монастырская церковь (просуществовавшая до 30-х гг. XX в.), после чего он стал часто именоваться Спасо-Преображенским. Монастырь пережил много пожаров, пугачевское нашествие и, наконец, после грандиозного пожара 1811 года, полностью уничтожившего обитель, был архимандритом Саввой возобновлен и обустроен на новом месте, под Лысой горой, где и простоял до нашего времени.

Таким образом, мы показали, что историю нашего мужского монастыря нужно несколько «отдалить» в сторону древности и отнести ее к самому началу XVII века. Можно также обозначить основные этапы этой истории:

1617–1623 гг. — Богородицкий Казанский монастырь основан в левобережном, «втором» Саратове.

³⁴ *Леопольдов А.Ф.* Летопись Саратовской губернии, со времени присоединения сего края к России до 1821 года. Саратов, б. г. С. 46; *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 15.

1674 г. — монастырь (вместе с женским Крестовоздвиженским) перенесен на правый берег Волги, в новый, «третий» Саратов.

1691–1692 гг. — Богородицкий монастырь приписан к Высокопетровскому, братия выселилась из монастыря и основала новый Четырехсвятский (впоследствии Спасо-Преображенский) монастырь «на горах».

1704 г. — Богородицкий приписной монастырь упразднен.

1811 г. — Спасо-Преображенский монастырь «на горах» сгорел и был возобновлен на другом месте, под Лысой горой, а прежняя его церковь обращена в приходскую.

1814–1822 гг. — монастырь отстроен и освящен.

1930 г. — монастырь закрыт и разорен, остались небольшая церковь и два монастырских корпуса.

1994 г. — освящена и начала действовать в качестве приходской сохранившаяся монастырская церковь в честь св. вмч. Димитрия Солунского.

2011 г. — Постановлением Священного Синода Русской Православной Церкви Спасо-Преображенский монастырь возобновлен, иеромонах Пимен (Хеладзе) поставлен Лонгином, Епископом Саратовским и Вольским, во игумены.

Итак, мы постарались доказать, что традиция монашеской жизни в Саратове продолжается уже по меньшей мере около 380 лет. И хотя мы не видим в истории наших монастырей каких-то особых, чрезвычайных, сверхъестественных примеров аскетического подвижничества, подобных подвигам древних преподобных отцов, но все-таки, без сомнения, саратовские монахи подвизались и строили свою жизнь на основе главных элементов православной монашеской традиции — молитвы, бдения, поста, трезвения, нестяжания, страннолюбия и каждодневного труда. Преуспевания в этих добродетелях хочется пожелать и новому игумену Саратовского Спасо-Преображенского монастыря и его нынешним и будущим братиям.

Священник Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,
кандидат богословия

СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО СВЯЩЕННОМУЧЕНИКОВ ЕПИСКОПА ВОЛЬСКОГО ГЕРМАНА (КОСОЛАПОВА) И ИЕРЕЯ МИХАИЛА ПЛАТОНОВА КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В 1919 ГОДУ

В богословии Православной Церкви принимается положение о реальности естественного нравственного закона как принципа, имеющего безусловный и всеобщий характер и лежащего в основе всех правовых и этических норм. Принимая естественный нравственный закон, Церковь подтверждает его значимость как принципа, ограждающего целостность структуры бытия от нравственного растрепания и распада¹.

На наш взгляд, ярким примером такого нравственного растрепания и распада является так называемое «революционное правосознание», которое стало главным источником большевистского права. Формирование нового права началось с издания первых декретов II Всероссийского съезда Советов (7–9 ноября 1917 г.), сформулировавшего его основные принципы. Новое уголовное право должно было основываться на принципе целесообразности, который прямо противопоставлялся принципу законности. Законодатель отказывался от исчерпывающего и полного нормирования всех отношений, полагаясь на «социальное чутье пролетарского суда». Призванное защищать новый

¹ См.: Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. ТСЛ, 1994. С. 33.

общественный и государственный порядок, большевистское уголовное право с первых дней советской власти становится мощным орудием «диктатуры пролетариата» с ее карательными органами и ярко выраженной классовой политикой. Одним из первых документальных свидетельств этого «революционного правосознания» является следственное дело священномучеников епископа Вольского Германа (Косолапова) и иерея Михаила Платонова, хранящееся ныне в Государственном архиве Саратовской области (ГАСО).

«Дело» возникло следующим образом. В начале августа 1918 года в Саратове было получено сообщение о казни большевиками в ночь на 17 июля 1918 года семьи последнего российского императора — страстотерпца Николая II. 4 августа после Божественной литургии в Свято-Серафимовском храме настоятель — священник Михаил Платонов — совершил краткое молитвенное поминовение убиенного помазанника Божия и сказал слово о гонениях на веру. Естественно, что столь выдающаяся «контрреволюционная акция» не могла не привлечь внимания гонителей. 7 августа в «Известиях Саратовского Совета» появилась статья «Проповедь “святого отца”», которая заканчивалась призывом к Губернской чрезвычайной комиссии обратить внимание на это «безобразие» и «принять соответствующие меры»². Отца Михаила арестовали, Серафимовский храм остался без священника. Епархиальный совет во главе с председателем протоиереем Алексием Хитровым с благословения епископа Германа постановил временно прекратить совершение богослужений в Серафимовском храме, а прихожанам добиваться освобождения своего пастыря³.

Следственная комиссия расценила это как контрреволюционную агитацию и принялась активно разрабатывать тему про-

² См.: Известия Саратовского Совета. 1918. 7 августа // ГАСО. НСБ. № 315; Саратовские епархиальные ведомости. 1918. № 23–24 // ГАСО. НСБ. № 01275. С. 386.

³ См.: ГАСО. Ф. Р-507. Оп. 1. Д. 255. Л. 220.

вокации со стороны духовенства, направленной на дискредитацию советской власти. В середине сентября 1918 года в Саратов прибыл Председатель Реввоенсовета РСФСР Л.Д. Троцкий. Ознакомившись с положением дел, Троцкий выразил местному руководству недовольство тем, что революционные изменения идут недостаточно активно, особо подчеркнув, что до сих пор не подорвано влияние Церкви. Стремясь угодить вождю, председатель Саратовского губисполкома В.П. Антонов-Саратовский обещал провести показательный «процесс над попами», приказав арестовать весь Епархиальный совет и предать его революционному трибуналу⁴. Слушание было публичным, Саратовский революционный трибунал заседал в здании Саратовской консерватории. На скамье подсудимых оказались епископ Герман, иерей Михаил Платонов и протоиерей Алексей Хитров.

Стенограммы этого процесса дают нам возможность почувствовать, что такое *тайна беззакония уже в действии* (2 Фес. 2, 7).

Речь обвинителя товарища Гриня: «...тот класс, та партия, которая в настоящее время делает историю и заполняет книгу бытия человеческого новым текстом, — занимает в этом вопросе ясную, определенную позицию, которая определяется тем, что сказал относительно религии наш великий учитель Карл Маркс: “Религия есть дело человека, еще себя не нашедшего — и уже потерявшего”...»⁵. «Религия является питомником всех морально искалеченных людей. Все робкие, все забитые и запуганные часто обращаются к религии и ищут в ней утешений и успокоения. И вот, если религия служила убежищем только слабым, то нам, которые понимают, что строителями жизни, хозяевами жизни являются не слабонервные искалеченные люди, а здоровые труженики, — нам можно отмахнуться от религии как от ненужного балласта, задерживающего ход человеческого развития и освобождения. Дело в том, что религия использована как орудие

⁴ См.: *Владимиров А.* Они служили Богу и людям // Православная вера. 1998. № 13. С. 2.

⁵ ГАСО. Ф. Р.-507. Оп. 1. Д. 253. Л. 73 об.

эксплуатации и порабощения народных масс... Эти господа... являются в действительности не чем иным, как самыми худшими слугами разбитого нами строя»⁶. «Мы являемся, по сравнению с французскими революционерами, достаточно мягкотелыми и чересчур снисходительно относимся к ним до сих пор. Не пора ли нам встать на настоящую революционную точку, тем более что все, что мы наблюдаем, — мы везде видим, какую роль играют эти господа в контрреволюции. Пора взяться вплотную за это дело. Тем более что мы в настоящий момент живем в период красного террора. При настоящих условиях этот красный террор является не громоздочной фразой, а это целая система, которая будет проводиться с железной настойчивостью, в силу крайней необходимости... Довольно нам быть тряпчониками. Ведь мы называем себя революционерами. Я думаю, что мы не будем тряпчониками, а настоящими сынами революции. Вынесите им смертный приговор»⁷.

Приведем выдержки и из речи обвинителя товарища Васильченко: «Нам советское духовенство, конечно, не нужно. Процесс моления, отслуживание литургии — все это, может быть, кому-нибудь и нужно, но не нашей государственной власти, коленапреклонения для советской власти не нужно. Для советской власти небо — пустое место»⁸. «Да, товарищи, священники любят доход. А для тех, которые сидят на скамье подсудимых, — для них вопрос о доходе превыше всего. То, что им несут, они возьмут. Им и золото, и свечи, и ризы — все нужно. Свечи нужны для того, чтобы за их светом не видели, что делается там; ризы для того, чтобы их широкими полами скрывать доходы...»⁹

Из выступления обвинителя товарища Косицкого: «...никто не допускает, что можно воздействовать хотя бы на св. Платонова, который даже и сейчас, при укреплении советской власти, предвидя переход через социалистическую революцию к социа-

⁶ ГАСО. Ф. Р.-507. Оп. 1. Д. 253. Л. 74.

⁷ Там же. Л. 75 об., 76.

⁸ Там же. Л. 76 об.

⁹ Там же. Л. 77.

листическому строю, — даже и сейчас Платонов утверждает, что он монархист. Ясно, что св. Платонова мы не исправим. Его исправить невозможно. Значит, что необходимо? Необходимо тем или иным способом (это предоставляется суду) изолировать его от общества. Я не говорю исключительно о Платонове, а вообще таких необходимо изолировать. Путем ли заключения в стенах, чтобы они не могли видеть света, или путем умертвления — во всяком случае, мы вынуждены их изолировать... И я вас призываю помнить, что ваш суд именно классовый... Он должен был вынести приговор, который гласил: смерть контрреволюционерам. И если со стороны защиты будут говорить о христианских чувствах, о социализме, при котором не будет судов, о том, что революционеры должны быть великолепны (это я вижу по “христианским” лицам защиты), — то я полагаю, что вы таким словам, таким выражениям не придадите никакого значения потому, что вы являетесь классовым судом»¹⁰.

Обвинитель Гринь: «...если вы вынесете мягкий приговор, вся эта масса (указывает на публику) скажет: это чудо Божие. И я говорю, не увлекайтесь всякими заявлениями, что они признают советскую власть. Как им ее не признавать, когда она взяла их за горло. Но как они признают? Они признают нас, как признает собака палку, которой ее бьют. Но когда она почувствует, что она может и укусить, — она схватит эту палку и перегрызет ее...»¹¹.

Обвинитель из публики Бахшинов: «Я не буду касаться и копаться в той картине и того мусора, который создан святыми руками этой черной тройки. Тов. судьи. Я напому вам о той буржуазии, которая (за шумом в публике несколько слов не слышно). Товарищи, если вы верные сыны этой революции, то эта революция требует, чтобы вы окончательно отомстили ее. Вы имеете маленький долг перед революцией, который должны заплатить. Вы должны вынести приговор, подходящий к этой тройке. Если в вашей душе будет сомнение... то, тов.

¹⁰ Там же. Д. 255. Л. 150.

¹¹ Там же. Л. 154.

судьи, горе вам. Вы должны указать этой черной тройке на их местожительство. Ведь они указывают, что каждый может получить рай на небесах, — так отправьте их туда. Пусть они найдут свое место и не будут больше агитировать против советской власти. В Советской России им не должно быть места»¹².

Подсудимых защищали профессиональные адвокаты, еще не привыкшие к «революционной законности». Защитник Рождественский: «Крайне затруднено мое положение как защитника. Я, идя сюда, идя в революционный суд, думал, что здесь будут судить за то деяние, за которое подсудимые сидят в тюрьме. Я не ожидал, что господа обвинители произнесут здесь просто речи митингового характера. Странно — предъявлять обвинения, которых нельзя прочесть в обвинительном акте...»¹³. «...Если вы поклонник Маркса — вы верите в него; это ваша религия, ваша вера, потребность сердца. Вот у каждого человека есть такое высокое чувство. И простите меня, но, по-моему, некультурность, темнота и заключается именно в том, что не уважают чужой религии, что бросают позорные слова, публично глумятся над идеей. Я не хочу сказать, что я религиозен, — но я защищаю религиозное чувство другого человека...»¹⁴ «За то, что они представители православного духовенства, которое вы обливаете помоями, — только за это — судить их тоже нельзя... Мы судим только тех людей, которые сидят за мной, — мы только с этим и должны считаться, а не навешивать на них все, что вам угодно. И я прошу суд вынести в приговоре не то ужасное, на что уже зовет вас, в силу каких-то общих соображений, обвинительная власть, а вынести то, что подскажет вам ваше сердце: оправдание. Этим вы больше подержите советскую власть, чем бросанием камней»¹⁵.

