

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
саратовской епархии
САРАТОВ · 2009

ББК 86.372
Т 78

*По благословению
Епископа Саратовского и Вольского
ЛОНГИНА*

Главный редактор:

Епископ Саратовский и Вольский ЛОНГИН

Редакционная коллегия:

протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО

протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ

игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов)

священник Александр СИРИН

КАШКИН А.С.

Т 78 **Труды Саратовской православной духовной семинарии:** Сборник. Вып. 3.— Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2009.— 280 с.

ISBN 978-5-98599-076-8

Вниманию читателей предлагается третий сборник богословских трудов преподавателей и воспитанников Саратовской православной духовной семинарии. В сборнике представлены статьи по основным направлениям научных исследований, которые проводились в нашей духовной школе с момента издания второго сборника. Читатели могут ознакомиться с интересующими их статьями по следующим разделам: апологетика, аскетика, библеистика, богословие, литургика, история Церкви, сектоведение, философия, педагогика, христианство и литература.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-076-8

© Издательство Саратовской епархии, 2009

Священник Александр СИРИН,
кандидат богословия

ХРАМЫ САРАТОВСКОЙ ЕПАРХИИ. История стилия

Над волжскими просторами неугасимый свет веры Христовой воссиял в полную силу, вероятно, лишь в середине IX века, когда состоялась знаменитая хазарская миссия святых Кирилла и Мефодия. Византийские летописи сообщают, что в это время происходит обращение славян к православной вере. Вряд ли проповедь равноапостольных братьев достигла тогда пределов Саратовского края. Но известно, что четыре столетия спустя, в 1261 году, по ходатайству святого благоверного князя Александра Невского была учреждена Сарайская епархия, на территории которой находился Увек (сейчас окраина Саратова), бывший летней резиденцией золотоордынских ханов. Этот город хорошо известен как по письменным источникам, так и по археологическим раскопкам. Известно, что в это время православные церкви и часовни были во многих городах и поселках Нижнего Поволжья, и, судя по находкам на Увек, здесь также существовала православная церковь¹. А.А. Лебедев, изучая историю Саратовской епархии, считал, что в золотоордынские времена на Увек находился православный монастырь².

Таким образом, история саратовского храмостроительства начинается в XIII или XIV веке. Однако о первых бесследно исчезнувших деревянных храмах Саратова сказать ничего невозможно. Началом отсчета храмового зодчества может быть только конец XVII века, когда Саратов окончательно размещается на своем нынешнем месте.



Панорама Саратова. XIX век

Искусствоведы, специализирующиеся на иконописи, отмечают интересный факт: не существует двух одинаковых икон, даже если они имеют один сюжет, написаны в одно время и, может быть, вышли из одной мастерской. То же самое можно сказать и о тысячах православных храмов, построенных на необъятных просторах Руси за тысячу лет ее христианской истории. Каждый православный храм имеет свое лицо, свой неповторимый облик, уникальное очарование, заставляющее всматриваться в него человека, не потерявшего живое чувство красоты.

Вместе с тем художественный вкус эпохи накладывает свой отпечаток на архитектуру, и даже не специалист без труда уловит отличие храмов Северо-Восточной Руси XII столетия от петербургских соборов, возведенных в первой половине XVIII века. Определенные группы построек обнаружи-

вают сходство своих конструктивных принципов, организации пространства, средств выразительности, образуют совокупность характерных признаков, которые получили название архитектурного стиля. Это понятие позволяет наиболее оптимально систематизировать архитектурное наследие православной Руси, выстраивая типологические ряды, в которых каждый памятник архитектурного искусства занимает строго определенное место, гармонируя с находящимися в том же ряду объектами.

Многие архитектурные стили не затронули своим влиянием Саратов. Основанный в 1590 году, этот город-крепость только в конце XVII века утвердился на том месте, где стоит сейчас. Прежде на протяжении почти ста лет он располагался на левом берегу Волги. Казань, бывшая центром новопокоренных земель, прислала список с чудотворной Казанской иконы Божией Матери. Эта икона пребывала в деревянной Казанской церкви в левобережном Саратове.

Неудобства низменного, часто заливаемого водой места и доступность для набега кочевников вынудили саратовцев перенести город на правый берег. Деревянная Казанская церковь была и в правобережном Саратове. Ее поставили с западной стороны главной площади нового города, недалеко от городского вала. В это же время был построен Троицкий собор, бывший на протяжении десятилетий кафедральным храмом саратовских архиереев³.

Первая деревянная Троицкая церковь, стоявшая на месте собора, была возведена по благословению Астраханского епископа Парфения в 1674–1675 годах. Десять лет спустя, в 1684 году, она сгорела дотла, однако через год по благословению митрополита Савватия была восстановлена. Еще через 10 лет началось строительство каменного храма.

Храмозданную грамоту выдал Астраханский митрополит Сампсон в 1697 году. С этого года в соборе начали вестись клировые книги.



Свято-Троицкий собор города Саратова. Построен в 1694–1701 годах в стиле московского барокко. Современный вид

Но вскоре Саратов снова сгорел. Огонь причинил вред и Троицкой церкви. При восстановлении к ней были пристроены трапезные и открытая галерея вокруг верхнего храма.

В 1723 году закончилось строительство колокольни. В середине столетия на ней установили единственные в городе механические часы с боем и музыкой.

Собор вместе с городом неоднократно страдал в пожары. В 1786 году Астраханский митрополит Антоний прислал грамоту, разрешающую даже разобрать церковь по причине ветхости. Однако саратовцы собор не сломали. Его только временно закрыли. Через три года управляющий саратовской соляной конторой М.А. Устинов, живший по соседству с собором (ныне здание Саратовского областного краеведческого музея), на собственные деньги подвел под стены, начиная от фундамента, контрфорсы и устроил в обоих храмах иконостасы.

В 1804 году собор был открыт для богослужения, но и после этого он опять пострадал от пожара и был закрыт. Капитальный ремонт собора проходил под надзором саратовского архитектора В.И. Суранова и тамбовского архитектора Н.В. Урюпина. Под их руководством собор был восстановлен.

Одновременно с ремонтом стен был изменен главный фасад, который украсили на уровне второго этажа портиком с фронтоном, оставив внизу существующую аркаду.

В неизменном виде, если не считать небольшие переделки фасада, выполненные гражданским инженером В.А. Люкшиным в начале XX века, Троицкий собор сохранился до наших дней.

Троицкий собор — храм корабельного типа: полукруглый, с алтарной апсидой, он символизирует Церковь — ковчег спасения. Центральная часть храма — часто встречающаяся в русской архитектуре форма, которая называется «восьмерик на четверике»⁴. Богатство и пластичность форм как бы нарастают с высотой. Тонкие колонки по углам, ребра граней верхних архитектурных объемов, городки под карнизом, золотая луковица главы и золоченые подзоры образуют наряд, который заставляет воспринимать этот храм как выражение радости, ликования. Этому способствует декоративность, создаваемая торжественно-пышными наличниками окон и затейливыми завершениями составляющих их элементов. Все это декоративное богатство создает неповторимый праздничный образ здания.

К чести архитекторов, перестраивавших здание в XVIII и XIX столетиях, следует сказать, что все новые конструктивные элементы им удалось подчинить общему архитектурному замыслу. При всех перестройках Троицкий собор Саратова остается цельным и органичным памятником московского барокко. Этот стиль возникает в московской архитектуре в середине XVII столетия.

Завершившаяся Смута, гражданская война, до предела истощившая материальные и духовные ресурсы страны, была временем крушения многих традиционных ценностей. Начавшаяся с воцарения новой династии эпоха была временем непрерывного удивления перед открывавшейся новизной культурного горизонта. Явившиеся из Киева ученые монахи изумили москвичей виртуозным владением словом, завораживающими приемами партесного пения, необычно смелым богословием. Стремительно изменялась картина мира, открывалась его невидимая доселе красота, проявлявшаяся в многообразии и изменчивости. Постигание этого непрерывно меняющегося мира приносило радость, оно побуждало к деятельности, творчеству, художественному осмыслению действительности.

Постройки, созданные на деньги приближенных к царскому престолу бояр Нарышкиных, дали этому стилю название голицынского или нарышкинского. Данному направлению свойственны ярусное построение объемов, прием «храм под колоколы», гладкие кирпичные стены в сочетании с нарядными деталями и золотыми главками, центрические окна, мотив раковин в закомарах⁵. Многочисленными памятниками московского барокко стали московские и подмосковные, а затем и провинциальные церкви, отличающиеся изяществом, безукоризненными пропорциями, применением во внешней отделке таких декоративных украшений, как колонны, капители, а также отличающиеся своим «двуцветием»: использованием только красного и белого цветов.

Символической деталью московского барокко в архитектуре являются широкие окна, расположенные на всех ярусах зданий, начиная с нижних этажей, которые приходят на смену узким и редким окнам Средневековья. XVII век взглянул на мир глазами широко распахнутых окон. Человек перестал ощущать страх перед непонятным миром, перестал окружать себя крепостной стеной, перестал превращать в крепость каждый дом, каждый храм.

Возвращаясь к Троицкому собору, заметим, что это единственный сохранившийся храм Саратовской епархии, построенный в стиле московского барокко. Возможно, что он вообще единственный представитель этого архитектурного стиля в Саратовском крае, ведь в эпоху, когда этот стиль оставался актуальным, в маленьких городах России, не говоря уже о селах, строились по преимуществу деревянные церкви. Кирпичные храмы стали возводиться не ранее середины XVIII века, когда в русском искусстве господствовали совсем другие художественные формы.

Основная историческая особенность распространения барокко в России состояла в том, что, начинаясь как собственный стиль, главным образом в архитектуре, московское барокко соединяется с европейским, становясь в полной мере большим художественным стилем. И почти до самого конца XVIII столетия барокко господствует в литературе и искусстве, в общественно-политической мысли, богословии, поэзии.

Европейское барокко, во всяком случае в архитектуре, — стиль изысканный и роскошный. Не случайно постройки классического европейского барокко оказались сосредоточенными главным образом в Петербурге и его окрестностях. В провинциальных городах России мы можем найти считанное число храмов, где этот стиль является преобладающим. Подробная характеристика этого направления в искусстве заняла бы слишком много времени и была бы неоправданной, поскольку в храмовой архитектуре Саратовской епархии европейское барокко никак не отразилось.

Зато классицизм, следующий по времени художественный стиль, воплотился в многочисленных храмовых постройках первой половины XIX века.

Ярким памятником зрелого классицизма в Саратове был кафедральный собор во имя святого благоверного князя Александра Невского.