После заключительных слов защитника Рождественского раздались аплодисменты. Председатель приказал удалить тех, кто аплодировал.

¹² ГАСО. Ф. Р.-507. Оп. 1. Д. 255. Л. 154.

¹³ Там же. Д. 253. Л. 77.

¹⁴ Там же. Л. 77 об.

¹⁵ Там же. Л. 79.

Из речи защитника Лебедева: «Позвольте мне критиковать этот обвинительный акт, поскольку он является неосновательным. Подтвердилось ли хоть одно положение обвинительного акта? Не подтвердилось ни одного. Вы сторонники исторического материализма, — но справедливость должна быть»¹⁶.

Очень странная речь общественного (казенного) защитника Вареника, которую в полной мере можно назвать речью еще одного обвинителя: «Товарищи судьи. Я выступаю как общественный защитник, как один из пролетариев — и не сомневаюсь в вашем справедливом решении. Пользуясь же предоставленным мне правом слова, я желаю привести несколько обстоятельств для ваших соображений... Новая философия вызвала и новое миропонимание, которое Маркс сделал основным; оно заключается в том, что человек понимается как существо, преисполненное всех низших, жестоких, эгоистических инстинктов; что человеком заправляет один интерес и что человек есть не больше как зверек. Мне сейчас пришла на память фраза обвинителя тов. Васильченко, когда он упрекал духовенство относительно их жадности к доходам, интереса к деньгам. Но скажите, пожалуйста, кто этим не грешен. Вот основа учения Маркса и говорит об этой отрицательной стороне человечества...»¹⁷.

Священник Михаил Платонов сам защищал себя на процессе, отказавшись от защитника. Опровергнув фактические обвинения, он сказал: «...обвинитель очень раздосадован тем, что я очень спокойно вел вчера себя здесь, что мне предъявляются такие-то обвинения и я так спокоен, высказываю свои монархические убеждения... Но, товарищи, я и сейчас спокоен, хотя вы и вынесете мне смертный приговор: разве я сказал, что небо пусто? Я верю, что небо не пусто, что там есть жизнь, — и я не верю в смерть. Если вы меня убьете — я буду жить... Если главным и единственным преступлением моим в обвинительном акте является возмущение народных масс против Советского

¹⁶ Там же. Л. 80 об.

¹⁷ Там же. Л. 80 об., 81.

Правительства Российской республики — то в этом преступлении я считаю себя не виноватым. Если бы я возмутил народные массы, то, несомненно, нашелся хотя бы один возмущенный; нашелся бы хоть один свидетель, который подтвердил бы, что я возмущаю. Где же возмущенные и свидетели об этом? Укажите хоть одного... Вся моя проповедь заключалась: “Народ, помни Бога”. Я это не перестану говорить, хотя бы со мной и поступили, как требует обвинитель, как, может быть, вы и поступите»¹⁸.

Из последнего слова священника Михаила Платонова: «Один из обвинителей сказал: “Настал час суда”. Вернее, настал час мести. Обвинитель предлагает мстить нам — “этой черной тройке”. Наказание, к которому они нас присуждают, является мстью. За что же мне хотят мстить? За то, что я стоял за те религиозно-нравственные основы жизни, которые я печатал в воззваниях и выпусках?»¹⁹. «По житейскому рассуждению, я к смерти готов, и если меня страшит смерть, то исключительно потому, что я не чувствую себя подготовленным переселиться туда, куда так великодушно отправляет меня обвинение». «Они считают религию предрассудком, а меня считают эксплуататором этой темной, невежественной массы; что мы пользуемся этими предрассудками в своих интересах. Но этого предрассудка я держусь всем сердцем и всею душою своею. И это дает мне полную смелость смотреть прямо в глаза, никого не боясь, ничего не страшась»²⁰. «...Их обвинения есть фантазия — и фантазия злостная. Мстите, тов. судьи. Я умру без протеста... И тов. Косицкий, который приговаривает меня к смертной казни, и другой товарищ, который также отправляет меня на тот свет, — я умру, и вы умрете. Как бы вы ни защищались — но нужно быть совершенным дураком, чтобы сказать, что я защищаю свою персону, свой карман, свое имущество. Тут много бы еще я мог сказать. Но, собственно, это сравнительно маловажные замечания. И я кончаю. Предоставляю вам пол-

¹⁸ ГАСО. Ф. Р-507. Оп. 1. Д. 253. Л. 84.

¹⁹ Там же. Д. 255. Л. 158 об.

²⁰ Там же. Л. 159.

ную свободу в отношении приговора. Но я полагал бы, чтобы суд ваш был бы судом, но не мезтью. Судите — но не мстите, вот о чем только я прошу вас»²¹.

Последнее слово владыки Германа: «Граждане судьи. Ни при старом режиме, ни при советской власти — я никогда не вмешивался в политическую жизнь страны, будучи сначала ректором семинарии, а потом епископом Вольским. Никогда я не занимался агитацией. Если бы это было, я думаю, что я давно был бы расстрелян в Вольске, когда там был белогвардейский мятеж. С моей стороны в Серафимовской церкви не было никакой агитации и никакой провокации, т.к. ясно установлено свидетелями, что прихожане приходили ко мне и я отказывался дать священника по тем мотивам, о которых здесь говорили... Никакой провокации со стороны Епархиального совета тут не было. Вот что я могу сказать в свое оправдание. Судите сами, виноват я или нет»²².

Дело, тянувшееся с октября 1918 года, окончилось 11 января 1919 года вынесением следующего приговора. Иерей Михаил Платонов был признан виновным «в возмущении масс против существующего правительства как в обыденной, так и литературной деятельности» и приговорен «к тюремному заключению на 20 лет с применением общественных работ». В отношении епископа Германа (Косолапова) «факт инсценировки запрещения богослужения в Серафимовской церкви советской властью» суд также счел доказанным и приговорил его «к тюремному заключению на 15 лет с принудительными работами»²³.

Но Саратовская губернская чрезвычайная комиссия все же отдала свой «маленький долг перед революцией». На заседании 8 октября 1919 года за антисоветскую агитацию и как непримиримых врагов рабоче-крестьянской власти постановила расстрелять 13 человек, в том числе священномучеников епископа Вольского Германа (Косолапова) и иерея Михаила

²¹ Там же. Л. 159 об., 160.

²² Там же. Л. 160.

²³ Там же. Л. 94–94 об.

Платонова. Приговор приведен в исполнение в ночь на 10 октября 1919 года.

Определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 26 декабря 2006 года епископ Вольский Герман (Косолапов) и иерей Михаил Платонов были прославлены в лике святых новомучеников и исповедников Российских. Они, как и многие другие верующие люди Советской России, доказали, что несмотря на видимое торжество зла и беззакония можно одержать над ними нравственную победу.

Нельзя не заметить и то, что «новое общество», «новый человек» в большевистской России рождается от нарастания зла и тьмы. Душа его, в результате сознательного истребления данных Богом нравственных норм, образуется из отрицательных аффектов, из ненависти, мести, насилия. В.И. Ленин объявил нравственным все, что способствует пролетарской революции, другого определения добра он не приводит²⁴.

Н.А. Бердяев справедливо отметил, что цель, оправдывающая всякие средства, — это несомненная политика дегуманизма, при которой «новый человек» не может состояться, а образуется лишь новая организация общества, где человек есть средство для него, а не новая организация общества — средство для человека²⁵. Как верно, по-ленински понял это казенный защитник Вареник, рассуждающий о «новой философии» и «новом миропонимании», которые Маркс сделал основными и которые заключаются в том, что «человек понимается как существо, преисполненное всех низших, жестоких, эгоистических инстинктов; что человеком заправляет один интерес и что человек есть не больше как зверек»²⁶. Такой подход превращает марксизм в дегуманизирующую силу, враждебную человеку, а его последователей в большевистской России — в нелюдей, вместе с образом Божиим потерявших и образ человеческий и все больше и больше обретающих образ звериный.

²⁴ См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. М., 1963. Т. 41. С. 339.

²⁵ См.: *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 149.

²⁶ ГАСО. Ф. Р.-507. Оп. 1. Д. 253. Л. 80 об., 81.



РАЗДЕЛ V
ПАТРОЛОГИЯ

СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (СМИРНОВ) И ЕГО ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

Святитель Иннокентий (Смирнов, † 1819) (в миру Илларион Дмитриевич Егоров), епископ Саратовский и Пензенский, родился в 1784 году в Подмоскowie в семье дьячка. От рождения наделенный богатыми способностями, он в 1806 году оканчивает Московскую духовную семинарию, являясь уже одним из ее преподавателей. Несмотря на молодость, муж высокой духовной жизни, талантливый ученый-историк, богослов, каких немного было тогда в России. В 29 лет становится ректором Санкт-Петербургской духовной семинарии, одновременно преподает в Духовной Академии, директор Санкт-Петербургского отделения РБО. Будучи активным членом духовного цензурного комитета, архимандрит Иннокентий вступает в борьбу с произведениями, пропитанными мистицизмом и религиозным синкретизмом. Эта борьба и привела его к почетной высылке из столицы на епископскую кафедру в Пензу. Уже смертельно больной, он все же успешно управляет вверенной ему Пензенско-Саратовской епархией около четырех месяцев. Успев побывать в Саратове, отходит ко Господу 10 октября 1819 года. Его почитание как угодника Божия началось сразу после смерти. Сам Бог прославил его как истинного ходатая о душах наших многочисленными чудесами. Попытка общецерковного прославления на Соборе в 1917 году не увенчалась успехом в связи с революцией, и только на Юбилейном Соборе 2000 года святитель Иннокентий Пензенский и Саратовский занял по праву принадлежащее ему место в наших святцах.

По даровитости таланта современники сравнивали святителя с его другом святителем Филаретом (Дроздовым), но Промыслу было угодно лишь на малое время (35 лет жизни было у владыки) возжечь этот светильник и оставить его свет нам как ориентир на жизненном пути спасения.

Письменные его труды немногочисленны в связи с краткостью земного пути, но и они сыграли важную роль в нашей церковной истории. Особая сторона таланта святителя — это его проповеди. Многочисленные речи и поучения святителя Иннокентия издавались как при его жизни, так и после смерти (XIX в.). К сожалению, сегодняшний православный читатель мало знаком с его духовным наследием.

О проповеди

Святитель Иннокентий с таким восхищением, с такой любовью проповедовал слово Божие, что подлинно *от избытка сердца говорили уста* (ср.: Мф. 12, 34). «Проповеди святителя Иннокентия отличались необыкновенной простотой и безыскусственностью. Но за этой простотой скрывалась замечательная сила убедительности...» — пишет протоиерей Василий Жмакин в конце XIX века¹.

«Особенно возбужден он был, когда говорил о Кресте, о смирении, о терпении: слезы невольно появлялись на глазах его. Сии чувствования переливались в сердца слушателей, коих обыкновенно было великое стечение и коих глубокое молчание прерываемо было одними воздыханиями», — отмечает современник святителя протоиерей Василий Алявдин².

«Чуждый риторическим приемам, рассчитанным на внешний эффект, архимандрит Иннокентий в проповедях

¹ Жмакин В., *прот.* Обличитель масонства. Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского. М., 2006. С. 72–73.

² Сочинения Преосвященнейшаго Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского, собранные после его смерти: В 2 ч. СПб., 1821. Ч. 1. С. XXI.

выступал как “теплый наставник”», — вспоминает архиепископ Филарет (Гумилевский)³.

Святитель Иннокентий выступал с обличением таких проповедников, которые старались развить в себе главным образом дар красноречия, мало заботясь о том, чтобы их слово действовало на сердце слушателей. Вот какой трактат, составленный святителем Иннокентием о современных ему проповедниках, находим мы у архимандрита Фотия (Спасского): «О, насколько мы недостойные учителя и проповедники слова истины! Любодей любодействует не ради деторождения, но для насыщения нечистой своей похоти. Так и проповедник слова Божия, когда глаголет не ради рождения чад духовных по закону, но чтобы только движением рук, звуком голоса и произношением слыть за проповедника или почесать сердце свое щекотанием, слухом чести, мзды и отличия, — то же он деет, что и любодей; сей последний любодействует телесно, а тот духовно. Когда-то проповедью слова Божия волков в агнцев претворяли, а у нас из агнцев делаются волки...»⁴.

«Особенной силой и действенностью отличались частные, домашние наставления, какие святитель Иннокентий имел обыкновение давать своим почитателям. Здесь он проявлял иногда удивительную дальновидность и проницательность: казалось, что он угадывал тайные помыслы и желания собеседника. Иной, еще не успев открыться перед ним, уже был обличаем в тайных проступках. Другие краснели от внутренних укоров совести во время беседы со святителем Иннокентием, ощущая, что он как бы “читает” их внутренние чувства. Иногда даже одно простое, сказанное наедине наставление святителя влекло за собой окончательное перерождение человека и отклоняло его от пути порока», — свидетельствует его друг архимандрит Фотий (Спасский)⁵.

³ Цит. по: *Дворжанский А.И., Зелев С.В.* Иннокентий (Смирнов), свт. // Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2009. С. 726.

⁴ Цит. по: *Жмакин В., прот.* Указ. соч. С. 68–71.

⁵ Цит. по: Там же. С. 73.

Письма

По слову архиепископа Филарета (Гумилевского), письма святителя Иннокентия «дышат искренним благочестием и его же передают сердцу христианина»⁶. По сути, они те же проповеди, которым святитель отдавал предпочтение перед своими научными достижениями, считая проповедничество главным делом своей жизни⁷.

Наиболее тесные контакты святитель Иннокентий поддерживал с митрополитами Михаилом (Десницким) и Серафимом (Глаголевым), святителем Филаретом (Дроздовым) и своим учеником архимандритом Фотием (Спасским). Из светских лиц особенно близки ему были княгиня С.С. Мещерская и графиня А.А. Орлова-Чесменская, являвшиеся его духовными дочерьми. По делам епархии состоял он в переписке и с князем А.Н. Голицыным — своим гонителем, на которого не держал, впрочем, ни зла, ни обиды⁸.

Особо следует упомянуть об отношениях с князем П.С. Мещерским. Судя по сохранившимся письмам, обер-прокурор Святейшего Синода в затруднительных для себя жизненных обстоятельствах неоднократно обращался за советами и наставлениями к опальному епископу — факт уникальный в истории Русской Церкви!⁹

Пензенские письма преосвященного особо примечательны, так как они служили для него единственной связующей нитью с так внезапно оставленным миром друзей и сподвижников. Святителя Иннокентия при всей его слабости не обременяли эти послания, он аккуратно отвечал на каждое. В одном из писем в Петербург к княгине Мещерской в августе 1819 года читаем: «...не бойтесь, что наскучите мне Вашими

⁶ Цит. по: *Дворжанский А.И., Зелев С.В.* Указ. соч. С. 726.

⁷ См.: Там же.

⁸ См.: *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Святители земли Русской: Биограф. очерки саратовских архиереев (1799–1832). Саратов, 2000. С. 174.

⁹ См.: Там же. С. 174.

чувствами. Нет, они много мне помогают. Редко случается читать Ваши письма сухими глазами...»¹⁰.

Весь день святителя обыкновенно был посвящен занятиям по должности. Днем, утомившись от них, владыка не писал писем — на эту заочную беседу он отводил часы ночные. И тогда, когда его болезнь развилась до того, что он уже не мог сидеть, преосвященный писал письма лежа на постели, на кожаной подушке, не оставляя переписку с друзьями почти до самой своей кончины. Сохранились письма, датированные 7 октября, то есть написанные за три дня до смерти.

Письма епископа, относящиеся к последнему периоду его жизни, отличаются особенным религиозным вдохновением. В них виден благочестивый подвижник, взирающий на свою смерть как на неизбежный итог земного пути и естественный переход в иную и лучшую жизнь. Вот выдержка из письма святителя к княгине Мещерской, написанного им за три дня до смерти: «Вы благодарите Господа за мою болезнь: благодарю Вас, что во истине ходите. Благодарить надобно Господа за очищение прегрешений. Доселе скверную мою душу Господь возбуждает к очищению, и доселе еще столько остается неверия, страстных скверн, что нужно продолжить очищение... Прошу и Ваших насие молитв, ибо мои хотения и моления очень слабы. Столь же скоро прерываются, как возвращается припадок болезненный.

Господи! Как я слаб! Каждый день решаю утвердиться в намерении и каждый час колеблюсь, как прах, ветром возметаемый. Не знаю, что удаляет Самого Господа, как будто насильно. Сознаю здесь свою тяжесть греховную и искушение вражее, ибо ничто, кроме грехов, не может удалить Господа Иисуса»¹¹.

В письмах святителя встречается много душеполезных поучений, которые свидетельствуют о богатом духовном опыте владыки.

¹⁰ Письма Преосвященного Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского, к княгине С.С. Мещерской 1817–1819 года. М., 1875. С. 69.

¹¹ Там же. С. 76–77.

О любви к Богу

«...Хвалю Господа, благодарю и не знаю, когда и чем могу возблагодарить Его за ближних моих, которые благоволят мне, недостойному! Ваша любовь, как огонь, проникает самое сердце. Боюсь, чтобы ею не залюбоваться, ибо только Господь есть любовь наша...»¹²

О пути спасения

«Ах, княгиня, путь в Царствие Божие и в начале, и в середине, и в конце тесен, особенно для нас, плотяных и грешных. Как же мы хотим расширить его или, широко идучи, думать, что мы идем по нему? Нет, в сем путешествии не тратьте и слова без нужды. Господь и за сие взыщет, да взыскивает и здесь. Теперь Вы меня понимаете? В час, когда желаете умереть, думаю, лишних слов нет. Тогда един Господь, единое с ним соединение управляет всем...» — из письма от 16 июля 1819 года¹³.

«Что делать: мир — как море, город — как пучина, человек — как легкая ладья, а наш брат — разумею о себе — как легкое бремя или как обломок доски, проносимой всюду морем, поглощаемый и извергаемый не только пучиной, но и каждой волною. Что, если бы не Господь Иисус Христос, не имя Его, всесвятое и всесильное! Где бы тогда очутился такой ничтожный человек, как я? Должно сознаться, что пути Божии не таковы, каковы пути человеческие, и потому повиноваться им надлежит очень охотно, хотя бы мы и не видели благ и конца желаемого. Страстный глаз обыкновенно, как подслеповатый или исполненный желчью, видит только так, как сам устроен и расположен... Господи, просвети тьму мою!» — из письма от 8 января 1819 года¹⁴.

¹² *Иннокентий Пензенский и Саратовский, свт.* Деятельное богословие. М., 2003. С. 290–291.

¹³ Письма Преосвященного Иннокентия... С. 66.

¹⁴ Там же. С. 31.

«...Радуюсь искренне, что Ваше состояние — как тихая заря, орошающая питательной, теплой влагой и ум, и сердце, и все существо. Конечно, надобно опасаться, чтобы сия светлая, росоносная теплота не помрачилась грехами, не охладилась суетой и враждой на кого-нибудь, не иссушилась небрежностью к молитве и прочим духовным занятиям. Впрочем, не унывайте, если она на время скроется, погаснет или иссякнет: это знак испытания нашей верности, однако и следствие каких-нибудь грехов наших. За все благословляйте Господа — Он из всего извлекает нашу пользу, из всего как бы по частичке берет и созидает наше спасение...»¹⁵

О неторопливости в духовном делании

«Сознавайтесь проще и смиреннее, но в тишине, в покое, а не в смущении, не в тяжелой торопливости и излишнем рвении. Все должно расти постепенно, потихоньку. Ничему нельзя быть вне законов постепенности, вне законов покоя, в коем Бог почивает. Он Сам есть покой, а потому и нам должно идти к Нему в покое.

Чтобы не оставаться на одном и том же месте, не сделав вперед ни шагу, идите каждый день понемногу. Замечайте за собою каждый день: что делаете, что делали и что сделали. Каждый день поставляйте себя перед Господом, сколько можете, в правосудии, в чистоте совести, в простоте мыслей. Повторяйте пресвятое имя Его со страхом и любовью, как можно чаще, наедине или при людях, в уме.

Сделайте милость, берегитесь наружности. Она обнажает сердце и открывает врагу способ выкрадывать все духовное сокровище. Любите хранить драгоценности взаперти, в тайных или скрытых местах. Жемчужина и бриллиант не валяются где попало. Их убирают с осторожностью, а хранят с прилежанием.

О, сколь дороже, блистательнее, чище жемчужина молитвенная и бриллиант духовный! Как она бела и чиста! Как он

¹⁵ *Иннокентий Пензенский и Саратовский, свт. Указ. соч. С. 292.*

светит и блещет! Имя Иисуса Христа, как бриллиант, не угасает в сердце, если засветится любовью, как жемчужина, лежит и украшает тишину духовную в душе, если она обретет бдительное внимание к молитве. Приобретается то и другое. Потерпи Господа — и услышит, и приидет, и вселится!

Нельзя, повторяю Вам, нельзя спешить там, где едва можем ползти. Нам хотя бы чуть-чуть передвигаться по узкому и тесному пути Божию. О сем позаботимся, о сем помолимся, сего поищем»¹⁶.

Об умном делании и молитве Иисусовой («гимн» Иисусовой молитве)

«Примечаю, Вы хотели уединением приблизиться к единению и найти Единого Возлюбленного. Нет, этот — внешний — путь так же далек, как и все прочие: надобно искать уединения внутри себя. Правда, врагу неприятно, что Вы нашли тихий уголок, время для молитвы, удобность для созерцания, потому он, без сомнения, кинул на Вас другие сети, чтобы Вы менее могли заметить, и, верно, не примечаете. Теперь Господу неприятно, что душа Ваша запутана сетями вражьими и не распутывается, не хочет из них вырваться или хочет, но не вполне и, главное, не просит сил от Десницы, разрушившей *державу смерти, то есть диавола* (Евр. 2, 14).

Все летит, все течет. Чтобы не летела душа, надо остричь крылья или совсем отсечь; чтобы не текла вода, надо положить плотину. Сама природа или Господь во главе всех тварей научает нас и посрамляет гордость нашего сердца и ума. Крылья души — воображение, плодовитое мыслями; умножение мыслей или исчезновение добрых с появлением злых происходит от повреждений или порочной памяти. Теперь, чтобы составить лекарство от душевной слабости, нужно взять такой состав, который действовал бы частью на воображение и частью на память.

¹⁶ Там же. С. 293–294.

Однако невозможно было бы всегда изыскивать приличные и пригодные для этого состава средства, если бы мы не хотели терпеть и в терпении ожидать, когда нас посетит Господь Своею милостью и уврачует нас, как ведает. Следовательно, первый способ в сей слабости — благодущие и упование на то, что когда придет Врач, а Он верно придет исцелить страждущую. Между тем, чтобы болезнь более не умножилась, выберите себе одну какую-либо краткую молитву и подольше держите на ней внимание. Не пускайте и прекрасной мысли: пусть все стоит, пусть остановится и воображение, и память. Может быть, нужно будет, с некоторою тяжестью, останавливать и дыхание. Боритесь, терпите: имя Иисуса Христа, как пламенное оружие в руках Серафима, не пустит в сердце никакой скверны, никакого земного падшего существа, тем более змию.

Знаю, что сначала сия работа покажется чувствительной, но что же делать? Она скоро будет очищать чувства и очищаться от приземленности, если не охладееет наша любовь к призывающему имени. О! Пусть одно имя, одно великое, неоцененное имя лежит в сердце, пусть одно оно — без всякой мудрости, без всех созерцаний, без всех глубоких блистательных мыслей, которые суть обманчивые очки (огни) или звезды князя поднебесного, пусть, говорю, одно имя Возлюбленного, и не более, будет и в уме, и в памяти, и в воображении, и в очах, и в ушах, и на пороге дома, и в дверях, и в постели, и за столом, и везде! О возлюбленное, святое, страшное, великое, дающее вечную жизнь имя укрепит ум Ваш на врагов, только как можно тише, спокойнее, благоговейнее приближайтесь к нему. Оно есть также огонь, поядающий все, но и угасающий в нас нашим нерадением. Оставьте на несколько часов все прежние занятия и дайте дышать сердцу одним возлюбленным именем, предварительно осознав, что во всем существе, во всех делах, хотениях и мыслях наших — ничего нет, кроме греховной гнусности.

Верю, что почувствуете исцеление; хотя в то же время сознаюсь и раскаиваюсь в гордости моей, которая заставила написать, что верю.

К тому же нужно как можно более однообразия в занятиях и правильности, дабы самой неправильностью не рассеивалась мысль...

Если единообразие приведет к слезам, благодарите Великого Подателя сей великой милости и дайте им свободу. Но отнюдь не делайте принуждения, когда текут, и не слишком наслаждайтесь ими, ибо очень сладки...» — из письма от 15 июня 1817 года¹⁷.

О сновидениях

«...Помедлим заниматься сновидениями — они для нас могут стать пищей мечтания и надмения. Довольно быть при ногах Иисуса Христа распятого, чтобы смириться до той степени крестной, с которой начинается восстание, то есть терпение наших собственных крестиков... Решась, не сомневайтесь. Колебание не свойственно упованию...»¹⁸

В письмах святителя помимо духовных наставлений можно отыскать немало интересных подробностей о жизни епархии и его архиерейском служении. Вот что, например, пишет он в Петербург княгине Мещерской через две недели после своего приезда в Пензу, 6 июля 1819 года: «На сих днях ко мне явился Тихон Смирнов, который проповедует всеобщее покаяние... он сам публично в церкви перед народом с позволения настоятеля принес покаяние во всех грехах своих и желает, чтобы их напечатали для его собственного смирения и во образец смирения прочим. Теперь живет у меня... Умру, говорит, а не отстану от своих мыслей, от данного мне побуждения распространять славу Божию. Семь лет он полагает временем покаяния и потому

¹⁷ Письма Преосвященного Иннокентия... С. 1–3.

¹⁸ *Иннокентий Пензенский и Саратовский, свт.* Указ. соч. С. 289–290.

внушает поспешность, советует завести училища, где бы обучали только страху Божию и благочестию, а не языкам и наукам. Жалуется на духовенство, впрочем, не осуждая, чего крайне боится. Чтение и пение в храмах почитает, но считает их в том виде, в каком они сейчас находятся, очень безобразными, внимания к читаемому не находит...»¹⁹.