*Александро-Невский кафедральный собор города Саратова.
Разрушен в 30-е годы XX века*

Еще в 1785 году императрица Екатерина II «милостиво повелеть соизволила» выстроить в Саратове новый собор вместо старого Троицкого собора. Благотворительная помощь императрицы заключалась в значительной для того времени сумме в 15 тысяч рублей, но по какой-то причине строительство было отложено⁶.

29 июня 1814 года в Саратове был получен высочайший манифест о заключении мира с Францией. Воодушевленные победой русского оружия губернские власти приняли решение о начале строительства на одной из площадей города двухпрестольного храма. Главный престол предполагалось

освятить во имя святого благоверного князя Александра Невского, второй — во имя того святого, в чей день император прибудет в Санкт-Петербург (вторым небесным покровителем храма стал Архангел Гавриил). Государь одобрил проект архитектора Василия Петровича Стасова. Все сословия изъявили желание внести пожертвования на строительство нового собора. Смета составила 300 тысяч рублей. Чин основания храма совершил 30 августа 1815 года специально прибывший из Пензы Преосвященный Афанасий (Корчанов)⁷.

Место, выбранное под строительство храма, было, по мнению саратовцев, определено самое красивое. В Саратове тогда было всего 4 площади, и все они были не устроены: они никогда не облагораживались, даже мусор никогда не выметался, за исключением таких чрезвычайных случаев, как ожидаемый приезд высоких особ или высокопоставленных лиц, или в случае появления в городе холеры. По сравнению с другими площадями, застроенными лавками, заваленными мусором и различными отходами (вдоль Троицкого собора лежали кучи сваленного мусора), будущая Соборная площадь была небольшой, покрытой сочной зеленой травой, «служившей приманкой для коров и коз, бродивших тут стадами, что в то время не бросалось никому в глаза и не считалось дефектом в смысле городского благоустройства». Естественно, что это место казалось «лучшим и красивым». Однако в сухое время здесь было очень много пыли, а в дождливое площадь превращалась в самое настоящее болото. Служившим в присутственных местах чиновникам приходилось плохо: посещать службу они должны были ежедневно и в ненастные дни вынуждены были тонуть в грязи даже в охотничьих сапогах, которые с приходом на место службы заменялись обыкновенными сапогами⁸.

Преображение площади произошло не сразу после возведения на этом месте собора, а в 1840-е годы, когда рядом с собором был сооружен деревянный водопровод и был благоустроен сад «Липки». Первоначально городским садом

назывались лишь два ряда чахлах деревьев. В 50-е годы «Липки» становятся предметом особой заботы губернатора М.Л. Кожевникова, городского главы Л.С. Масленникова и превращаются в гордость горожан. Однако музыка, крики «бис» и громкий смех, как писали впоследствии современники, были слышны в соборе и мешали молящимся.

На этой площади и развернулось строительство храма, которое длилось с 1815 по 1826 год вместо запланированных четырех лет. Его куратором первоначально был губернский архитектор Василий Иванович Суранов (1765–1818). С ним соперничал его ученик Григорий Васильевич Петров, предупреждавший мэтра провинциальной архитектуры об ошибках в расчетах прочности стен. Все саратовцы с нетерпением ожидали окончания строительства и лелеяли в душе горделивую мысль, что они первые после москвичей создают подобный памятник. Однако в восемь часов утра 24 апреля 1822 года, когда наружные работы были почти закончены, все рабочие вышли на двор к завтраку и сидели в отдалении от собора, купол его рухнул, пробив перекрытие первого этажа.

О случившемся немедленно сообщили в Министерство внутренних дел, одновременно попросив разрешения соорудить более легкий купол из дерева. Вскоре согласие было получено, и в 1823 году начались работы по восстановлению собора. Место Суранова после его смерти занял Г. В. Петров, завершивший строительство.

Торжественное освящение новоустроенного храма состоялось 28 марта 1826 года⁹. Первым настоятелем нового кафедрального собора стал протоиерей Николай Герасимович Скопин († 1836), вторым — протоиерей Федор Степанович Вязовский († 1856), третьим — протоиерей Гавриил Иванович Чернышевский († 1861).

Храм Александра Невского стал ярким памятником русского классицизма в последний период существования этого художественного стиля. Главной чертой русского классицизма

явилось обращение к образам и формам античного зодчества как к идеальному эстетическому эталону. Основываясь на представлениях о разумной закономерности мира, о прекрасной облагороженной природе, классицизм стремился к выражению возвышенных идеалов, к симметрии и строгой организованности, логичным и ясным пропорциям, наконец, к гармонии формы и содержания. Для архитектуры классицизма характерны навеянные античными образцами ордерная система, четкость и геометрическая правильность объемов и планировки, выделяющиеся на глади стен портики, колонны, статуи и рельефы.

Александр-Невский собор гармонично вписался в городской ландшафт, украсив собой площадь. Архитектурный облик здания определили характерные для классицизма простота плана, геометрическая четкость объемов и сдержанный декор. Доминирующим моментом в композиции храма являлось его ядро, которое выделялось массивным, почти кубическим объемом сооружения. Памятник-храм представлял собой двухэтажное здание и снаружи имел вид четырехугольника. Кровля на всех портиках, самой церкви и главном алтаре была железная и покрыта лазурью. Купол украшен звездами из латуни, «через огонь вызолоченными».

Внутри стены были отделаны под мрамор. Колонны, поддерживающие купол, были расписаны сюжетами из Ветхого и Нового Заветов. В главном приделе сиял золотом со вкусом выполненный иконостас. Словом, несмотря на долгое и трудное строительство, собор удался. Он радовал совершенством форм, богатством отделки, торжественностью внутреннего убранства и потому считался главной достопримечательностью города¹⁰.

Собор имел шесть престолов. В верхнем храме, помимо главного престола, освященного во имя святого благоверного князя Александра Невского, было еще два — во имя Архангела Гавриила и во имя святых праведных Захарии и Елисаветы.

Нижний храм также был трехпрестольным. Главный был освящен в честь Воскресения Христова, два боковых — во имя святых великомучениц Варвары и Екатерины и во имя святителя Митрофана, епископа Воронежского.

Интересны обстоятельства, связанные с освящением Варваринско-Екатерининского престола. Он был обустроен во время пребывания на Саратовской кафедре Преосвященного Иакова (Вечеркова).

Монашескую стезю Иосиф Вечерков избрал после того, как ударом молнии была убита его невеста. Увидев в этом знак Божественной воли, магистр Санкт-Петербургской духовной академии в 1819 году принимает монашеский постриг с именем Иаков.

Досужие саратовские кумушки быстро узнали романтическую историю монашеского пострижения своего архиерея. Мария Федоровна Дмитриева, усердная попечительница кафедрального собора Александра Невского, выстроившая для него отдельную колокольню с небывалым по красоте звука большим колоколом, выведала у простодушного Преосвященного имя его невесты. После этого в нижней части собора был устроен придел во имя святой великомученицы Варвары¹¹.

19 февраля 1911 года, в день 50-летия отмены крепостного права, на площади перед собором был торжественно открыт памятник императору Александру II Освободителю работы скульптора С. Волнухина.

Епископ Афанасий (Корчанов), управлявший Саратовской епархией с 1811 по 1819 год, несмотря на свой преклонный возраст, был весьма усердным храмостроителем. В сентябре 1813 года Преосвященный Афанасий прибыл в Саратов из Пензы для закладки нового собора мужского Спасо-Преображенского монастыря¹².

Прежний Спасо-Преображенский монастырь, расположенный у подножия Соколовой горы, сгорел дотла во время



*Спасо-Преображенский собор мужского монастыря.
Разрушен в конце 20-х годов XX века*

знаменитого пожара 1811 года. Оплакав потерю, настоятель архимандрит Савва отправился в Санкт-Петербург к обер-прокурору Синода князю Александру Николаевичу Голицыну. Смета, которую он вез с собой, была рассчитана на внушительную для того времени сумму в 184 799 рублей. После троекратного отказа со стороны Министерства внутренних дел архимандрит Савва сумел разжалобить Комиссию духовных училищ, которая выдала требуемую сумму. Преосвященный епископ Афанасий решил строить новый монастырь за городом, и саратовский гражданский губернатор Алексей Давыдович Панчулидзеv отвел обители одиннадцать с лишним десятин земли к северу от Саратова.

Надо сказать, что сооружение монастыря проходило не совсем гладко: в ходе строительных работ обнаружались определенные просчеты и конструктивные недостатки, усугубленные допущенными местным гражданским начальством халатностью и финансовой недисциплинированностью. Вину списали на умершего в 1818 году губернского архитектора В.И. Суранова, который якобы допустил существенный перерасход строительных материалов. Когда об этом стало известно в Петербурге, то там, не углубляясь в детали настоящего дела, всю полноту ответственности за дальнейший ход строительных работ возложили на губернское начальство, а архимандриту Савве поручили взять под строжайший контроль исправление всех обнаруженных недостатков¹³.

К началу 1821 года основную часть строительных работ удалось завершить: были возведены соборная церковь с пятью куполами и тремя престолами — в честь Преображения Господня, в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя святого благоверного князя Александра Невского; четыре корпуса, предназначенные для размещения настоятельских покоев, келий для братий, трапезной, кухни и покоев для служителей.

Губернатор А.Д. Панчулидзе, желая как можно быстрее отрапортовать о завершении строительства, стал требовать от настоятеля подготовить монастырь к освящению. Архимандрит отвечал отказом, ссылаясь на то, что монастырь еще не достроен. На этой почве между ними произошел конфликт, о котором протоиерей Николай Скопин писал: «А в новостроющемся монастыре чудеса делаются у нас в Саратове. Такую ссору затеял архимандрит с губернатором, что чуть не прибил его на строении»¹⁴.

В конце октября 1821 года Святейший Синод своим указом предписал Пензенскому архиерею принять от гражданского начальства все монастырские строения и освятить церковь. Но и это не смогло поколебать позиций архимандрита Саввы: он составил специальный реестр из 58 строительных

недоделок и вместе с сопроводительным письмом перенаправил его Преосвященному Амвросию, прося архипастыря отложить освящение монастыря. Владыка полностью поддержал архимандрита. Губернатор Панчулидзеv, дабы не раздувать конфликта, отдал распоряжение об устранении ряда недоделок, отмеченных архимандритом Саввой.

Освящение нового монастырского собора епископ Пензенский и Саратовский Амвросий (Орнатский) совершил 22 мая 1822 года совместно с саратовским духовенством и при многочисленном стечении народа. При этом вместе с главным престолом были освящены два придела — в честь благоверного князя Александра Невского и Тихвинской иконы Божией Матери.