Сам больной и немощный телесно, а потому как никто иной нуждавшийся в помощи, святитель Иннокентий никогда не отказывал в ней приходившим к нему и жаждавшим его слова. Поразительно величие духа его! Все наставления, делаемые им, все его помыслы и поступки дышали жизнью Господа нашего Иисуса Христа. Письма святителя — это руководство в праведной пред Богом жизни, ответы на духовные вопросы. Милостью Божией святитель и по смерти телесной продолжает руководствовать ко спасению. Как справедливо заметил один из его почитателей, протоиерей А. Росницкий, «для ищущих духовного сокровища письма его составляют самый драгоценный подарок — это жемчужины, из глубины благодатного моря извлеченные»²⁰.

«Любовь к Богу, выражавшаяся в глубоком смирении и сокрушении о грехах, и любовь к ближнему, одушевлявшая великое и ревностное попечение о спасении ближних, составляли главные и отличительные черты всей жизни преосвященного Иннокентия», — сказал его современник протоиерей Феодор Вязовский²¹. Истинно, *Он бе светильник горя и света* (Ин. 5, 35), как и было написано на его надгробном памятнике²².

¹⁹ Письма Преосвященного Иннокентия... С. 59–60.

²⁰ Цит. по: Жмакин В., *прот.* Указ. соч. С. 173.

²¹ Вязовский Ф.С., *прот.* Некоторые черты жизни Преосвященного Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского // Саратовские епархиальные ведомости. 1867. № 13. С. 272.

²² См.: Талин В. Епископ-подвижник // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1954. № 11. С. 15–19.



РАЗДЕЛ VI
ФИЛОСОФИЯ

БЕЛОВ В.Н.,
доктор философских наук, профессор

ПОТАЕННЫЙ ХРИСТИАНСКИЙ ПРАВЕДНИК XX ВЕКА С.И. ФУДЕЛЬ

По очень точному определению одного из современных рецензентов произведений Сергея Иосифовича Фуделя, в лице последнего мы имеем потаенного христианского мыслителя, «который соединил русский религиозный ренессанс начала XX века с нашими днями»¹. Действительно, Фудель успел узнать и Церковь государственную, и Церковь гонимую и своими размышлениями о проблемах Церкви с большой буквы связал и ту, и другую. Характерной деталью этих размышлений является то, что у него нет мысли о какой-то особой специфике и сложности жизни Церкви во времена гонений на нее, так как ее жизнь глубже и потаеннее тех внешних обстоятельств, в которых она вынуждена существовать в истории.

Испытание веры

Сергей Иосифович Фудель родился буквально на рубеже веков, 31 декабря 1900 года (по новому стилю — 13 января 1901 г.), в семье протоиерея Иосифа Фуделя. Отец был неординарным человеком и оказал решающее влияние на воспитание сына в православном духе. В своих «Воспоминаниях» С.И. Фудель приводит такие строки

¹ *Шевелев И.* Книга собеседника. Потаенный мыслитель XX века // Российская газета. 2005. 25 апреля.

о своем отце из произведения «Хроники моей жизни» архиепископа Саввы Тверского: «Священник Фудель — интереснейший человек, внук немца заграничного, женившегося на русской, и сын отца православного по матери, но плохо говорившего по-русски. Окончил он курс в Московском университете по юридическому факультету, прослужил 3–4 года в Московском окружном суде, женился, съездил в Оптину пустынь два лета кряду и, с благословения почившего старца Амвросия, бросил службу, полгода учился церковным наукам в Вильне под руководством почившего архиепископа Алексия и рукоположен им священником в Белосток... Это мастер служения и замечательный проповедник»².

Иосиф Фудель — один из немногих священников XIX столетия, вышедший не из духовного звания, а из интеллигенции, сочетал в себе высокую образованность с глубиной веры, за что не раз оказывался отторгаем как со стороны интеллигенции, так и со стороны священнослужителей. Он долгое время служил в качестве священника в московской Бутырской тюрьме, затем — настоятелем церкви Николая в Плотниках на Арбате, был лично знаком с К. Леонтьевым и отцом Павлом Флоренским. «В краткой формуле,— отмечает С.И. Фудель,— можно было бы так охарактеризовать всю совокупность его пастырской, проповеднической, литературной и школьной деятельности: апология чистого христианства»³.

Именно благодаря отцу С.И. Фудель еще в молодости смог познакомиться с монастырской жизнью Оптиной и Зосимовой пустыней, Толгского и Николо-Бабаевского монастырей, пообщаться со старцами и на всю оставшуюся жизнь сохранить то чувство, которое возникало в нем во время монастырских служб. «Если отдать себя им вполне

² Фудель С.И. Воспоминания // Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 22.

³ Там же. С. 25.

и доверчиво,— вспоминает С.И. Фудель,— то такое чувство, будто сел в крепкую ладью и она вздымает тебя по волнам выше и выше. Тебе и страшно немного, и в то же время так хорошо»⁴.

23 июля 1922 года после окончания первого курса философского факультета Московского университета Фудель был арестован. После Лубянки и Бутырской тюрьмы в декабре отправлен по этапу через Вятку в Усть-Сысольск (ныне Сыктывкар). На этапе и в ссылке близко общался с такими выдающимися иерархами Русской Церкви, впоследствии прославленными в лике новомучеников, как митрополит Казанский Кирилл (Смирнов), архиепископ Фаддей (Успенский), епископ Ковровский Афанасий (Сахаров). 23 июля 1923 года в ссылке, на квартире владыки Афанасия (Сахарова), состоялось венчание Сергея Фуделя с Верой Максимовной Сытиной.

1 января 1933 года последовал новый арест и ссылка сначала на лесозаготовки в Архангельскую область, затем в Вологду.

После работы в Загорске и службы в армии в годы Великой Отечественной войны 17 мая 1946 года Фуделя ждал третий арест и ссылка в Красноярский край, где он находился до июля 1951 года.

После отбывания ссылки, ввиду отказа в московской прописке, Фудель с семьей обосновался сначала в городе Усмани Воронежской области, затем на короткое время переехал в город Лебедянь Липецкой области, затем вновь в Усмань.

14 ноября 1962 года по благословению епископа Афанасия Фудели переехали в город Покров Владимирской области, где Сергей Иосифович провел последние годы своей жизни. Он служил псаломщиком в единственной на всю округу старинной церкви. Здесь же написал большинство своих работ.

⁴ Фудель С.И. Воспоминания. С. 17.

С.И. Фудель скончался 7 марта 1977 года в Покрове после долгой и тяжелой болезни и похоронен 9 марта на местном кладбище. В 1988 году здесь же была погребена и его супруга.

Произведения Фуделя начали публиковаться еще при его жизни за границей, в России такое стало возможно только начиная с 1991 года.

Тесный и скорбный путь христианина

Если выделять главную тему всех произведений С.И. Фуделя, а таковую действительно выделить не трудно, то это постоянное изобличение внешней церковности, обрядоверия и напоминание о том, что христианство — это тяжелый труд и жертвенная любовь и в то же время радость преодоления смертности жизни через общение со Христом.

Прежде всего С.И. Фудель подчеркивает радикальность для человека христианского выбора. Человек должен не просто стремиться спастись и обрести жизнь вечную, такое стремление — сознательное или не всегда ясно сознаваемое — есть у каждого человека, хотя бы в качестве животного инстинкта самосохранения. Более «высокое» стремление подкрепляется конкретными действиями в создании вариантов бессмертия, которые можно условно разделить на менее эгоистические — через семью и продолжение своего рода в детях или через творчество и свои произведения, учеников и почитателей и более эгоистические — попытки изобретения так называемого «эликсира бессмертия» в самых разных видах от клонирования до замены отдельных «устаревающих» органов на новые. Христианин должен победить само «бытие к смерти» и приобрести бытие к Жизни. Такого понимания христианского выбора, вынужден с сожалением констатировать

Фудель, не достигают и многие верующие и даже верующие из интеллигентских слоев.

Всецелостное изменение самого себя возможно лишь благодаря вере. С.И. Фудель стремится объяснить и прояснить феномен веры своим детям и друзьям, вероятно, осознавая, что делится самым сокровенным и не до конца передаваемым с помощью слов.

«Доказать веру нельзя, — говорит он, — можно только показать живым дыханием правды. Убедить можно только убедительностью своего личного счастья в ней, заразительностью своего божественного веселья веры. Только этим путем передается она, и для этой передачи рождаются слова духоносные. Поэтому-то так трудно “наставление Господне”. Надо иметь “власть” для наставления, живую и горячую веру и — еще раз скажу — убедительность своего личного счастья в ней»⁵.

По мнению Фуделя, феномен веры точнее всего раскрывается через два других феномена, а именно духовности и святости. На первый взгляд кажется, что данный подход не только не разъясняет, но скорее еще больше затемняет понимание веры. Однако как для понимания такого подхода, так в еще большей степени для его обретения необходим опыт веры. И Фудель не скрывает, что подобная связь трех названных феноменов открылась ему не сразу. Чувство этой связи долго искало подходящего определения. Апостольские слова открыли Фуделю понимание истинной веры, которая «есть уверенность в невидимом духовном мире Духа Божия и уже осуществление жизни в нем»⁶. Христианский мыслитель делится с читателем пониманием того, что истинная «вера есть горечь очищения и блаженство познания, подвиг и благодать, ощущаемая сердцем, труд искания ее при утрате и ясная достоверность личного счас-

⁵ Фудель С.И. Моим детям и друзьям // Собр. соч. Т. 1. С. 229.

⁶ Там же. С. 232.

тъя вкусивших ее божественного вина. Она есть вера-любовь, осуществляющая хоть в малом луче — залоге обручения — ожидаемое Царство Божие»⁷.

С.И. Фудель приводит еще одно определение, без которого феномен веры не понять, это — «труднейший» труд. В одном из писем из ссылки своему сыну Николаю, отвечая на его вопрос о способах преодоления внутреннего притупления, он заключает: «В этом и есть вера — хранить в себе невидимое как величайшую видимую реальность, блюсти в себе всегда какую-то чашу, чтобы она была готова принять божественное вино, которое в нее прольется тогда, когда ему будет угодно, — не по моим заслугам, а (по совсем иным законам духа) по любви Божией.

Так вот, в этом “всегда” и заключается самый главный труд... Во всегдашнем искании Бога, в постоянной неудовлетворенности, в алчной жажде божественного питания, в этом постоянстве толкания дверей — и заключается трудность труда»⁸.

Вера разъединяет человека с миром, дает понимание возможности иного Царства, иной Жизни, чтобы очистившись от греха человек вновь обрел единство, то единство, которое навсегда. «Весь Новый Завет, — отмечает Фудель, — об этом переходе из душевности в духовность, о переходе в Новое Царство Духа. Вот почему христианство и есть учение о Царстве Божием, вот почему проповедовать христианство — это значит звать к созданию всего нового, духовного человека, а не к прививанию на нем некоторых отдельных благочестивых навыков или чувств»⁹.

Отечественный христианский мыслитель объясняет естественность «отречения от мира» верующего как

⁷ Фудель С.И. Путь Отцов. М., 1997. С. 398.

⁸ Фудель С.И. Письма (Письмо № 22 Н.С. Фуделю) // Собр. соч. Т. 1. С. 303.

⁹ Фудель С.И. Моим детям и друзьям. С. 246.

отречения от мира греха, мира собственного эгоизма для обретения мира любви и сострадания: «Очень нужно понять, что христианское отречение от мира не только не есть отречение от любви к миру, но, наоборот, ее первое истинное утверждение. Я сознательно сказал “к миру”, хотя можно было бы сказать “к людям”, и тогда никто не был бы смущен и не привел бы мне текст апостола: *Не любите мира* (1 Ин. 2, 15). Этот текст помнят, не понимая его, а другой текст и не помнят и не понимают: *Бог возлюбил мир* (ср.: Ин. 3, 16). Бог возлюбил, а вот мы не любим, а потому и не хотим соучаствовать в том, о чем говорится дальше в этом тексте: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего...*

Не любить мир означает не любить прежде всего самого себя, свою темноту и грех, это означает прежде всего осознать самого себя как этот самый мир, нелюбящий и темный. И тогда в такой не-любви к миру в человеке начинает восходить заря любви к людям, великого сострадания к миру»¹⁰.

Обращается С.И. Фудель и к такой проблеме, как взаимосвязь веры и страха Божия. Он не сомневается в том, что наличие страха Божия является очевидным показателем наличия веры, которая только через любовь приобретает свой истинный смысл. Согласно Фуделю, именно «страх Божий — от веры, а не наоборот, то есть вера — от страха или “со страха”, как думают некоторые боязливые... Страх Божий есть *начало премудрости* (Сир. 1, 5), но не начало веры. Начало же веры — любовь. Вне любящей веры мы остаемся с верой бесовской...»¹¹.

Главную тему всего своего творчества в отношении феномена веры отечественный мыслитель раскрывает, выделяя два вида веры: веру как обычай, как удобную привычку и веру как ощущение, как предчувствие. «Нам всегда удоб-

¹⁰ Фудель С.И. У стен Церкви // Собр. соч. Т. 1. С. 125.

¹¹ Там же. С. 137.

нее пребывать в первой, — заключает он, — каков бы ни был в нас этот обычай — бытовой или рациональный, как у сектантов. Обычай ни к чему духовно трудному не обязывает. Вера-ощущение требует подвига жизни: труда любви и смирения. И только она дает ощущение Церкви, которого в нас так ужасно мало, о котором мы часто даже и не слышали»¹².

Церковь и первохристианство

Подтверждением наличия в человеке неистинной, как бы веры в Бога, по мнению С.И. Фуделя, служит его отрицание Церкви. «Секрет того, — подчеркивает он, — что иногда люди верующие как бы принимают Бога, но не принимают Церкви, в том, что в них нет, по существу, еще и веры в Бога. Они тоже в категории “как бы верующих” и на самом левом фланге. Церковь есть собрание учеников Христовых. Как же я, возлюбив своего Учителя, не возлюблю Его учеников, как же рука моя в холодной и беспросветной ночи земного странствия не будет искать для опоры их теплой руки? Это явная логическая бессмыслица, только доказующая, что веры в Господа и любви к Нему, как Живому Учителю и Другу, в человеке еще нет»¹³.

Отечественный мыслитель не перестает повторять, что Церковь не является организацией современной цивилизации, направленной на достижение комфортности существования человека, еще одним институтом «гражданского общества», выступающим за социальную справедливость. Настоящая Церковь как раз противостоит гуманизму, потому что ее задачи — помочь человеку пройти путем Христа, то есть путем Голгофы. «Быть в Церкви — это значит вступить на тесный и скорбный путь Христов, и как мало дерзающих на это! — констатирует Фудель. — Сколь же легче сидеть “около церковных стен” на солнышке, слушать

¹² Фудель С.И. Воспоминания. С. 107–108.

¹³ Фудель С.И. Моим детям и друзьям. С. 250.

птичек и, покуривая, размышлять без особого труда об этой тесноте и скорбности. Такие мы, как бы верующие»¹⁴.

И только истинно верующий способен и понимать истинный смысл Церкви, и разбираться в проблемах, которые постоянно возникают как внутри самой Церкви, так и вне ее. Особую сложность и опасность, согласно Фуделю, представляют те проблемы, которые рождаются внутри самой Церкви вследствие потери первоначальной связи с Христом, в результате чего появляется имитация христианства как эрзац настоящей жизни с Господом. Ссылаясь на мнение отца Валентина Свенцицкого, С.И. Фудель видит выход из подобных ситуаций не в обвинениях в адрес Церкви и тем более не в отпадении от нее, а в ясном осознании того, что все «искаженное, нечистое, неправильное, что мы видим в церковной ограде, не есть Церковь...»¹⁵.

В отношении исполнения устава Церкви также, согласно отечественному христианскому мыслителю, необходимо понимание, что это не догма, а его верное исполнение может быть только в любви: «Опасность устава начинается тогда, когда забывается его историческая условность и его начинают как бы догматизировать, возводить в догмат. Тогда и возникает это “сцеживание комаров и поглощение верблюдов”, то есть подмена христианства ветхозаветной обрядностью.

Уставом нельзя пренебрегать, но всегда при этом надо помнить: *суббота для человека, а не человек для субботы* (Мк. 2, 27) устава, то есть во имя любви к людям устав можно изменять. В этом смысле отец Алексей Мечев и говорил: “Любовь выше устава”...

Сочетание свободы с уставом возможно только через духовность, через стяжание Святого Духа»¹⁶.

¹⁴ Фудель С.И. Моим детям и друзьям. С. 241.

¹⁵ Фудель С.И. У стен Церкви. С. 122.

¹⁶ Там же. С. 133.

Тема экуменизма, которая с середины прошлого века начинает активно обсуждаться и в Русской Православной Церкви, только на первый взгляд кажется связанной с внешней задачей Церкви и только на первый взгляд кажется действительно насущной и отвечающей «злобе дня»: силам секуляризма необходимо противопоставить объединенные христианские силы. С.И. Фудель обращает внимание как раз на то, что усиление экуменистических настроений является показателем ослабления внутреннего единства верующих с Господом.

В Церкви мыслитель видит прежде всего осуществление единства людей в Святом Духе, которое и есть настоящее христианское единство. Он уверен в том, что христиане соединятся «не “экуменически” и не “организационно”, а только благодатно. Если будет в них жить благодать, то она научит и организации. А для стяжания благодати нужны не съезды, а подвиг святости, который состоит в личном покаянии и в личной любви к Иисусу Христу»¹⁷.

Первохристианство и аскетическая традиция

При всем пиетете к монашеству и монастырям, С.И. Фудель все же считал «монастырь в миру» более правильной христианской организацией по двум причинам: это количество задействованных людей и историческая обусловленность. «“Монастырь в миру”, или “белое монашество”, — писал он, — есть утверждение узкого пути Евангелия для всех, а не только для небольшого количества людей, находящихся за монастырской оградой, он есть попытка осуществления полноты христианства в гуще мира, а тем самым он есть всего только возвращение к первохристианству. “Монастырь в миру” никто не придумывал, его потребовала история Церкви, конец которой смыкается с началом»¹⁸.

¹⁷ Там же. С. 204.

¹⁸ Там же. С. 159.

Для разъяснения своей позиции и для того, чтобы «дать современному христианину, живущему “в миру”, сборник для чтения по монашеской аскетике, вне которой непонятно то первохристианство, к которому, очевидно, будет возвращаться ход церковной истории», С.И. Фудель предпринимает исследование «Путь Отцов», первоначальная редакция которого была завершена в 1957 году. А уже в 1958-м старец-епископ Афанасий (Сахаров) пишет автору: «Милость Божия буди с Вами, милый и дорогой мой Сереженька... Господь да поможет Вам шествовать “путем Отцов”... Идея “монастыря в миру” для меня особенно дорога, и пропаганду ее я считаю совершенно необходимой... Ваша книга — прекраснейшее богословское обоснование возможности “монастыря в миру”, — что писания отцов-аскетов могут быть полезны не только монахам, но и мирянам... Я очень бы хотел, чтобы Ваша книга была напечатана. Знаю, что теперь это нелегко. Но если Вы разрешите, я попытаюсь нащупать почву... С любовью обнимаю Вас и лобызая, и паки прошу прощения. Спасайтесь о Господе. С любовью, богомолец Ваш, епископ Афанасий»¹⁹.

Определяющей для всех христиан, без сомнения, является любовь к Богу. С.И. Фудель стремится показать, в чем именно эта любовь находит свое воплощение, каковы ее аспекты, этапы становления, стадии роста, основные характеристики и, наконец, какова же она, совершенная любовь.

Так, отечественный мыслитель подчеркивает захваченность любовью к Богу всего человека целиком, называя первоначальную силу любви памятью Божией, которую он через святых отцов определяет «как жизнь человеческого духа, возлюбившего своего Бога и стремящегося к постоянному единению с Ним»²⁰.

¹⁹ Фудель С.И. Воспоминания. С. 76.

²⁰ Фудель С.И. Путь Отцов. С. 7.

Жизнь человеческого духа, возлюбившего Бога, отличается от обычной жизни, согласно Фуделю, тем, что первая имеет измерение вечности, а вторая — временности. Поэтому происходит радикальная перестройка всех жизненных основ, а не простое улучшение каких-то отдельных характеристик привычной для подавляющего большинства людей жизни. Да и любовь к Богу не заменишь никакими внешними проявлениями, например регулярными посещениями Церкви, следованием нравственным правилам, молитвами и поклонами. По убеждению С.И. Фуделя, она затрагивает более глубинные измерения человека, приводя к перестройке всего его существа.

Согласно отечественному христианскому мыслителю, любовь к Богу неразрывно связана с верой, и такое двуединство любви-веры лежит в основании как начальной любви, так и любви совершенной. Любовь-вера наставляет человека на путь исполнения евангельских заповедей, а их совершенное исполнение приводит к совершенной любви святых.

Помимо веры Фудель выделяет еще одну необходимую характеристику любви к Богу, без которой она остается не объясненной до конца, — это смирение. Таким образом, становятся взаимосвязаны три основных понятия, заключенные в любви к Богу, взаимно друг друга укрепляющие, объясняющие и не существующие друг без друга: собственно любовь, вера и смирение. «Поэтому можно сказать, — заключает мыслитель, — что христианство и в истории и в человеке начинается не только с любви, как сокровенного зеркала веры, но и с покаяния, со смиренного осознания своей вины — греха перед Богом»²¹.

Понятно, что любовь к Богу не может не быть всепоглощающей. Как нельзя быть наполовину мертвым, так же нельзя с источником жизни быть наполовину живым. Однако всецелая любовь к Богу связана с отвержением мира страстей.

²¹ Там же. С. 31.

Таким образом, обретение христианского пути С.И. Фудель вслед за отцами Церкви считает удостоверенным в триедином чувстве веры: любви, смирения и отречения.

Показателем наличия в человеке веры, по мнению отечественного мыслителя, является возникновение страха Божия. Причем он различает два вида такого страха: новоначальный и совершенный. «Первый страх — это страх потерять за свои грехи свое вечное счастье и вместо него обрести вечные муки»²². «Другой страх (совершенный) сопряжен с самой любовью, производя в душе благоговение, чтобы она от дерзновения любви не дошла до пренебрежения Бога»²³. Первый страх преодолим в отличие от второго, первый страх есть страх раба, второй — друга.

Все учение о христианском пути, который святые отцы называют подвигом, согласно Фуделю, сводится к трем родовым понятиям совершенства, которые теснейшим образом связаны друг с другом и являются реализацией полноты любви к Богу: «Три родовых понятия совершенства — любовь к людям, воздержание и молитва — сливаются в единый образ пути, будучи сами развитием того триединого чувства, которое образовалось в человеке к Богу: любви к Нему, смирения пред Ним и отречения от мира для Него. Любовь к Богу доказывает себя любовью к людям, смирение перед Ним обретает дыхание в молитве, отречение от мира для Него отрывается от зла в воздержании. Свеча, зажженная перед Богом, загорается тройственным отсветом в душе человека. Если человек неложно возлюбил своего Господа, то так же искренно он пойдет к этим трем образам совершенства, сознавая их как единый путь к Нему. Это и есть принятие в подвиге любви всего Евангелия, когда оно становится единым законом неделимого совершенства»²⁴.

²² Фудель С.И. Путь Отцов. С. 64.

²³ Там же. С. 66.

²⁴ Там же. С. 92.

Однако одному только человеку не под силу осуществить этот тройственный образ совершенства; необходима благодать Божия, в сочетании с которой единственно и реализуем путь христианина. Именно необходимость благодати делает спасение человека не заслугой его усилий, но непредсказуемым даром, непредвиденной радостью, неизреченной любовью Бога к человеку.

Воздержание несправедливо рассматривать только как стремление человека к самоистязанию своего тела. Опираясь на многочисленные мнения святых отцов, С.И. Фудель объясняет основные мотивы подвига воздержания, которые ничего общего не имеют с пренебрежительным отношением к телесности. Значение воздержания на самом деле выходит далеко за рамки разговора о человеческом теле. Согласно отечественному мыслителю, воздержание есть совершенное оружие для борьбы со своей гордыней и самолюбием: «Чтобы не иссякла любовь к другим, чтобы через победу над гневом, гордостью выйти на дорогу любви к людям,— человек должен уменьшить свою любовь к себе, должен надеть на себя узду воздержания»²⁵.

Фудель выделяет две стороны воздержания, отвечая на несправедливые обвинения христианской аскетики в отрицании телесности: освобождение от страстей не только души, но и тела. Истинную задачу аскетики он видит «в том, чтобы научить человека отделить страсти не только от мыслей, но и от тела, для того чтобы то и другое — и тело и душа человека — сделались подобными вечной душе и вечному телу своего Учителя»²⁶. Другое объяснение в отношении христианства к телесности свело бы на нет значение для человека телесных страданий и телесного Воскресения Христа.

С воздержанием непосредственно связана способность терпения, которая также в нерелигиозной среде имеет мало

²⁵ Там же. С. 131.

²⁶ Там же. С. 138–139.

общего с тем, что вкладывают в нее христианские подвижники. Высокая оценка способности терпения, согласно отечественному мыслителю, обусловлена тем, что она является показателем любви: чем больше человек способен терпеть, тем сильнее в нем чувство любви. Однако нельзя понимать способность терпения как бессилие и пассивность человека. Фудель подчеркивает, что отцы определяют терпение «не как какую-то пассивную придавленность, а как активную творческую силу, — «основание мужественных доблестей». Терпение есть мужество верной души, несущей в себе любовь Божию. В этой верности любви — его непобедимая сила»²⁷.

Еще одним, не менее важным показателем истинной любви, который С.И. Фудель, повторяя мнение святых отцов, называет «предтечей любви», является смирение. «Основное чувство, — замечает он, — возникающее при чтении отцов о покаянии, смирении и “радостотворном плаче”, то, что этот путь не только единственно истинный, но что он и единственно безмерный. Нет предела смирению, так как оно вливается в любовь. Всякая остановка на этом пути, всякое сознание, что “с меня довольно”, или “я уже устал”, или “я уже богат”, — есть доказательство неверия, нелюбви и гордости. Силы дает Бог, любовь к Нему ненасытна, — а смирение никогда не почувствует себя богатым»²⁸. Смирение христианский мыслитель предлагает отличать от ложного умиления, которое само себя разоблачает гневом, лишаящимся силы в смирении-любви.