Классицизм оказался чрезвычайно распространенным в храмовом строительстве Саратовской епархии. Среди ранних памятников следует назвать Троицкий собор в городе Вольске, строившийся с 1793 по 1806 год.



*Троицкий собор
города Вольска.
Разрушен в 1934 году.
Ныне восстановлен*



*Портрет В.А. Злобина.
Неизвестный художник. ГИМ*

архипастырю Преосвященному Моисею (Близнецову-Платонову)¹⁵.

Троицкий храм строился на средства купцов города Волгска (именно так назывался Вольск до середины XIX столетия). При этом главным попечителем был именитый гражданин Волгска Василий Алексеевич Злобин. Архитектура, выдержанная в стиле строгого классицизма, вполне отразила безупречный вкус попечителя храма (единственное исключение — колокольня Троицкой церкви, построенная значительно позже, не во всем соответствовала основному зданию храма)¹⁶.

За какие-то полтора десятилетия Злобиным и его компаньонами было выстроено около сотни великолепных каменных зданий, выдержанных в строгом духе русского классицизма.

Заслуги В.А. Злобина перед отечеством были отмечены именными медалями, пожалованными тремя монархами: Екатериной Великой, Павлом и Александром Благословенным.

С этими медалями он изображен на портрете неизвестного художника, хранящемся в Государственном историческом

Освящение этого храма затянулось до 1809 года. Пензенско-Саратовская епархия была очень обширной. И когда Преосвященный Гаий (Токаев) собрался приехать в Вольск, чтобы освятить новопостроенный собор, он не смог покинуть Саратов из-за строгого карантина по причине чумы.

В Саратове владыка Гаий получил указ о своем назначении на Астраханскую кафедру, так что освящать Троицкую церковь пришлось следующему Пензенско-Саратовскому

музее. Память о щедрости и мягкосердечии Злобина надолго пережила его самого. Говорили, что, держа в руках расписки одного должника, Злобин вспомнил, что тот обременен большой семьей. Он взглянул на иконы, вздохнул и разорвал расписки со словами: «И остави нам долги наша, яко же и мы оставляем должником нашим»¹⁷.

Василий Алексеевич Злобин с одинаковым усердием строил и православные, и старообрядческие храмы. К числу наиболее внушительных его проектов относится старообрядческий (впоследствии единоверческий) храм во имя Рождества Христова (1826)¹⁸. Как и Троицкий собор, он выстроен в стиле «александровского» классицизма.

Годом позже в Саратовской епархии появился еще один замечательный храм в стиле классицизма. Это Знаменская церковь в имени графа Сергея Семеновича Уварова в селе Черкасском.



*Храм в честь Знамения иконы Божией Матери в Черкасском.
Современный вид*

Каменная церковь с каменной же колокольной была построена в селе Черкасском тщанием министра народного просвещения России графа Сергея Семеновича Уварова (1786–1855). Храм был построен по обету: сын Сергея Семеновича участвовал в войне 1812 года, и отец дал обет построить храм, если сын вернется с войны живым. Заложенный в 1814 году, Знаменский храм в Черкасском построен на взлете классицизма¹⁹. Последнюю фазу в развитии этого художественного стиля, которая пришлось на царствование императора Николая Павловича, иногда называют николаевским ампиром. Здания, построенные в эту эпоху, характеризуются сдвигом пропорций, утяжелением формы, утратой присущей античным прообразам жизнерадостности. Постройки этого времени теряют свою индивидуальность, они кажутся созданными по типовому проекту, в их облике присутствует некое ощущение казенности.

Примером такого позднего, «николаевского» классицизма является Иоанно-Предтеченский кафедральный собор в городе Вольске, строившийся с 1809 по 1844 год²⁰.

Тяжелые портики, неравные расстояния между колоннами, квадратные в сечении барабаны малых куполов — все это является признаками «усталости» стиля.

Еще больше эта тяжеловесность умирающего стиля присуща другому памятнику «николаевского» классицизма — Троицкой церкви в селе Золотое, строительство которой было завершено в 1834 году²¹.

Середина XIX столетия в русской архитектуре была временем поиска нового национального стиля. В архитектурных кругах появилось сомнение в современности классицизма и соответствии его русским художественным традициям, обычаям и условиям жизни. Создателем этого нового стиля в архитектуре, который получил название «историзм», стал Константин Андреевич Тон (1794–1881). Наиболее полно идеология историзма отразилась в его постройках: в Большом



*Иоанно-Предтеченский кафедральный собор в Вольске.
Разрушен в начале 1930-х годов*



Свято-Троицкая церковь в селе Золотом. Современный вид

Кремлевском дворце в гражданской архитектуре и в храме Христа Спасителя в архитектуре церковной.

Термин «историзм» показывает, что искусство этого периода обратилось за темами и образами к истории. Любой исторический период или стиль могли отныне стать прообразом для будущей постройки. В этом и заключалась особенность этого стиля.

Сущность русско-византийского стиля заключалась в использовании архитектурных образов и форм русского зодчества в эклектичном сочетании их с элементами византийской архитектуры.

Константин Андреевич Тон создавал проекты храмов не только для столицы, но и для провинциальных городов России. Есть основания полагать, что по его проекту построена Вознесенско-Сенновская церковь в Саратове, более известная как Митрофаньевская²².

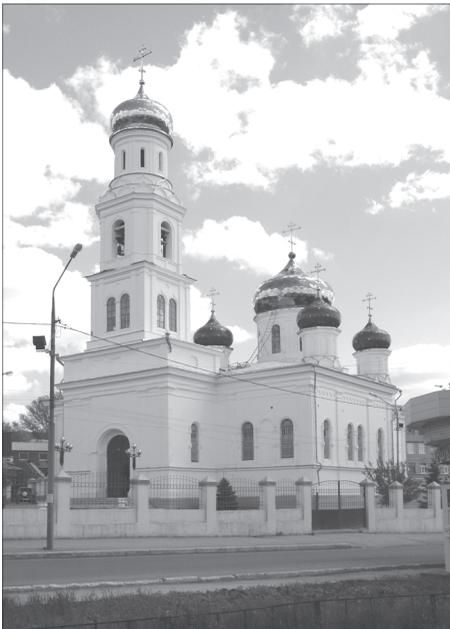
К памятникам историзма можно отнести множество храмов Саратовской епархии. Одним из них является Духосошестввенская церковь (в настоящее время кафедральный собор), взведенная в 1855 году на месте деревянной церкви, построенной по благословиению епископа Иакова (Вечеркова).

В 1855 году у почетного гражданина Саратова купца первой гильдии Петра Федоровича Тюльпина скончался 27-летний сын — титулярный советник Николай Петрович Тюльпин. В память о безвременно ушедшем сыне супруги Тюльпины решили на месте деревянной Духосошестввенской церкви построить каменный трехпрестольный храм, причем один престол должен был быть в честь небесного покровителя их сына — святителя Николая Чудотворца. Церковь была возведена очень быстро.

На четырехъярусной колокольне было 13 колоколов. Самый большой, весом 431 пуд 15 фунтов (более 7 тонн), был украшен отлитыми на нем иконой Сошествия Святого Духа,



*Митрофаньевская церковь города Саратова.
Разрушена в 1934 году*



*Кафедральный
Духосошестввенский собор
города Саратова.
Современный вид*

фигурами Ангелов и имел надпись: «Колокол сей сооружен усердием Храмоздателя почетного гражданина и первой гильдии купца Петра Федоровича и супруги его Дарьи Хрисанфовны Тюльпиных в память сына...»²³.

История не сохранила имени архитектора храма. Возможно, его и не было и проект рождался непосредственно во время строительства. Но весь его облик говорит о том, что он строился как бы по воспоминаниям о различных русских храмах XV–XVI столетий.

Другим ярким памятником историзма является Покровская церковь в Вольске, построенная в 1844 году.

На месте этого храма стояла крошечная деревянная церковь, построенная на рубеже XVII и XVIII столетий на православном кладбище села Малыковка. Огромный православный храм Покрова Пресвятой Богородицы, освященный в 1844 году, построил Алексей Петрович Сапожников, глава астраханской фирмы «Братья Сапожниковы», городской го-



*Покровская церковь города Вольска.
Разрушена в начале 1930-х годов*

лова Астрахани, предпочитавший между тем держать свою контору в родном Волгске.

Это был внушительный по виду трехпрестольный храм, имевший, помимо центрального Покровского придела, два боковых: северный — во имя Алексия, человека Божия, и южный — во имя апостолов Петра и Павла²⁴.

Историзм в храмовой архитектуре Саратова развивался и в византийском направлении. Большим мастером нововизантийского стиля был саратовский архитектор Юрий Николаевич Терликов (1862–1914).

Самым ярким памятником византизма стала построенная им в 1903 году Никольская (Ново-Никольская) церковь на пересечении Большой Горной и Гимназической (Некрасова) улиц²⁵. В ландшафте нагорной части Саратова этот внушительный храм (имевший, кстати, фарфоровый иконостас) очень напоминал собор выстроенного незадолго до этого на Кавказе Ново-Афонского монастыря.

Другим храмом Ю.Н. Терликова, выстроенным в Саратове в том же нововизантийском стиле, стал Никольский собор женского Крестовоздвиженского монастыря (1903)²⁶.

Собор и колокольня нового монастырского храма были проникнуты духом византийской архитектуры: полуциркульные линии арок, проемов, карнизов, глав, спаренные колонки с полуциркульными же капителями, ступенчатые паруса.

Безусловно, храм производил впечатление здания, выстроенного в целостном архитектурном стиле. В проектах Ю.Н. Терликова не чувствовалось эклектики, присущей архитектурному историзму XIX столетия. Архитектура двух Никольских храмов основана не на припоминании византийских образцов, а на целостной стилизации в духе византийского зодчества. Историзм эклектического характера сменяется более утонченным и выдержанным историзмом новой эпохи в искусстве — эпохи модерна.

На грани модерна и привычного историзма Юрий Николаевич Терликов проектирует здание Покровской старообрядческой



*Ново-Никольская церковь
на улице Большая Горная
в Саратове. Разрушена
в 1930-е годы*



*Никольская церковь Крестовоздвиженского женского монастыря.
Разрушена в 1930-е годы*

церкви, которую после Указа о веротерпимости начинают строить хвалынские купцы.

Главными попечителями строительства, начавшегося в 1906 году, стали купцы Е.Н. Буянов, М.С. Кузьмин, В.С. Абакумов. В 1914 году полностью выстроенный храм был освящен. Его настоятелем был назначен священник Иоанн Карпович Исаичев, впоследствии последний Саратовский старообрядческий епископ Иоанникий (†1937), расстрелянный в застенках НКВД.