Главным оружием в духовной брани, значение которого трудно переоценить, является молитва. С.И. Фудель показывает «лестницу» молитвенного подвига, которая имеет свои ступени и степени, «начиная от первого искреннего лепета Богу до высших ее степеней и озарений, доступных только святым...»²⁹.

²⁷ Фудель С.И. Путь Отцов. С. 213.

²⁸ Там же. С. 245.

²⁹ Там же. С. 293.

Отечественный мыслитель решительно выступает против все более распространяющегося и среди христиан мнения о том, что для молитвы необходимо соответствующее настроение. «В христианстве настроение одно, — парирует он, — труд, и вся духовная жизнь основана на духовном труде, более реальном, чем физический. В молитве не “настроение” предшествует, а благодать Божия может, по своему произволению, или предшествовать молитве, или последовать за ней, или совсем не обнаружить себя, в зависимости от состояния молящегося или для испытания чистоты и смирения его молитвенного подвига»³⁰.

Постепенное привыкание к молитвенному труду приводит к изменению характера самой молитвы: она становится, во-первых, менее сложной, а во-вторых, менее многословной. Обе эти характеристики, согласно Фуделю, «есть признак, что молитва, как жизненная сила, начала входить глубоко в душу, точно воды моря и прорытый канал. В том и цель начального молитвенного обучения, чтобы многовидность просьб и количество слов, при одновременном сохранении или даже увеличении времени молитвенного стояния, постепенно рассеивались, как туман при восходе солнца»³¹.

Особое значение непрестанной Иисусовой молитвы обуславливает и особо внимательное и осторожное отношение к ней. С.И. Фудель предостерегает от поспешности в искании сокровенной молитвы без достаточного на то смирения и любви, поскольку полагает, что подход к этой молитве осуществляется христианином в течение всей его жизни по исполнению евангельских заповедей. Смирение и любовь оказываются непрременными спутниками Иисусовой молитвы: «Всю силу своего учения о сокровенной молитве отцы направляют на то, чтобы воспитать в учениках своих, то есть у всех христиан, ясное понимание духовного существа и

³⁰ Там же. С. 303.

³¹ Там же. С. 318.

смысла молитвы: смирения и любви. Смирение в молитве плачет, а любовь обретает свет Божественный»³².

Завершение христианского пути, которое понимается как полнота стяжания Святого Духа, обожение, обретение Царства Божия на земле святыми, при всей своей запредельности вполне достижимо. Более того, по убеждению отечественного христианского мыслителя С.И. Фуделя, знание этого завершения необходимо и доказуемо «тоской о благодатной вере. Озарения святых — это конечная веха, крайний указатель пути благодатной веры, и нам нужно знать его, чтобы мы, видя свет впереди себя, не заблудились, — не потеряли веру. Благодатная вера есть вера единства подвига и благодати, вера, осуществляющая духовную жизнь...»³³.

³² *Фудель С.И.* Путь Отцов. С. 352.

³³ Там же. С. 358.



РАЗДЕЛ VII
ПСИХОЛОГИЯ

МЕЖЛИЧНОСТНОЕ ОБЩЕНИЕ: ПОСЛУШАНИЕ И МАНИПУЛЯЦИЯ

В контексте святоотеческой мысли общение является онтологическим понятием. Даже Сам Бог существует в событии общения. Истинное бытие и личность невозможны без общения. При этом неприемлема никакая форма общения, где личность игнорируется или подавляется¹.

Человек сотворен по образу и подобию Божию и наделен волей и разумом. Образ Божий является объединяющим нас фактором. Сближаясь, можно постепенно достигнуть единомыслия, единодушия, единоволія, того единства, о котором Христос сказал: *как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино* (Ин. 17, 21)². Такое положение выводит человека на высшую ступень в системе ценностных ориентаций, так как «вне Церкви душа человека продолжает томиться в границах естественной нравственности, не будучи в силах достичь полного нравственного преображения»³. Находясь под действием благодати Божией, человек переходит черту ограниченного безблагодатного существования. Горе душе человека, останавливающейся на своей природе (психологии),

¹ См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 11, 12.

² См.: *Сергий (Королев), архиеп.* О подвиге общения // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 10. С. 78.

³ *Чаплин В., прот.* Нравственность в Церкви и вне ее: православный взгляд в условиях меняющегося общества // <http://www.wco.ru/biblio/books/chaplin1/Main.htm?mos>

уповающей лишь на свои дела, не имеющей общения с Божественным Духом, как сказал святой Макарий Египетский. Действительно, невозможно человеку без Бога достичь и понять всей полноты свободы, которая дается при сотворении по образу Божию, а непонимание этого — первая ступень к манипуляции. Полнота дарований человеку Богом видна в христианской нравственности, а она неисполнима без благодати, так как источник самой нравственности в воле Божией⁴. Именно поэтому Господь сказал Своим ученикам, ужаснувшимся высоте евангельской нравственности при беседе Христа с богатым юношей, спросившим Его, кто же может спастись: *человекам это невозможно, Богу же всё возможно* (Мф. 19, 26)⁵.

Богосозданность и высота предназначения изменяют и качество межличностных отношений. Полностью исключается отношение к человеку как к средству и манипулирование им для достижения своих корыстных целей⁶. Также в связи с этим нравственно недолжным являются все те дела и поступки, которые оскорбляют достоинство человека как образа Божия, в том числе основу этого — свободную волю⁷.

Несомненным фактом в Православии остается то, что рамки межличностных отношений охватывают не просто со-бытие индивидов⁸, а личности, которые не могут быть объектом научного изучения, подобно предметам внешнего мира⁹.

⁴ См.: Шиманский Г.И. Нравственное богословие. Киев: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2005. С. 61.

⁵ См.: Чаплин В., прот. Указ. соч.

⁶ См.: Варфоломей (Денисов), иером. Основные аспекты христианской этики межличностного общения // Православный миссионерский форум ПФО. Православная культура как основа духовного возрождения России. Саратов, 2007. С. 112, 113.

⁷ См.: Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. ТСЛ, 1994. С. 83.

⁸ См.: Братченко С.Л. Личность, Общение, Диалог // <http://hpsy.ru/public/x2895.htm>

⁹ См.: Платон (Игумнов), архим. Указ. соч. С. 17.

Межличностное общение должно быть положительным: «Когда мы пребываем в добром общении с людьми, мы освещаемся искорками света, уносим с собой что-то невидимое, чем и живем. Отыскивание этого света и есть процесс нашего спасения»¹⁰. Подавляя волю друг друга, люди не сближаются, не ищут божеского в ближних, а только ссорятся и отделяются друг от друга. Скрытое управление человеком несет в себе сокрытие данного нам Богом душевного клада, раскрывающегося через общение, из которого нужно черпать силы для жизни. Очевидно, что общение в православном богословии неотделимо от христианской этики. На практике это подтверждается, в первую очередь, в общении священника с паствой, что являет собой образец того, как должны общаться люди друг с другом. Общение неотделимо от нравственности, а нравственное совершенствование невозможно без Бога и Его помощи. Нравственно же совершенный человек, предавшийся на волю Божию, не ищет средств защиты от скрытого воздействия — они уже в нем: в послушании Богу, как у язычников, не знавших закона (см.: Рим. 2, 14). В противовес психологии православное понимание подразумевает действие в соответствии с животворящим духом (см.: 2 Кор. 3, 6).

Дать православную оценку манипуляции можно на примере «от противного». Манипуляция предполагает действие человека не по своей воле, а по воле манипулятора. В этом ракурсе в Православии состоянием, подразумевающим подчинение воле другого человека, является послушание.

Как диавол является обезьяной Бога, так и манипуляция — пародия на послушание. Послушание в идеале подразумевает абсолютное подчинение воле другого человека, и в связи с этим необходимо сделать правильный вывод из слов В.Н. Лосского: всякое послушание, которое мы оказываем ради Бога, не является тем, что мы называем манипуляцией, так как определяющее значение здесь имеет наша воля и наше стремление, а не безвольное подчинение, как это было бы в случае

¹⁰ *Сергий (Королев), архиеп.* Указ. соч. С. 78.

«обмана» манипулятора¹¹. Иными словами, Бог не нуждается в нашем подчинении — мы нуждаемся в Нем, в Боге. Добровольное подчинение и предание своей воли другому отличает послушание от манипуляции.

Бог, имеющий все основания повелевать, и направлять, и руководить Свое творение, по великому премудрому смирению Своему, оставил за человеком то, что делает человека свободным, — Он оставил за человеком право выбора. Бог даровал людям свободную волю. Как пишет В.Н. Лосский, «творение — это свободный акт, дарственный акт Бога. Для Божественного существа оно не обусловлено никакой “внутренней необходимостью”. Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы излить Свою любовь, Он не нуждается в “другом”, потому что другой — уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей. Бог потому Творец, что пожелал им быть. Имя “Творец” вторично по отношению к трем именам Троицы»¹².

На первый взгляд, послушание и манипуляция могут показаться сходными, но на самом деле они в корне различны. Основное отличие послушания от манипуляции состоит в том, что святые отцы Церкви выражали в слове «рассудительность». Святой преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Рассудительность есть дар Божий, который, однако ж, надлежит развивать и воспитывать. Как? Отдавая все свое на рассуждение опытейших отцов... Приобретается истинная рассудительность истинным смирением, коего первым доказательством служит — открывать отцам не только то, что делаем, но и то, о чем думаем, ни в чем не доверяясь своему помыслу, но во всем следовать наставлениям старцев и считать хорошим или худым только то, что они признают таковым»¹³. Само понятие

¹¹ См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2004.

¹² Там же. С. 392.

¹³ *Иоанн Кассиан Римлянин, св.* Добротолюбие: В 5 т. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 143–144.

«рассудительность» не является термином, взятым из Священного Писания, он святоотеческий, но корни его видим в Библии: Господь трижды взывал к Самуилу, но тот, пока не сказал ему Илия, не внимал Ему (см.: 1 Цар. 3). Здесь показана рассудительность Самуила и его преданность наставнику, до того, казалось бы, кощунственная, что он даже не внимал Богу. Но как впоследствии Бог не прекратил общения с ним, то тем самым явил делом подтверждение верности действий Самуила.

«Но, превознося послушание, — пишет С.И. Фудель, — как отсечение самоволия и проявление смирения души, Отцы одновременно не оставили нам безусловной заповеди в отношении его практического осуществления. Для того чтобы войти в послушание человеку, надо сначала найти такого человека, которому не опасно верить свою духовную жизнь»¹⁴. Этого искали многие, и не все находили. Мы знаем, что ни святой Паисий (Величковский), ни игумен Никон (Воробьев), ни святитель Игнатий (Брянчанинов) не имели духовных наставников в прямом смысле, но чтением святоотеческих книг и Священного Писания до того навыкли послушанию Богу, что сами стали наставниками духовной жизни многих.

Несмотря на то что восприятие людьми чужого мнения, заключающееся в безоговорочном подчинении, схоже в послушании и манипуляции, однако смогло бы устоять христианство при безрассудном, необдуманном подчинении? Патриарх Константинополя Несторий (428–431) впал в ересь, — что бы было, если бы все безоговорочно последовали ему? Рассуждение не отменяется, о чем ниже и говорит преподобный Иоанн, оно воспитывается послушанием, тогда как манипуляция, наоборот, исключает всякое рассуждение, она «идет над ним», ибо обращена к подсознанию. Преподобный Иоанн Синайский пишет: «Если духовный отец тебе — юному — разрешит пить вино на пиршествах, то смотри, каков он сам: если он богобоязнен, то можешь немного разрешить, а если

¹⁴ Фудель С.И. Путь Отцов. М., 1997. С. 202.

он не совсем радив, то лучше тебе, не обращая внимания на его благословение, хранить воздержание»¹⁵. Другой святой отец пишет: «Человек имеет нужду в большой рассудительности, чтоб добре распознавать различие добра и зла. Всегда должен ты испытывать и рассматривать, а потом верить»¹⁶. Никогда не было такого, чтобы рассуждение не предшествовало поведению послушания, но всегда предваряло и должно предварять его. При обратном же в результате будет разбит лоб дурака. К тому же само «духовное руководство,— объясняет Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей,— это не манипулирование сознанием людей, а власть, данная священнику Святым Духом, власть любви, а не духовного насилия»¹⁷.

Следуя путем святых отцов, «пленив свой разум в послушание истине», христианин может сохранить свою свободу от греха, свободу, полученную в Таинстве Крещения. Пребывание в лоне Православной Церкви само по себе не может служить гарантией того, что человек не придет к заблуждению, или, говоря языком аскетике, не впадет в прелесть.

В наше время, произнося слова «послушание», «отсечение своей воли», необходимо дополнять их тем, что всегда подразумевалось, но ныне забывается: подчинение воле Божией, но не воле другого человека¹⁸.

«Христианство — этот таинственный духовный дар человеку — удаляется из общества человеческого, пренебрегшего этим даром. Надо увидеть это, чтобы не быть обманутыми

¹⁵ *Иоанн Лествичник, прп.* О борьбе с восьмью главными страстями // Добротолюбие. Т. 2. С. 516.

¹⁶ *Григорий Синаит, св.* Наставления безмолвствующим // Добротолюбие. Т. 5. С. 227.

¹⁷ *Алексий (Ридигер), патр.* Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексея к клиру, Приходским советам храмов Москвы, заместителям и настоятельницам ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2007 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html>

¹⁸ См.: *Моисеев Д., прот.* Свобода и послушание // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/1192.htm>

актерами и актерством благочестия; увидев, надо отвести взоры от гнусного зрелища, надо обратить взоры на самих себя, позаботиться о собственном спасении»¹⁹. Собственном спасении не в рамках эгоизма, но в рамках Православия, где христианин прежде всего спасает себя, а через это ведет к спасению окружающих.

«Советуйся с добродетельными и разумными отцами и братьями; но усваивай себе советы их с крайнею осторожностью и осмотрительностью. О помыслах, советах советуйся с Евангелием. Тщеславие и самомнение любят учить и наставлять, им нужно новоначального подчинить себе, им нужно прослыть святыми»²⁰.

Еще одним коренным моментом, различающим манипулятивные типы воздействия и послушание, является направленность их, то есть цель, задаваемая тем или другим методом. Так, если в определении манипуляции видно, что цель известна лишь манипулирующей стороне, то в послушании эту цель знают обе взаимодействующие стороны.

Любовь — основополагающий принцип всего христианства. Согласно с этим и все происходящие взаимоотношения должны быть основаны на любви. В этом контексте, несомненно, послушание есть также проявление любви. Господь Иисус Христос говорит ученикам: *Слушающий вас Меня слушает* (Лк. 10, 16). И еще: *Кто Мне служит, Мне да последует... того почитит Отец Мой* (Ин. 12, 26). Послушание неотделимо от любви, оно действует ею и осуществляется посредством ее. Сын Божий был послушен Богу (см.: 1 Ин. 4, 9), и в этом открылась Божия любовь к нам (см.: Флп. 2, 6–8).

Церковь была бы заведомо ложной организацией, которая проповедует отнюдь не истину, если бы действовала пу-

¹⁹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке // Полное собрание творений: В 6 т. М., 2003. Т. 1. С. 558.

²⁰ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Советы относительно душевного иноческого делания // Там же. Т. 5. С. 68–69.

тем скрытого влияния. Но Церковь всячески старается донести народу истину с первых дней ее существования. Этой истиной же является Христос, а кто познал Истину, тот не порабощается Ею, как в случае с манипуляцией, а делается свободным (см.: Ин. 8, 32). Смысл же манипуляции иной: мы не будем тебя заставлять, мы влезем к тебе в душу, в подсознание и сделаем так, что ты захочешь.

Таким образом, в христианской традиции общение рассматривается как основа личностного бытия, осуществляющегося на принципе любви. Любовь выступает как высшая ценность бытия, одним из проявлений которой является послушание. Любовь и послушание неразрывно связаны. Но *любовь... не ищет своего* (1 Кор. 13, 4–5), поэтому она исключает манипуляцию, которая как раз «ищет своего». Послушание и манипуляция схожи в том, что предполагают действие не по своей воле. Но они принципиально различаются в том, что в одном случае человек сознательно отказывается от своей воли, в другом — даже не осознает, что действует по воле другого. Послушание возводит человека на вершины духа, к высшей свободе, манипуляция низводит его до уровня слепого орудия в руках другого.

Пастырство и младостарчество

Одним из важнейших вопросов является вопрос о возможности существования скрытого влияния в пастырской деятельности. «Религиозные конфессии, взявшие курс на обновление и озабоченные успехом в социальной и политической сфере, действительно впадают порой в соблазн освоить большие манипуляционные технологии»²¹.

В Русской Православной Церкви таким примером является бывший клирик Ивановской епархии игумен Евмений (Перистый). Он стал первым пользователем НЛП-технологий

²¹ *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием: Учеб. пособие. М.: Алгоритм, 2004. С. 43.

в пастырской деятельности, принявшись, будучи настоятелем монастыря, внедрять методики и механизмы программируемого гипноза. Технология НЛП (NLP), или нейролингвистическое программирование,— так называемая «психотерапия новой волны», манипулятивная технология. Представляет собой упорядоченный эриксоновский, или «цыганский», гипноз, который предполагает рассеяние мыслей и торможение подкорки головного мозга, вследствие чего нарушается целостное видение мира. Внимание фокусируется на одном раздражителе, а разум направлен на другой. Манипуляция производится посредством разрозненности информации, подаваемой одновременно из двух или более источников. Практика игумена Евмения подверглась обоснованной критике со стороны православных пастырей²². Они однозначно заявили о противонаправленности пастырства и манипуляционных практик²³. В частности, отмечается, что задача священника — поставить человека перед Богом, помочь ему бороться с грехом. Понятие греха предполагает нравственную оценку поведения человека, что полностью исключено в НЛП, которое оценивает поведение в терминах «экологично-неэкологично» и постулирует в конечном счете относительность любой оценки, ее зависимость от контекста. Неприемлемо также воздействовать на человека минуя сознание, что фактически означает игнорирование его свободной воли.

В православной догматике явление человеческой свободной воли — оплот учения о свободе и отношения к Богу. Человечеству свойственно тяготение к свободе и любовь к ней. Однако ни от чего человечество так легко не отказывается, как от дарованной ему свободы. И сама свобода нам дана без нашего изволения, без нашего свободного согласия, что в итоге

²² См.: *Стеняев О., прот.* Письмо Святейшему Патриарху об «Альфа-курсе» // <http://www.raskol.net/node/1841>

²³ См.: *Гончаров С., прот., Антоний (Логоinov), иг.* NLP-практика игумена Евмения // <http://rusk.ru/st.php?idar=8735>

ставит вопрос о свободе в двусмысленное положение. Личность каждого человека неповторима, она является тем самым ценным, чем человек обладает. Личность — то, что человека отличает от безвольных серийных номеров и от членов стада, табуна или улья.

Человек же достаточно легко отдает свою свободу и по своей воле становится рабом условностей, среды, партий, страстей, привычек. Пастырю, да и всякому воспитателю, необходимо развивать и воспитывать свободу человека в правильном направлении²⁴. «Священник... — не скульптор. Скульптор — Господь, — пишет протоиерей Максим Козлов, обращаясь к пастырям, — Бог людям свободную волю дал, а мы не должны решать, что Он дал, а я лучше себе возьму и за них все решу, как им лучше спастись... часто совсем не из дурных побуждений, не из того, что клирику рабов нужно завести или марионеток, которых он будет дергать за ниточки. Хотя такое, наверное, тоже бывает, но это еще поискать надо»²⁵.

Несмотря на то что истинная свобода в Православии ценится как одна из высших степеней проявления благодати, саму Православную Церковь составляют отнюдь не святые. В связи с этим невозможно уберечься от появления на почве церковной жизни сорняков. Примером таких сорняков является младостарчество.

«Тщеславное желание быть не такими, как прочие люди, не подчиняться Священноначалию, а иногда и денежный расчет вызывают к жизни псевдопастырскую деятельность разных лжестарцев и младостарцев, которые под видом духовного ведения и благодатной прозорливости отравляют души людей религиозным экстремизмом и фанатизмом, всевозможными запретами, не имеющими разумных оснований

²⁴ См.: *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. Клин, 2002. С. 313, 314.

²⁵ *Козлов М., прот.* Несколько мыслей о так называемом младостарчестве // <http://www.bogoslov.ru/text/269473.html>

в церковной традиции. В этих случаях православное благодатное духовничество подменяется психологическим давлением на пасомых»²⁶.

Манипуляция в церковной среде, по сути дела, является практикой, отвергаемой Церковью, но несмотря на это она все же имеет место. Это, конечно же, не православное в прямом смысле понимание духовной жизни, скорее превратное, обратное ему понимание. Самым ярким выражением манипулирования в Церкви является младостарчество.

Митрополит Антоний (Блум) пишет, что многие, с раннего возраста чувствуя в себе «призвание» и жажду священства, на поверку часто оказываются самообольщенными мечтателями, которые соблазняются внешней красотой, величием и важностью христианского богослужения. *И когда некоторые говорили о храме, что он украшен дорогими камнями и вкладами, Он сказал: придут дни, в которые из того, что вы здесь видите, не останется камня на камне; все будет разрушено* (Лк. 21, 5–6). Но даже когда некоторые все-таки решаются принять на себя пастырские обязанности с более серьезной, по-видимому, целью — влиять на души своих будущих пасомых, то и это не есть еще ручательство достойного пастырского служения. Самолюбие в человеке может выражаться в различных категориях и видах, как грубых, так и тонких. Людям с утонченным развитием могут доставлять удовольствие такие нравственные преимущества, которые связаны с именем пастыря: *чтобы люди звали их: учитель! учитель!* (Мф. 23, 7). Также таких людей может прельщать внимание к их советам, поучениям, возможность исповедовать и т.п. Еще митрополит Антоний замечает, что в последнее время встречаются люди с сознательными стремлениями к принятию священного сана, которые считают себя безусловно «призванными» быть проповедниками просвещения среди пасомых²⁷.

²⁶ Алексий (Ридигер), *патр.* Указ. соч.

²⁷ См.: Антоний (Храповицкий), *митр.* Молитва русской души // <http://www.pravoslavie.ru/put/2600.htm>

Младостарчество обнаруживается тогда, когда нам предъявляют требования, именно требования любви к священнику. «Когда не дисциплины требуют и даже не исполнения послушания... а повиновения от любви, от единодушия, от того, чтобы вместе на одной ноте души и сердца пели. Это звоночек, что что-то тут неправильно, и надо сразу сделать два, три, десять шагов назад... Не только в священнике дело, а дело в том, что прихожане и, главным образом, прихожанки готовы искать старцев, видеть их в ни в чем не виноватых приходских священниках»²⁸.

Основные причины возникновения младостарчества указаны в речи митрополита Ювеналия на Епархиальном собрании в Москве: «Младостарчеством наносится огромный, непоправимый вред Церкви. Впадающие в это искушение молодые священнослужители не обладают не только многолетним опытом тяжелой борьбы с собственными страстями, не достигли ни истинного смирения, ни глубокого покаяния, но не имеют даже и простого жизненного опыта и знания людей.

Надо также иметь в виду, что лжедуховничество нередко развивается в болезненной духовной атмосфере, порожденной нездоровыми эсхатологическими чаяниями. Здесь распространяется псевдохристианское мифотворчество, в глазах светских людей дискредитируя Церковь, подрывая доверие к подлинному духовному трезвенному деланию, а также внутрицерковному и общественному служению»²⁹.

Примеры манипулирования как искажения межличностного общения в жизни Православия можно встретить на протяжении всей истории Церкви. И это не только остатки и рудименты прошлого, но и усовершенствования и привнесения настоящего времени. В частности, таким примером может служить случай, произошедший в Свято-Троицкой Сергиевой

²⁸ Козлов М., *прот.* Указ. соч.

²⁹ Протокол Епархиального собрания города Москвы 12 декабря 2008 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/510861.html>

Лавре в 2004 году, где люди подпали под манипулятивное влияние игумена Киприана, впоследствии запрещенного. В письмах игумен Киприан сравнивал себя со Святым Духом, то есть поставил себя в центре жизни своего духовного чада, заместив Христа. Крайность такого понимания, такого превозношения и гордыни приводит к отделениям от Церкви, то есть уходу в раскол либо образованию секты. Так и случилось с игуменом Киприаном. «“Православную общину” расстриги Цибульского (которую Киприан образовал из своих чад. — *Авт.*) профессор иеромонах Анатолий Берестов считает сектой...»³⁰.

Несомненным примером манипуляции является также не так давно разгоревшийся в Пензенской епархии ажиотаж вокруг ставшего теперь повсеместно известным «старца» Алексия. В предостережении по поводу книги о нем «Дорога к старцу»³¹ ясно дается понять, что действие благодати Божией полностью «подчиняется» действиям и авторитету старцев, то есть смещаются цели и за человеком признается авторитарность, а Бог «поставляется» на второе место.

Младостарчество является манипуляцией в той степени, в какой человек, ищущий Бога, цель свою, по гордой предубежденности «старца», смещает на человека, сам же продолжает верить, что идет к Богу и Ему угодное делает, но идет он за «старцем» и творит волю его.

Ф.М. Достоевский прекрасно описывает такое отношение манипулятора от религии и направление его мыслей в диалоге великого инквизитора и Христа: «Ибо кому же владеть людьми, как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлеба их... У нас же все будут счастливы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей, по-

³⁰ Отлучен и очень опасен // <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=5541>

³¹ *Рысенко И., свящ.* Предостережения по поводу книги «Дорога к старцу» // <http://www.sobor-chel.ru/god/faq/?v=100>

всеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся... Они сами убедятся, что правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила их свобода... Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке... Мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать, как благодетелей, понесших на себе их грехи пред Богом. И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей, — все судя по их послушанию, — и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести, — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного»³².

Таким образом, необходимо различать христианскую добродетель послушания от манипулирования сознанием человека. Любые формы манипулирования сознанием являются неприемлемыми для православной церковной традиции.

³² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 235–236.