В 1931 году богослужения в Покровской церкви были прекращены по требованию властей. В течение следующих нескольких лет была разобрана колокольня и уничтожены купола. В храме разместился склад консервного завода.

В 1946 году Покровский храм был передан воссозданной православной общине города и переосвящен Саратовским епископом Борисом (Виком) в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня²⁷.

Однако торжеству модерна в русской архитектуре предшествовало еще одно течение, которое вышло из границ историзма. Это так называемый кирпичный стиль, разнообразный и неоднородный, который на русской почве обогатился национальными элементами и стал называться стилем императора Александра III.



*Покровская старообрядческая
церковь в Хвалынске.
Дореволюционный вид*

Кирпичный стиль — своеобразное архитектурное направление, выразившееся в полной замене лепных украшений более рациональным кирпичным декором. В фасадах зданий произвольно сочетались мотивы разностильного декора, восходящего к средневековым русским, романским, готическим, византийским прототипам. С помощью неоштукатуренного, иногда окрашенного кирпича и фигурной кладки на фасадах зданий создавались причудливые орнаменты карнизов, тяг, наличников и порталов.

Безусловно, самым плодовитым саратовским архитектором оказался Алексей Маркович Салько (1839–1918). В 1870 году А.М. Салько назначен саратовским городским архитектором и в этом звании проработал 44 года до выхода на пенсию в 1914 году²⁸.

Здания Салько узнаваемы, так как архитектору присущ свой характерный почерк. Стилю его свойственны ненавязчивые ритмы полуколонн, разделяющих высокие, закругленные вершину окна, часто сдвоенные, полуовальные наличники, изящные консоли, оригинальные рельефные карнизы и панели. Фасады его зданий включают в себя причудливую мозаику краснокирпичных узоров, башенки с флюгерами.

А.М. Салько не успел оценить широких возможностей модерна, большого художественного стиля, который победоносно шествовал по России в последние годы его жизни. Его творчество осталось в границах эклектического историзма, который с наибольшей наглядностью проявился в двух саратовских храмах, возведенных по его проектам.

Один из них — Княже-Владимирский храм, построенный в ознаменование 900-летия Крещения Руси и освященный 16 июля 1889 года²⁹.

Как и большинство построек Салько, Княже-Владимирский храм перегружен декором. Проект был выполнен в привычных эклектичных формах русско-византийского стиля. Мощную среднюю главу, увенчанную луковичного вида кровлей, окружали стрельчатые шатры малых глав. В решении частей и деталей церкви архитектор опирался на русские традиции, однако

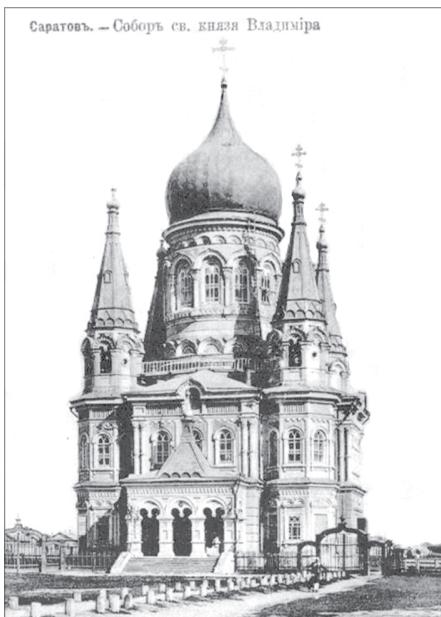
пришедшие из разных исторических эпох. Яркие, праздничные формы церкви по замыслу архитектора должны были выражать собой величие события, решительно изменившего судьбы России и начавшего создание великого право-славного государства.

Другим саратовским храмом, построенным по проекту Салько, стала Покровская церковь «на горах». Мемориальный пятиглавый храм с пятирусной вертикалью колокольни доминировал в своей части города, был ориентиром, маяком, неожиданно открывавшимся среди унылой застройки дальнейшей части Глубучева оврага.

Значительной была и роль храма в общей высотной композиции Саратова: высокие луковичные купола церкви и шпиль колокольни продолжали цепочку доминант, которая зрительно ограничивала территорию города.

Покровский собор был заложен 18 июня 1878 года Преосвященным Тихоном (Покровским), епископом Саратовским и Царицынским³⁰.

Строительство грандиозного для Саратова храма на 1,5 тысячи прихожан шло около 4 лет, в том числе и из-за регулярного отсутствия средств. Протоиерей Василий Георгиевич Успенский, настоятель Покровской церкви, в докладной записке к Преосвященному Павлу, епископу Саратовскому и



*Княже-Владимирский храм
Саратова.*

*Разрушен в конце 30-х годов
XX века*



*Церковь Покрова Пресвятой
Богородицы в Саратове.
Современный вид*

Царицынскому (1882–1889), сообщал: «...строить нужно, а средств очень мало приготовлено; несмотря на это... начали строить, заключив с каменщиками контракт, чтобы в известные сроки поставлять материалы и платить за работу деньги... Кому не надоедал, кому не докучал я своими просьбами о помощи на постройку церкви!.. Туго идет постройка, нет крупных жертвователей! При помощи Божией, хотя и в долг, церковь построена»³¹.

Торжественное освящение главного престола в честь Покрова Пресвятой Богородицы совершил епископ Саратовский и Царицынский Павел (Вильчанский) в воскресенье 20 января 1885 года. В местной газете появилось сообщение: «Освящение, при громадном стечении народа, совершал Преосвященный Павел. Новая церковь — одна из лучших в городе, между прочим, по своему внутреннему устройству и украшению»³².

Долгие годы церковь стояла без отдельной колокольни. Колокола находились в одной из угловых башен храма.

Лишь через пятнадцать лет нашлись средства на постройку. Покровский собор получил свой завершенный вид.

В Покровской церкви ясно угадывается сальковский почерк: филигранно прорисованные детали, их ясно заданный ритм, подчиненность единой архитектурной теме. Среди деталей архитектуры можно увидеть любимые архитектором спаренные вертикальные окна, элементы популярного и понятного тогда византийского зодчества в порталах, фризах, сандриках.

В целом для архитектуры Княже-Владимирской и Покровской церквей характерны черты так называемого ропетовского, или ложнорусского, стиля, чрезвычайно распространившегося на рубеже XIX и XX столетий. Понятие ропетовского или ропетовско-стасовского стиля было введено в искусствоведение знаменитым деятелем русского искусства И.Э. Грабарем. Стиль назван по имени архитектора Ивана Павловича Петрова, подписавшего свои проекты вымышленным именем Ропет.

Все направления в архитектуре, развивавшиеся после завершения классицизма: и историзм, и псевдорусский, и русско-византийский, и ропетовский стили — можно объединить под общим названием «эkleктика». Вся вторая половина XIX века прошла в русле этого течения.

Европа жила в ожидании нового большого стиля, которого не знала со времен классицизма или даже барокко. И этот стиль явился одновременно в разных странах и под разными именами. В Германии его называли «югендштиль», в России и в Англии он явился под именем модерна.

Художники модерна дерзко ломали привычные нормы и границы, использовали в своем творчестве разные формы: греческой архаики, античной классики, экзотического искусства Китая и Японии, готики и Ренессанса, искусства этрусков и французского рококо.

Модерн стал по-настоящему большим стилем. Он проявился в архитектуре, изобразительном искусстве, музыке, литературе. Несмотря на свою скоротечность (немногим

более трех десятилетий), модерн не мог не затронуть церковного искусства. Роскошные росписи Владимирского собора в Киеве, выполненные В.М. Васнецовым, работы М.В. Нестерова для храма Спаса на Крови в Петербурге и Марфо-Мариинской обители в Москве,— все это яркие образцы церковного модерна.

Стремление к целостности есть главное качество искусства модерна. Однако в период модерна существовали разные стилистические течения.

Одним из многочисленных ответвлений модерна стал неовизантийский стиль, ярко воплотившийся в архитектуре Княже-Владимирского собора в Киеве, построенного в ознаменование 900-летия Крещения Руси.

Своеобразным направлением в русском модерне стал так называемый ретроспективизм. Ретроспективизм — это ответвление модерна, связанное с новым обращением к архитектурным формам прошлых эпох.

Ретроспективизм имеет две основные стилистические ветви: неоклассицизм, ориентировавшийся на Ренессанс и русский классицизм, и неорусский стиль, продолжавший и развивавший традиции русской архитектуры допетровских времен. Неорусский стиль получил свое название в противовес дискредитировавшему себя псевдорусскому или ропетовскому стилю. Если во всех предшествующих вариантах стилизаторства второй половины XIX века воспроизводились детали московской и ярославской архитектуры XVII века, то в постройках неорусского стиля получали развитие формы древнерусской, главным образом новгородской и псковской, архитектуры.

Одним из наиболее выдающихся архитекторов неорусского направления был А.В. Щусев — большой знаток Новгорода и Пскова.

Самыми известными его постройками являются: храм-памятник преподобного Сергия Радонежского на Куликовом

поле (1913) и Покровский храм Марфо-Мариинской обители на Б. Ордынке в Москве (1908–1912)³³.

Стремление к внешней неповторимости, оригинальности зданий побуждало архитекторов прибегать иногда к чрезмерному использованию декоративных средств оформления фасадов: декоративной и орнаментальной облицовке, керамической мозаике, скульптурному убранству. Стала распространена произвольная деформация привычных очертаний, манерность и чрезмерная вычурность деталей.

Одним из ярких образцов модерна в церковной архитектуре является храм в Абрамцево, построенный по проекту художника В.Д. Поленова.

Выдающимся архитектором, творчество которого всецело принадлежит модерну, является Федор Осипович Шехтель, юность которого прошла в Саратове³⁴.

Его гению принадлежат такие архитектурные шедевры, как особняк З.Г. Морозовой на Спиридоновке и особняк С.П. Рябушинского на Малой Никитской в Москве. По мнению некоторых исследователей, Шехтель является автором проекта особняка Рейнике в Саратове.

Другим выдающимся произведением Ф.О. Шехтеля в Саратовской губернии стала старообрядческая Троицкая церковь в селе Балакове (ныне это село — второй по величине город в Саратовской области).

Известный балаковский купец Анисим Мальцев через Московское архитектурное общество объявил конкурс на проект храма в родном селе, который выиграл Шехтель.

Мастер выполнил проект в 1909 году и несколько раз в течение 1910–1914 годов лично приезжал в Балаково, чтобы контролировать ход строительства, которое велось под руководством инженера Антонова. Основное здание храма было построено в 1911 году, а колокольня, крестильня и внешняя отделка были завершены к 1913 году. Слева от главного входа была построена зимняя шатровая церковь. Храм был

освящен старообрядческим епископом Саратовским Мелетием в 1914 году.

Старообрядческая печать тех лет признавала, что по величине и тщательности отделки храм в Балаково будет первым во всей России. Пока шло строительство, Анисим Мальцев за огромные деньги приобрел несколько сотен древних икон, которые затем были размещены в храме. Строительство шло довольно быстро, и вскоре на высоком берегу реки Балаковки вырос замечательный храм.

Модерн охотно использовал для декора внешних поверхностей зданий поливные изразцы и мозаику. Для Троицкого храма в мастерской известного петербургского мозаичиста В.А. Фролова были изготовлены три монументальные мозаики: образ Троицы Ветхозаветной, Нерукотворный Спас и икона «Знамение». Эскизы для мозаик выполнил известный московский иконописец и реставратор И.О. Чириков³⁵.



Троицкая церковь города Балаково. Современный вид



*Архиерейское подворье — храм
в честь иконы Божией Матери
«Утоли моя печали» Саратова.
Современный вид*

На склоне лет Ф.О. Шехтель послал открытку другу и товарищу по работе в Московском архитектурном обществе И.П. Машкову, в которой назвал храм в Балаково лучшей из своих построек.

В завершение очерка рассмотрим еще один чудом сохранившийся памятник церковной архитектуры Саратова — храм в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали»³⁶.

Его строительство связано с именем одного из наиболее известных архиереев Саратовской епархии священномученика Гермогена (Долганева). Во время путешествия по Афону ему была преподнесена икона «В скорбех и печалех утешение», написанная в Андреевском скиту Русского Пантелеимонова монастыря. Для афонской святыни в непосредственной близости от архиерейского дома была выстроена небольшая церковь.

Автором проекта, созданного в 1903 году, был саратовский архитектор Петр Митрофанович Зыбин. П.М. Зыбин проектировал храм, не отходя от канонов средневековой русской

архитектуры. Однако это не просто копия уменьшенного в несколько раз «Покрова на рву», расположенного на Красной площади в Москве, не пряничная конструкция в ропетовском духе, но искусная стилизация, столь характерная для неорусского стиля. Удивительная соразмерность различных элементов постройки, гармония шатровых и луковичных куполов, тщательно проработанный декор стен без излишней дробности и мелочности в отделке создают яркий памятник русского модерна.

В истории искусства модерн остался последним большим художественным стилем. Художественные течения, возникавшие в течение всего последующего XX столетия, охватывали лишь отдельные области искусства.

Храмовое строительство, которое возобновилось на нашей земле в два последних десятилетия, предполагает поиск новых форм художественной выразительности. Однако уже осуществленные проекты показывают, что современная церковная архитектура еще не обрела нового языка и остается в плену простой подражательности старым художественным традициям. Большинство современных проектов ориентировано на переосмысление русского стиля и даже чаще неорусского, чем других стилевых явлений XIX — начала XX века. Традиция восстанавливается от той точки, где была прервана.

Таким образом, процесс возрождения церковной архитектуры находится пока еще на начальной стадии, хотя и дает уже некоторые добрые всходы. Есть надежда, что сама жизнь Церкви выкристаллизирует из себя те грани служения ее верных чад, которые относятся к области зодчества, для их звучания во всей полноте.

Примечания и библиографические ссылки

¹ *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Святители земли Русской: Биографические очерки саратовских архиереев (1799–1832). Саратов, 2000. С. 34.

² *Лебедев А.А.* Материалы для истории Саратовской епархии. Саратов, 1907. Т. 1. Вып. 2. С. 3.

³ Соколов В.П. Саратовский Троицкий (старый) собор. Краткий исторический очерк. 1904 // <http://www.eparhia-saratov.ru>

⁴ Саратовский Свято-Троицкий собор / Сост. свящ. А. Мурылев. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2006. С. 3–15.

⁵ Александр (Федоров), игумен. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб., 2007. С. 117.

⁶ Ясакова Г.В. Возвращение памяти... Саратов, 2008. С. 6.

⁷ Кулешов В. прот. Александро-Невский собор. // Саратовские епархиальные ведомости. 1991. № 1. С. 23.

⁸ Ясакова Г.В. Указ. соч. С. 8.

⁹ Новиков А.П., Барзилов С.И. Указ. соч. С. 209.

¹⁰ Там же. С. 212.

¹¹ Шомпулев В. Характеристика архиереев Саратовской епархии // "Русская старина". Саратов, 1912.

¹² Дамиан (Гворов), епископ. История Спасо-Преображенского мужского монастыря в городе Саратове. Саратов. 1918 // <http://www.eparhia-saratov.ru>

¹³ Новиков А.П., Барзилов С.И. Указ. соч. С. 204.

¹⁴ Там же. С. 206.

¹⁵ Воробьев М., свящ. Вольские храмы и их строители. Саратов, 2008. С. 174.

¹⁶ Там же. С. 175.

¹⁷ Там же. С. 18.

¹⁸ Там же. С. 226–229.

¹⁹ Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии. Храм Знамения в Черкасском // <http://www.eparhia-saratov.ru>

²⁰ Воробьев М., свящ. Указ. соч. С. 168–169.

²¹ Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии. Храм в селе Золотом // <http://www.eparhia-saratov.ru>

²² Валеев В.Х. Из истории саратовских церквей. Саратов, 1990. С. 26–28.

²³ Пудовочкина О.К. Духосожественский собор // <http://www.eparhia-saratov.ru>

²⁴ *Воробьев М., свящ.* Указ. соч. С. 178–181.

²⁵ *Валеев В.Х.* Указ. соч. С. 67–69.

²⁶ Там же. С. 103–110.

²⁷ *Наумов А.* Земли Хвалынской храмы. Саратов, 2004. С. 31–36.

²⁸ Архитектурные памятники Саратова. Салько Алексей Маркович // <http://lib.sstu.ru/Arch/ArchSar/person/salko.htm>

²⁹ *Валеев В.Х.* Указ. соч. С. 50–52.

³⁰ *Давыдов В.И.* Историческая справка по зданию храма Покрова Пресвятой Богородицы. Саратов, 2004 // <http://www.eparhia-saratov.ru>

³¹ Там же.

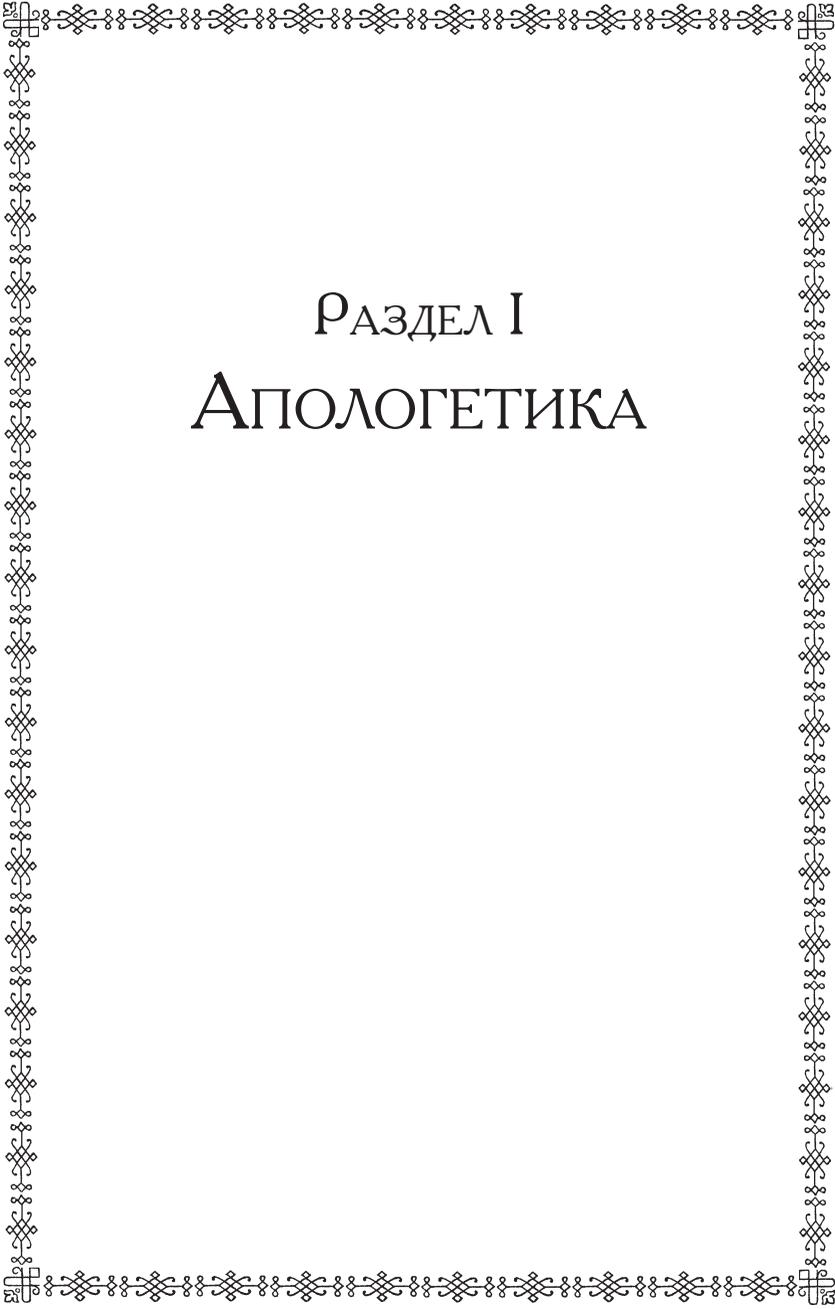
³² Там же.

³³ *Стародубцев О.В.* Церковное искусство. М., 2007. С. 390–392.

³⁴ Материал из Википедии — свободной энциклопедии. Шехтель Федор Осипович // <http://ru.wikipedia.org/wiki>

³⁵ Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии. Храм во имя Пресвятой Троицы г. Балаково // <http://www.eparhia-saratov.ru>

³⁶ Материалы сайта храма в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» // <http://www.utoli-hram.ru/history/>



РАЗДЕЛ I
АПОЛОГЕТИКА

Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,
кандидат богословия, доцент

МОНОГАМИЯ ИЛИ МНОГОЖЕНСТВО: АНАЛИЗ МУСУЛЬМАНСКИХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ О СЕМЕЙНОЙ ЖИЗНИ

Обычным правилом для мусульман стали попытки апологии многоженства, особенно в свете разговоров о демографической ситуации в России. В своих высказываниях мусульманские деятели и публицисты не только пытаются апеллировать к своему священному писанию — Корану, но и активно ищут доводы в поддержку полигамии в Библии¹.