В структуре межличностных отношений человек воспринимается в православной традиции не как средство для манипулирования им для достижения своих корыстных целей, а как наделенный богоданной свободой носитель образа Божия, через этическое отношение к которому совершается наше спасение.



РАЗДЕЛ VIII
ПЕДАГОГИКА

Вопросы жизни Н.И. Пирогова

Сегодня мало кто знает, что Н.И. Пирогов, великий русский хирург, внес определенный вклад в развитие отечественной педагогики. В классической статье «Вопросы жизни» ученый рассматривает фундаментальные проблемы российского воспитания, которые так созвучны нашему времени. Статья начинается с вопроса: «К чему вы готовите вашего сына?». Его ответ: «Быть человеком»¹. Утверждение о том, что образование должно готовить ребенка быть человеком, вызвало недоумение в обществе и правительстве. «Разве вы не знаете, — возражали ему, — что людей собственно нет на свете. Это одно отвлечение, вовсе не нужное для нашего общества. Нам необходимы негодяи, солдаты, механики, моряки, врачи, юристы, а не люди»².

Пирогов характеризует век XIX преимущественно практическим, в котором, как он выражается, «зоологический человек с его двумя руками крепко держится за существование, но нравственность как-то плохо принадлежит настоящему»³. Он обращается к языческой древности, еще не озаренной светом истинной веры, где наряду с заблуждениями всегда проявляется самый существенный атрибут духовной природы человека — стремление разрешить вопросы жизни: о цели бытия, смысле жизни, назначении человека.

¹ *Пирогов Н.И.* Вопросы жизни // Сочинения. 2-е изд. СПб., 1900. Т. 1. С. 1.

² Там же.

³ Там же. С. 2.

Только учение Спасителя, считает Н.И. Пирогов, разрушив хаос нравственного произвола, указало человечеству прямой путь, определило и цель, и назначение жизненных устремлений. Христианство раскрывает путь и идеал созидания человеком самого себя: *Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). Пирогов подчеркивает христианские основы воспитания. «Вспомним, — пишет он, — что мы христиане и, следовательно, главной основой нашего воспитания должно служить Откровение. Но общественные устремления так далеки от Истины. Они проповедают идеи эгоизма и наслаждений»⁴.

Н.И. Пирогов осуждает утилитарное образование «с колыбели», «для хлеба» и считает, что извинить отца, воспитывающего подобным образом своего сына, ничем нельзя. Одностороннее прикладное образование рано или поздно вступает в противоречие с жизнью, которая требует полноты и всестороннего развития личности. Он пишет: «...для чего родители так самоуправно распоряжаются участью своих детей, назначая их, едва выползших из колыбели, туда, где по разным соображениям и расчетам предстоит им более выгодная карьера?.. Кто дал право отцам, матерям, воспитателям властвовать самоуправно над благими дарами Творца, которыми Он снабдил детей? Кто научил, кто открыл, что дети получили врожденные способности и врожденное призвание играть именно ту роль в обществе, которую родители сами им назначают...»⁵.

Воспитать человека — вот главная цель и вопрос жизни. Воспитание — это духовное созидание человеческой личности, формирование внутреннего человека. «Дайте ему (внутреннему человеку. — *Авт.*), — пишет ученый, — время и средства подчинить себе наружного, и у вас будут и негоцианты, и солдаты, и моряки, и юристы, а главное, у вас будут люди и

⁴ Там же. С. 5.

⁵ Цит. по: *Кантерев П.Ф.* История русской педагогики. СПб.: Алетейя, 2004. С. 365.

граждане»⁶. Самому быть человеком и из других образовывать людей — это значит признавать, что воспитание так же необходимо, как хлеб и соль. Пирогов формулирует основную заповедь воспитания: «Ищи быть и будь человеком»⁷ — и выдвигает в качестве главной цели воспитания формирование высоконравственной личности, готовой отречься от эгоистических устремлений ради блага общества. Он подчеркивает мысль о том, что для того, чтобы стать полезным обществу, нужно научиться быть человеком, а для этого необходимо перестроить всю систему образования на основе принципов гуманизма и демократизма и с ранних лет учить детей подчинять материальную сторону жизни нравственной, духовной. Профессиональное образование при таком подходе должно быть отодвинуто на задний план — «не в нем сила». Здесь уместно вспомнить слова преподобного Серафима Саровского чудотворца, обращенные к одной из его духовных дочерей: «Матушка, матушка! Не торопись учить детей-то по-французски и по-немецки, а приготовь душу-то их прежде, а прочее приложится потом»⁸.

Воспитание — основа благосостояния общества и истинный идеал. Пирогов выдвигает на первый план общее образование. Он был противником сословных школ. Учение до определенного возраста должно быть одним и тем же для всех сословий, и оно должно заложить основы нравственности человека. Потребность в учебе и образовании должна стать инстинктивной потребностью общества, тогда только возможен его прогресс и развитие. Образовательный процесс, обеспечивая развитие личности, должен строиться на научной основе, от начальной и до высшей школы, и обеспечивать преемственность всей системы образования.

Пирогов подчеркивает большую роль науки в воспитании и говорит о необходимости нравственно-научного воспитания.

⁶ Цит. по: *Кантерев П.Ф.* История русской педагогики. С. 354.

⁷ Цит. по: Там же.

⁸ Цит. по: *Киркос Р.Ю.* Православное воспитание детей дошкольного возраста. СПб., 2007. С. 15.

С помощью науки, считает он, преподавание должно обогащать ум положительными сведениями, но эти знания формируют только ученость. Обучение должно быть воспитывающим, а наставники и преподаватели научных дисциплин должны одновременно быть и воспитателями, только так можно улучшить нравственное состояние общества: «Я не отвергаю нравственного влияния нашей школы; но я ищу его в одной науке и потому требую, чтобы наставники, представители науки, были вместе и воспитателями. Я требую от них, чтобы они, пользуясь образовательной силой науки, позаботились развить здравый смысл и любовь к истине в своих учениках, а через это и улучшили бы и нравы будущего поколения»⁹.

Пирогов полагает, что каждый истинно образованный человек должен решать для себя вопросы жизни. Указывая, как это сделать, он говорит о необходимости не только воспитания, но и самовоспитания, о формировании убеждений как руководящих начал жизни, об активной жизненной позиции, основанной на принципе любви. Ученый пишет: «Вы пытаетесь начать борьбу и убеждаетесь, что вы не умеете ее вести без вражды: не умеете любить беспристрастно, с чем боретесь, не умеете победить... Борьба, но не вражда... Любите то, с чем вы вступаете в борьбу»¹⁰. Несколько иначе это свойство человечности выразил В.Г. Белинский: «Презируя слабости и заблуждения, он (человек с развитой человечностью. — *Авт.*) будет жалеть о слабых и заблуждающихся, проклиная пороки и заблуждения, он будет сострадать порочным и преступным»¹¹.

Пирогов формулирует понятие «общечеловеческого образования» — развития всех способностей души и указывает на причину задержки или отрицания его — неконкретность самого понятия «общечеловеческого образования»: к чему

⁹ Пирогов Н.И. Об уставе новой гимназии // Сочинения Т. 1. С. 394.

¹⁰ Пирогов Н.И. Вопросы жизни. С. 25.

¹¹ Цит. по: Кантеев П.Ф. Педагогика Н.И. Пирогова // <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=95692>

учить тому, из чего нельзя извлечь пользы? Он отводит видное место в системе воспитания преподавателям, обладающим и знаниями, и человеческими качествами. Для улучшения и преобразования всей системы воспитания нужны знающие, энергичные люди, а не только формальная перемена уставов и программ и т.д. Учителя должны отбросить старые догматические способы преподавания и применять новые методы, будить мысль учащихся, прививать навыки самостоятельной работы. Перевод из класса в класс должен осуществляться по результатам годовой успеваемости: в переводных экзаменах есть элемент случайности и формализма. Бюрократизм, подчеркивает Пирогов, нигде не причиняет столько вреда, как в деле науки и воспитания. Школа — не только место сообщения научного знания, все будущее общества находится в руках школы, и она должна учить жить, руководить и направлять: «...школа и жизнь есть одно нераздельное целое»¹².

Ученый призывает уважать личность ребенка и осуждает телесные наказания. В этом отношении он является последователем Дж. Локка, который рассматривал телесное наказание как средство, унижающее ребенка, наносящее непоправимый ущерб его нравственности, приучающее его к рабскому повиновению, основанному лишь на страхе, а не на осмыслении и оценке своих поступков. Рабское повиновение формирует натуру порочную, ищущую возмездия за свои унижения. Поднятый Пироговым вопрос и развернувшаяся вслед за этим на страницах печати дискуссия имели положительное разрешение: «Уставом гимназий и прогимназий» 1864 года телесные наказания были отменены.

Идеи Пирогова об «общечеловеческом» в воспитании не новы в русской общественно-политической и педагогической мысли. Белинский 15 годами ранее говорил: «Кто не делается прежде всего человеком, тот плохой гражданин и плохой слуга царю»¹³.

¹² Пирогов Н.И. Школа и жизнь // Сочинения Т. 1. С. 282.

¹³ Цит. по: Кантерев П.Ф. История русской педагогики. С. 364.

Известный русский педагог конца XIX — начала XX века П.Ф. Каптерев, обращаясь к педагогическому наследию Пирогова, признает за ним большой вклад в развитие идеи общечеловеческого образования — единого гуманистического образовательного идеала для всех сословий, но также отмечает, что другая сторона образования — частное, специальное — осталась у него без комментариев.

Критически отнеслись современники к идеям Пирогова о воспитательном значении науки. Его тезис о нравственном значении научных знаний не развит и не обоснован. Л.Н. Толстой считал, что наука никакого воспитывающего элемента в себе не включает. Воспитательное значение имеет не сама наука, а преподавание и личность педагога, его увлеченность наукой и любовь к детям. «...Хочешь наукой воспитать ученика, — говорил Толстой, — люби свою науку и знай ее, и ученики полюбят и тебя, и науку, и ты воспитаешь их. Но если сам не любишь ее, то сколько бы ты ни заставлял учить, наука не произведет воспитательного влияния»¹⁴.

Педагогическое наследие великого русского хирурга не исчерпывается этой статьей. Каптерев характеризует его педагогические идеи как глубоко гуманистические и прогрессивные, хотя его мировоззрение неоднократно становилось предметом споров. Противоречивость своих суждений признавал и сам Н.И. Пирогов, считая, что только время внесет ясность в его убеждения и действия.

С позиции нашего времени очевидно значение идей Н.И. Пирогова. Современное общество сформировало культуру потребителя, возводя в культ материальные ценности и удовольствия, идет процесс реформирования образования по западному образцу. Готова ли современная молодежь ответить на «вопросы жизни»? Воспитание и сегодня является важнейшей проблемой государственного значения, и от ее решения зависит будущее России.

¹⁴ Цит. по: Там же. С. 370.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Раздел I. Апологетика	
<i>Прот. Дмитрий ПОЛОХОВ.</i> О глоссолалии и молитве на «иных языках»	6
Раздел II. Библиистика	
<i>КАШКИН А.С.</i> Принципы ведения войны в древнем Израиле (экзегетический анализ Втор. 20)	44
<i>Диак. Дионисий ЕРМОЛОВ.</i> Современные научные концепции о поселении Израиля в Ханаане	68
<i>Свящ. Александр СИРИН.</i> Что же означают слова апостола Павла: <i>Будьте подражателями мне, как я Христу (1 Кор. 11, 1)?</i>	91
Раздел III. Богословие	
<i>ГУРИН С.П.</i> Богословие власти	110
<i>ЛОБОЧКОВ А.Е.</i> Учение священномученика Онуфрия (Гагалока) о границах Церкви	120
<i>СЕРГЕЕВ А.</i> Ипостась Спасителя в богослужебных текстах	142
<i>Прот. Анатолий СТРАХОВ.</i> Значение христианской этики в жизни современного человека	156
<i>Свящ. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ.</i> Православная мистика: формирование и развитие мистического богословия	165
Раздел IV. История Церкви	
<i>Протод. Михаил БЕЛИКОВ.</i> История монастырей Саратова XVII — начала XVIII века	176
<i>Свящ. Кирилл КРАШНОЩЕКОВ.</i> Следственное дело священномучеников епископа Вольского Германа (Косолапова) и иерея Михаила Платонова как источник изучения духовно-нравственного состояния российского общества в 1919 году	207

Раздел V. Патрология

<i>ГРУЗИНЦЕВ А.</i> Святитель Иннокентий (Смирнов) и его духовное наследие	218
---	-----

Раздел VI. Философия

<i>БЕЛОВ В.Н.</i> Потаенный христианский праведник XX века С.И. Фудель	230
---	-----

Раздел VII. Психология

<i>СИВОПЛЯСОВ С.</i> Межличностное общение: послушание и манипуляция	248
---	-----

Раздел VIII. Педагогика

<i>НОВОПОЛЬЦЕВА Е.М.</i> Вопросы жизни Н.И. Пирогова	264
--	-----

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки, фото *Елены Шароварниковой*
Корректор *Юлия Матвеева*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 07.11.11.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 17,0 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Саратовской епархии
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в ООО «ИППОЛиТ – XXI век»
410012, г. Саратов, ул. Большая Казачья, 79/85