Однако Священное Писание Церкви Христовой — Библия — не содержит в себе аргументов в пользу многоженства. В Ветхом Завете, как отмечают исследователи, несмотря на многочисленные примеры полигамии, большая часть браков у израильтян была моногамной². Идеальной формой семейной жизни признается только моногамный брак, об этом свидетельствует повествование о сотворении человека Богом (см.: Быт. 1, 27–28; 2, 22–24) и закон о браке первосвященника (см.: Лев. 21, 14). Более того, само появление многоженства в истории человечества несет на себе отпечаток греха и противления Богу, так как первый случай полигамии связан с потомками Каина: *И взял себе Ламех две жены: имя одной: Ада, и имя второй: Цилла [Селла]* (Быт. 4, 19).

Примеры ветхозаветных праведников не дают однозначных и положительных примеров в пользу полигамии³. Многоженство хотя и упоминается в ветхозаветном законодательстве (см.: Втор. 21, 15–17), однако пророки осуждают подоб-

ную практику. Они считали единобрачие единственно возможной «в нравственном отношении формой брачного союза»⁴. У пророка Малахии мы встречаем обличения тому, кто поступает вероломно против единственной законной жены своей, фактически пророк Божий выступает против практики разводов в обществе народа Божиего (см.: Мал. 2, 13–16). Также осуждение многоженства пророками следует из понимания брака как метафоры для обозначения отношений между Богом и Его народом. Всякое уклонение от истинного богопочитания характеризуется Словом Божиим как супружеская измена — прелюбодеяние (см.: Ис. 54, 5 и след.; 62, 5; Иер. 2, 2 и след.; Ос. 2, 19–23). Завет Бога с избранным народом имеет здесь сравнение с брачным союзом. В силу того, что никаких других заветов ни с каким иным народом Господь Бог не заключал, становится понятным и очевидным предпочтение и нравственная оправданность моногамных браков (см., например: Исх. 19, 5–6; 34, 10, 27; Иер. 11, 10 и другие).

Следует сказать, что к периоду монархии в еврейском народе моногамия стала правилом, хотя царь вроде Соломона не следовал в этом вопросе еврейским традициям⁵ (см.: Втор. 17, 17). По мнению исследователей, в период после плена браки у иудеев были преимущественно моногамные, а в новозаветные времена «моногамия была правилом, хотя такие личности, как Ирод Великий, могли иметь много жен»⁶.

В Новом Завете никаких указаний в пользу многоженства не имеется. Более того, в Евангелии Спаситель повторяет первое благословение Божие человеческому роду, в котором однозначно содержится указание на единобрачие: *Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью* (Мф. 19, 4, 5; ср.: Быт. 2, 24).

Речь идет, как мы видим, об очень важном библейском термине. Моногамия здесь уподобляется одной плоти,

возвращая нас к повествованию о сотворении человека Богом (см.: Быт. 1, 27; 2, 21–22). Ведь выражение «взял одно из ребр его» (Быт. 2, 21), которое описывает процесс сотворения женщины, должно быть переведено более корректно: от природы Адама берется часть, половина, бок или грань, и создается жена. В еврейском варианте в тексте стоит выражение **מִצַּלְעָתוֹ** («миццалота») производное от **צֶלַע** (целá) — «ребро, сторона, бок», что подтверждает и Септуагинта **μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ** (πλευρά — «бок»).

Поэтому брак в таком смысле есть восполнение и единение человеческой природы, естественно, что никакого единства и никакой одной плоти не может быть между одним мужем и несколькими женами или наоборот. Смысл слов Откровения Божиего однозначен: одна плоть в браке — это один муж и одна жена, никакой второй, третьей и четвертой плоти для человека не предусмотрено Творцом. Как одно тело у человека, так и один брак. Об этом, в частности, мы найдем у апостола Павла: *Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь* (Еф. 5, 28–29).

Само учение Господа Иисуса Христа и его разъяснение святыми Апостолами ставит отношения супругов в браке на высшую нравственную высоту. Господь запрещает развод супругов и уравнивает мужчину и женщину в плане ответственности за распад семьи (см.: Мф. 19, 3–12; Мк. 10, 2–12), чего, кстати, не было в Ветхом Завете (см.: Втор. 24, 1).

В апостольских посланиях также единственно возможной для христиан формой брака провозглашается моногамия, что однозначно следует из текстов посланий апостола Павла (см., например: 1 Кор. 6, 9; 7, 1–11; Еф. 5, 22–23; Евр. 13, 4). Вдовы, которые получают помощь от Церкви, должны быть *женою одного мужа* (1 Тим. 5, 9). В отношении епископов, пресвитеров и диаконов утверждается установление *муж од-*

ной жены (1 Тим. 3, 2, 12; Тит. 1, 6). Поэтому никаких иных вариантов, кроме как допущение только одного брака в отношении христиан в Новом Завете не существует.

Мусульманские доводы относительно брачной жизни человека достаточно хорошо известны, все они сводятся к тому, что лучше современному, далекому от религии человеку иметь несколько жен, как это разрешается в шариате (до 4), чем иметь одну жену и несколько любовниц или пользоваться услугами проституток⁷. В данном случае в исламском вероучении провозглашается сомнительный принцип: вместо борьбы с греховной страстью и похотливостью, как причинами греха, предлагается ограничить действие греховной страсти не духовными, а юридическими средствами — определенным количеством жен. Именно поэтому действие греха в исламе регулируется посредством многоженства, что нельзя назвать собственно борьбой с грехом, а в этой борьбе полумеры не эффективны и даже опасны. Для православного христианина очевидно, что в данном случае исламские методы борьбы с грехом, или, если так это можно назвать, исламская духовность, свидетельствуют о фундаментальном незнании основ духовной безопасности, и есть однозначный путь духовного самообольщения — прелести духовной.

Всегда в подобных дискуссиях одной из центральных тем становится обсуждение семейной жизни основателя ислама — Мухаммада. Попробуем и мы рассмотреть аргументацию мусульман в пользу многоженства своего пророка. В одном из современных жизнеописаний Мухаммада — «Ар-рахик аль-махтум» («Запечатанный Нектар»), составленном профессором Сафи ар-Рахманом аль-Мубаракфури⁸, содержатся некоторые апологетические высказывания по поводу оправдания всем известных историй из семейной жизни основателя ислама. Для человека, мало знакомого с мусульманскими первоисточниками и трудами светских авторов по истории ислама, аргументы исламских апологетов могут

показаться убедительными. Однако если серьезно заняться историей рассматриваемой проблемы, то мы сделаем для себя удивительные открытия: оказывается, все, что так убедительно излагают мусульмане в оправдание своего пророка, при близком знакомстве оказывается либо надуманными и очень натянутыми умозаключениями, либо откровенным обманом и подтасовкой исторического материала.

Приступим к разбору и проверке наиболее интересных аргументов мусульман⁹. Уважаемый исламский богослов в своей работе, посвященной Мухаммаду, вступает в полемику с теми, кто сомневается в непорочности основателя ислама в сфере семейных отношений, в частности, в отношении многоженства.

Он пишет: «Каждому из тех, кто поразмыслит о жизни посланника Аллаха, станет совершенно ясно, что заключение браков с таким большим количеством женщин в конце его жизни после того, как он в расцвете своей молодости прожил почти тридцать лет, довольствуясь лишь одной уже пожилой женой, Хадиджей, а после нее — Саудой, объяснялось не **тем, что он внезапно был охвачен сладострастием, удовлетворить которое можно было только таким способом. Нет, поступая так, он преследовал более крупные цели, чем те, к достижению которых обычно стремятся люди при заключении брака**».

Среди прочих целей, которые преследовал Мухаммад, заключая такое большое количество браков, приводится следующая: «Заключая браки с некоторыми женщинами, **посланник Аллаха стремился преодолеть враждебность и ненависть отдельных племен по отношению к исламу**». На первый взгляд звучит весьма убедительно, но кого же имеет в виду исламский богослов? Далее перечисляются имена жен Мухаммада, которые якобы успешно послужили для этой цели.

Первой упоминается Умм Салама, которая происходила из племени курейшитов и принадлежала к роду (батн) бану

махзум, к которому относились также Абу Джахль и Халид бин аль-Валид, известные противники арабского проповедника. Известно, что Амр бин Хишам, он же Абу Джахль («отец глупости» — это прозвище ему дал Мухаммад), погиб в битве с мусульманами при Бадре в 624 году¹⁰. С Халидом бин аль-Валидом ситуация складывалась интереснее. По словам мусульманского профессора, он «уже не занимал такую непримиримую позицию по отношению к мусульманам во время битвы при Ухуде. Более того, прошло не так уж много времени, и он добровольно принял ислам».

Во-первых, говорить об особой враждебности этого рода по отношению к Мухаммаду не вполне корректно, так как известно, что в числе первых, кто принял ислам, были и представители рода махзум. Например, знаменательной вехой в истории распространения ислама считается время, когда небольшая община первых мусульман (30–32 человека) выбрала для проведения молитвенных собраний дом ал-Аркама бин Абу-л-Аркама из рода махзум¹¹. В первой общине мусульман представителей этого рода было больше, чем из некоторых других курейшитских родов (таких, как, например, сахм, асад и харис)¹².

Теперь относительно того, что касается Халида бин аль-Валида. Здесь явно мусульманский автор пытается обмануть читателей. Ни о каком смягчении позиции этого противника Мухаммада во время битвы при Ухуде (625) не было! Более того, именно решительные действия мекканской конницы, возглавляемой Халидом, привели к решающему повороту в сражении и победе над мусульманами¹³.

Во всех остальных битвах с мусульманами Халид выступал на стороне язычников, более того, он был одним из самых активных и серьезных полководцев мекканцев. В «битве у рва» (627) Халид предпринял дерзкую атаку на мусульманское охранение, когда сторонники Мухаммада ушли на вечернюю молитву¹⁴. А в 628 году, когда Мухаммад вместе

со своими сторонниками хотел совершить малое паломничество в Мекку (умру), именно Халид бин аль-Валид со своей конницей преградил ему дорогу, вынудив основателя ислама изменить маршрут¹⁵.

Что касается принятия ислама этим противником Мухаммада и впоследствии талантливым мусульманским военачальником, то оно произошло накануне окончательной победы ислама, после демонстрации силы мусульман во время «предрешенного малого паломничества» в 629 году. Именно тогда Халид, как талантливый полководец, понял бесперспективность военной победы над Мухаммадом и решил заранее перейти на сторону победителей¹⁶.

Еще большее удивление вызывают исламские аргументы в защиту основателя ислама, когда речь заходит о женитьбе Мухаммада на дочери самого стойкого противника ислама Абу Суфьяна. Якобы после свадьбы Мухаммада на Умм Хабибе, Абу Суфьян «больше не сражался с посланником Аллаха», то есть можно подумать, что этот противник ислама стал лучше относиться к основателю новой арабской религии.

Умм Хабиба Рамла бинт Абу Суфьян была среди тех мусульман, которые в 615 году бежали в Эфиопию. Там ее супруг — Убайдуллах бин Джахш — познал свет истинной веры и стал христианином¹⁷. После его смерти и накануне возвращения беженцев из изгнания в 628 году вдову заочно, еще в Эфиопии, сосватали Мухаммаду. Однако намерения умирить самого последовательного и упорного противника ислама этот шаг Мухаммада не носил. По мнению профессора О.Г. Большакова, подобная свадьба преследовала единственную цель — бросить вызов Абу Суфьяну и досадить ему! Узнав об этом поступке своего врага, Абу Суфьян очень нелестно отозвался о «посланнике Аллаха», дав ему такую характеристику: «Вот необузданный жеребец!»¹⁸.

Следует сказать, что и Мухаммад никогда не скрывал своих откровенно недружелюбных намерений в отношении

Абу Суфьяна. Об этом, в частности, свидетельствует попытка убийства последнего по приказу мусульманского пророка. По свидетельству Ибн Хишама, в Мекку были посланы Амр ибн Умаййя и Джаббар ибн Сахра, которым «посланник Аллаха» приказал убить Абу Суфьяна ибн Харба¹⁹. Попытка не увенчалась успехом, однако посланные Мухаммадом киллеры во время своей миссии убили нескольких совершенно невинных человек: случайного прохожего, старика пастуха и одного курейшита, заподозренного в шпионаже²⁰.

Не менее интересен сам факт принятия ислама Абу Суфьяном в 630 году. Оно произошло фактически под страхом смерти и было единственным способом для него избежать убийства и потери имущества, когда мусульмане уже готовились к захвату Мекки²¹. Хотя и здесь возникают серьезные проблемы с правоведем этого курейшита. Вот как об этом событии повествует Ибн Хишам: «Пророк воскликнул: "Горе тебе, о Абу Суфьян! Не пора ли тебе знать, что я Посланник Аллаха?"». На что глава язычников-курейшитов ответил: «Ей-богу, в отношении этого у меня до сих пор есть сомнение». Тогда свидетель этого разговора Аль-Аббас приводит последний весомый аргумент: «Горе тебе! Покорись и признай, что нет божества кроме Аллаха, что Мухаммад — Посланник Аллаха, **пока не отрубил голову!**». После чего и произошло обращение этого противника Мухаммада в ислам²².

Другой, якобы дипломатический успех Мухаммада был связан с женитьбой на Джувайрийе бинт аль-Харис (Барра — имя до замужества), дочери вождя покоренного в 626 году мусульманами племени бану аль-мусталик из группы племен хуза'а. Попавшая в плен женщина пыталась найти защиту у Мухаммада, прося у него содействия в освобождении за выкуп. Однако основатель арабской религии, увидев ее красоту, предложил ей выйти за него замуж. О том, что здесь речь идет не о дипломатии, а о сластолюбии Мухаммада, свидетельствуют слова его любимой жены Аиши: «Клянусь Аллахом,

как только я увидела ее в дверях моей комнаты, тут же возненавидела. Я поняла, что он (Мухаммад.— *Авт.*) заметит ее красоту так же, как и я»²³.

По свидетельствам мусульманских источников, в результате этой свадьбы арабский пророк отпустил на свободу 100 ее родственников. Хотя следует заметить, что такой шаг особую любовь у соплеменников этой жены «пророка» навряд ли мог вызвать, так как конфискованного у них имущества им не возвратили²⁴!

Последний пример успешной политики посредством браков связан, как считается, с восьмой женой арабского проповедника — Сафийей бинт Хуйайй бин Ахтаб. Здесь мы сталкиваемся просто с непостижимым для нормального человеческого рассудка пониманием исламской мирной политики и дипломатии.

Как утверждают мусульмане, Мухаммад посредством подобных браков пытался «преодолеть враждебность и ненависть отдельных племен по отношению к исламу». Что же было на самом деле? Племя бану надир, к которому принадлежала Сафийя, исповедовало иудаизм и стало объектом ненависти Мухаммада, так как он последовательно избавлялся от всех, кто не принимал его миссию.

В 625 году, после продолжительной осады, во время которой мусульмане активно разоряли окрестности вокруг поселения иудеев, было подписано соглашение. По этому договору членам племени бану надир сохранялась жизнь, однако все их имущество доставалось мусульманам. Иудеи могли вывести с собой все вещи, кроме оружия, из расчета 1 верблюд на трех человек. Все дома их были разрушены, а деревья вырублены. Часть беженцев вместе с их вождем переместились в Хайбар, а другие ушли в Палестину²⁵. Эти события нашли отражение в Коране (см.: К. 59, 2–5; 11–14).

Но на этом попытки Мухаммада в деле преодоления враждебности со стороны иудеев в отношении ислама не за-

кончились. Вероятно, для усиления положительного образа своей религии накануне договора с мекканцами в Худайбии (628), Мухаммад посылает в Хайбар группу мусульман для убийства главы племени бану надир — Саламы бин Абу-л-Хукайка. Убийство его вызвало большой переполох, за ним такая же участь постигла и его преемника²⁶.

Наконец в 628 году последовало завоевание оазиса Хайбар, в котором нашла свое прибежище часть племени бану надир. После военной победы защитники единобожия не погнушались применить пытки для благородной цели — поиска припрятанных иудеями сокровищ. Пыткам как раз подвергся супруг Сафийи — Кинана бин Абу-л-Хукайка, один из вождей племени, после чего ему отрубили голову²⁷. При этом конвоируемая по дороге к Мухаммаду несчастная женщина видела обезображенный труп своего мужа²⁸.

Любому разумному человеку совершенно очевидно, что остатки племени бану надир после всех описываемых событий никогда не испытывали добрых чувств ни к исламу, ни к Мухаммаду. Что же касается причин женитьбы основателя ислама на Сафийи, то они были обычны для этого человека. По словам достоверного хадиса, Мухаммад просто прельстился ее красотой. Увидев ее у одного из участников похода, которому она досталась в качестве трофея, арабский проповедник произнес: «Возьми себе любую невольницу из пленных, кроме нее»²⁹ (Бухари 235).

Что же касается других попыток объяснить сомнительное с нравственной точки зрения поведение Мухаммада, то и они оказываются слабыми и натянутыми. Например, утверждается, что многоженство было необходимо для воспитания душ людей, и этим как раз и занимался основатель ислама в браке.

Пожалуй, с этим отчасти можно согласиться, так как известный всем случай женитьбы пятидесятилетнего

Мухаммада на девятилетней девочке Аише, подразумевал, что такого малолетнего ребенка еще многому предстоит научить³⁰ (Бухари 1515).

О другом браке, который якобы был заключен «с целью искоренения давней традиции эпохи джахилии (язычества), а именно традиции усыновления» написано и так достаточно много³¹. Речь идет о браке с Зайнаб бинт Джахш, бывшей женой приемного сына Мухаммада Зайда бен ал-Хариса (то есть Мухаммад женился фактически на своей снохе). Но случай подобного инцеста однозначно осуждается Библией (ср.: Лев. **18**, 15).

Таким образом, никаких серьезных аргументов и доводов, которые могли бы оправдать сомнительное поведение Мухаммада, а именно его многоженство, мы не находим. Все рассмотренные нами предположения мусульман при подробном их разборе так и не достигли предполагавшейся цели: они не упраздняют оснований для сомнений в чистоте намерений арабского пророка, когда речь заходит о его многоженстве.

Поэтому остается сделать единственно возможный вывод: многоженство не является Божиим установлением, и единственной формой семейной жизни для человека является моногамный брак.

Примечания и библиографические ссылки

¹ См., например: Глава XII. Полигамия. Аспект полигамии в других священных писаниях // http://www.islam.ru/woman/wali_muslima/part_12/

² Брак, свадебные обычаи // Большой библейский словарь / Под ред. У. Элуэлла, Ф. Камфорты. СПб., 2005. С. 201.

³ У Ноя была одна жена (см.: Быт. **6**, 18). Авраам имел одну жену (см.: Быт. **11**, 29), хотя были и наложницы (см.: Быт. **25**, 6). Инициатива взять вторую жену была от Сарры, хотя это была не жена, а рабыня — наложница (см.: Быт. **16**, 3). Бог женой Авраама называет только одну женщину — Сарру (см.: Быт. **17**, 15, 19). После смерти Сарры Авраам берет себе еще одну жену (см.: Быт. **25**, 1).

Исаак имел лишь одну жену (см.: Быт. 24). Иакову была дана заповедь от отца взять только одну жену (см.: Быт. 28, 1–2). Библия повествует о том, что многоженство было не инициативой Иакова, а следствием обмана со стороны Лавана (см.: Быт. 29, 21–28).

⁴ Ринекер Ф., Майер Г. Брак // Библейская энциклопедия Брокгауза. Paderborn, 1999. С. 108.

⁵ Брак, свадебные обычаи // Большой библейский словарь / Под ред. У. Элзулла, Ф. Камфорты. Спб., 2005. С. 201.

⁶ Там же.

⁷ См., например: Глава XII. Полигамия. Полигамия в исламе. Смысл разрешенного многоженства // http://www.islam.ru/woman/wali_muslima/part_12/2/

⁸ Книга заняла первое место среди ста семидесяти работ на всемирном конкурсе жизнеописаний Мухаммада, объявленном Лигой исламского мира в 1979 году. Полный текст книги можно найти здесь: http://www.islamru.com/haber_detay.asp?haberID=98. Нас интересует глава «Семья пророка» // <http://rasim.my1.ru/load/4-1-0-6>.

⁹ Все цитаты из труда шейха Сафи ар-Рахмана аль-Мубаракфури приводятся по источнику: «Семья пророка» // <http://rasim.my1.ru/load/4-1-0-6>

¹⁰ См.: *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М., 2005. С. 297–298.

¹¹ *Большаков О.Г.* История Халифата: В 4 т. М., 2002. Т. 1. С. 75.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 114–115.

¹⁴ Там же. С. 132.

¹⁵ *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 430; *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 144.

¹⁶ См.: *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 151–152.

¹⁷ См.: *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 88.

¹⁸ *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 150–151.

¹⁹ *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 615.

²⁰ Там же. С. 615–616.

²¹ См.: *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 157–159.

²² *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 485.

²³ *Ибн Хишам*. Указ. соч. С. 419.

²⁴ Там же. С. 420; *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 125–126.

²⁵ См.: *Большаков О.Г.* Указ. соч. С. 120.

²⁶ Там же. С. 147.

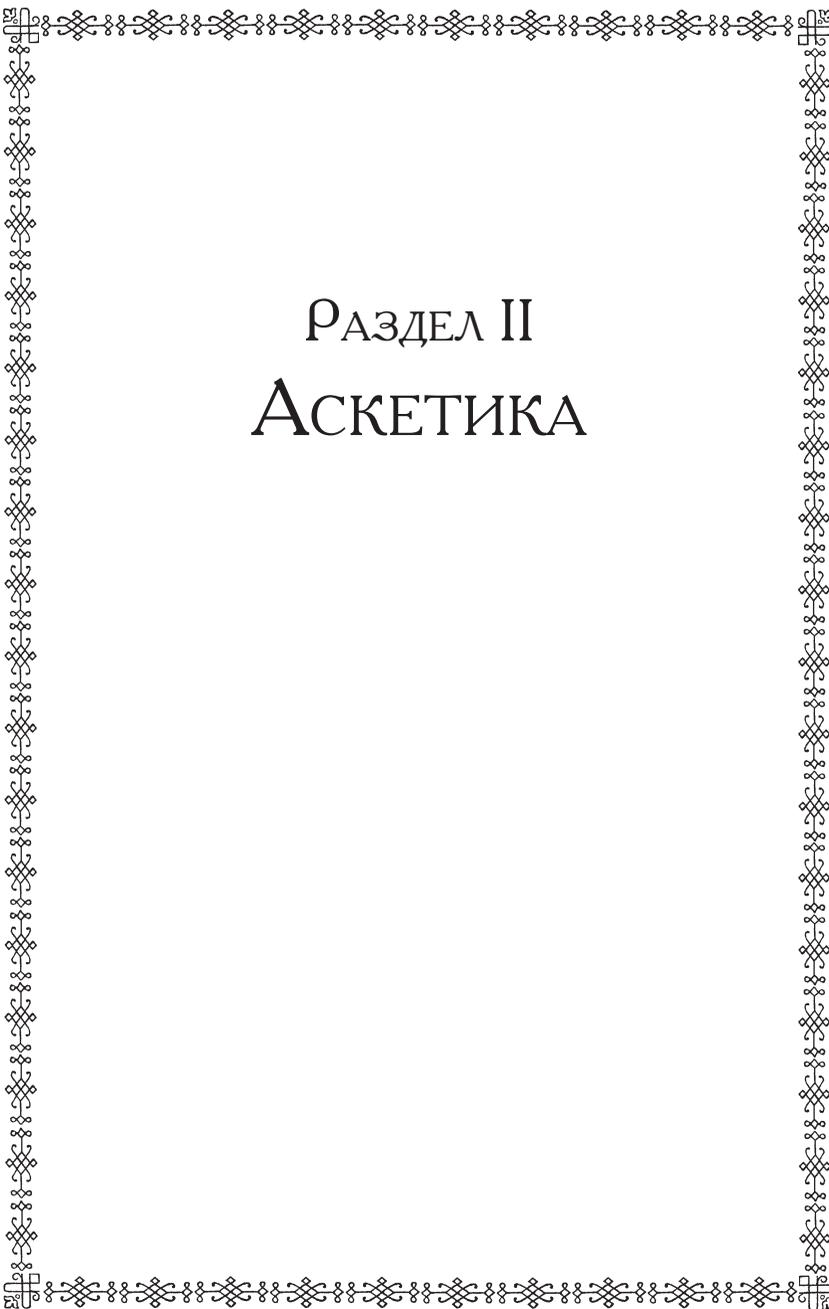
²⁷ *Ибн Хишам.* Указ. соч. С. 452.

²⁸ Там же. С. 451.

²⁹ *Сахих аль-Бухари.* Достоверные предания. М., 2005. С. 113.

³⁰ См.: *Сахих аль-Бухари.* Указ. соч. С. 591.

³¹ См., например: *Петров С.* Мухаммад и Коран с точки зрения христианского Божественного Откровения // http://www.http://www.weren.ru/texts/03_other/03_islam/quran.html



РАЗДЕЛ II
АСКЕТИКА

Игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов),
кандидат богословия

АСКЕТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ХРИСТИАНСТВА И ЕГО ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ В МОНАШЕСТВЕ ЮЖНЫХ СЛАВЯН

День славянской письменности и культуры традиционно называют церковно-государственным праздником. Именно в нем Церковь и государство нашли точки соприкосновения в осмыслении нашей истории. Но в то же время нужно заметить, что в этой оценке ставятся разные акценты, и это связано со спецификой существования данных институтов. Государство ставит перед собой цель внешнего обустройства жизни человека, а Церковь заботится о внутреннем преображении души. В богословской и святоотеческой литературе мы можем встретить множество образов, в которых раскрывается универсальная форма взаимодействия Церкви и государства. К одному из самых удачных примеров можно отнести образ сосуществования души и тела. Человек, согласно христианскому вероучению, должен заботиться как о душе, так и о теле, которое, по словам апостола Павла, есть *храм Духа Святаго* (1 Кор. 6, 19). Но в большей степени важно попечение о душе, мир которой требует совершенствования через внутреннее усилие воли человека. Христос призывает: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его* (Мф. 6, 33). Забота о душе человека и есть первостепенная задача Церкви. Церковь с ее духовным потенциалом становится стержнем государства, его духовной опорой.

Говоря о миссии святых Кирилла и Мефодия, мы должны отдалиться от светской утилитарной оценки их заслуг. Святые братья осуществляли свою миссию не с целью приобщить непросвещенные народы к византийской цивилизации, а в первую очередь с целью евангельской проповеди. Донести весть о воскресшем Христе и было главной задачей славянских просветителей. Миссия есть неотъемлемое свойство Церкви, которое основывается на словах Христа: *Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28, 19–20).

Но благая весть предполагает не только ее принятие, не только веру в воскресшего Христа, как это утверждают протестанты, но и внутренние волевые усилия для преодоления своей греховности и для достижения идеала святости. Эта внутренняя работа воли человека, укрепляемая благодатью Святаго Духа, дарованной в силу искупительной жертвы Господа Иисуса Христа, и есть сердцевина христианского аскетического учения. Без аскетизма христианство превращается в отвлеченную философию, с положениями которой можно соглашаться или оспаривать их истинность.

Христианский аскетизм основывается на Божественном Откровении и догматическом учении Церкви. Во-первых, это учение о поврежденности первородным грехом природы человека. Апостол Павел говорит: *Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7, 19–20). Во-вторых, это христианская сотериология, согласно которой спасение человека происходит при соработничестве свободной воли человека и Божественной благодати. Благодать, или нетварные Божественные энергии,

укрепляет и доводит до совершенства свободное человеческое произволение. Без Божественной благодати спасение человека становится невозможным. Об этом нам говорит Сам Господь в Евангелии: *Без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15, 5). Поэтому для спасающегося христианина необходимо участие в Церковных Таинствах, через которые ему подается Божественная сила Святого Духа, возрождающая и укрепляющая нашу духовную жизнь.

Утверждая необходимость Божественной помощи в деле спасения человека, Церковь указывает и на важность самого человеческого произволения. Христос говорит: *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12). Спасение невозможно совершить без личной свободы, что как раз и выражается в наших усилиях на пути к Богу, в этом заключается подлинная любовь Бога к Своему творению — человеку. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Бог не принуждает никого. И если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно»¹.

Во всей полноте аскетическое учение Церкви присутствует только в Православии. Совершенно не соответствует евангельскому духу католическое учение о сверхдолжных заслугах, основанное на юридическом представлении о взаимоотношениях Бога и человека. Протестантизм же совершенно исключает присутствие аскетизма, поскольку это, по мнению протестантских богословов, умаляет силу Жертвы Христа. Однако отрицание аскетизма в протестантизме приводит к внутреннему духовному равнодушию и отсутствию стремления к подлинному нравственному преображению человека.

Православие сохранило аскетическое учение во всей полноте, но наиболее яркие примеры христиан-

ского подвижничества мы можем видеть в монашестве. Монашество и основные формы его существования появляются в IV веке. Родоначальником монашества принято считать Павла Фивейского и преподобного Антония Великого. Но необходимо отличать аскетизм и монашество как одну из форм осуществления христианского аскетического учения. Христианское подвижничество существует с момента основания Церкви. Профессор А.П. Лебедев пишет: «В первенствующей Церкви встречаем особый род христиан обоего пола, которые известны с именем аскетов и девственниц. Они живут среди общества, добровольно отказываются от брака и от собственности, проводят время в постах, молитвах и религиозном созерцании»². Нередко эти люди объединялись в общины, которые по своему устройству напоминали возникшие позже монастыри. Таким образом, христианский аскетический идеал присутствовал с самого раннего периода жизни Церкви и его нельзя связывать только с монашеством. Монашество — это особая форма жизни, при которой человек, по словам архиепископа Феодора (Поздеевского), пытается выразить идеалы истинно христианской жизни³. Святитель Иоанн Златоуст, указывая на существование единой цели жизни христианина, писал: «Разве мирянин ничем не отличается от монаха, кроме одного только сожителства с женой?»⁴. Таким образом, аскетический идеал христианства является общеобязательным, а монашество — это лишь одна из форм высшего осуществления Евангельского учения.

Достигая определенных высот святости, монахи сыграли ключевую роль как во внутренней, так и во внешней миссии Церкви. Их успехи были обусловлены не отсутствием отягощения семейными обязанностями, которые бы мешали им осуществлять миссионерскую

работу, а в том, что они являли собой пример реально достигнутой святости и были свидетельствами внутреннего преображения души человеческой. Монахи, как ревностные исполнители Христова учения, были не только на передовой процесса обращения языческих народов, но и на протяжении всей истории Церкви являлись духовными руководителями воцерковленных людей, а монастыри — местом особого посещения для поддержки и утешения в трудные минуты жизни. Для жизни Церкви монастыри в первую очередь ценны не своей переводческой деятельностью, не распространением образования, как это считают светские историки, а своим духовным потенциалом. В монастыре живут люди, смысл жизни которых есть стяжание Духа Святаго, достижение святости, приобретение таких качеств души, как любовь, милосердие, сострадание, бесстрашие.

Основополагающую роль в деле распространения христианского вероучения на территории славянских государств также сыграли монахи. Святой равноапостольный Мефодий принял монашество в одном из монастырей на горе Олимп. Святой равноапостольный Кирилл был пострижен в монашество в конце жизни, но практически и до этого был подвижником-аскетом. Ученики святых братьев — Горазд, Климент, Савва, Наум, Лаврентий — тоже были облачены в иноческий образ. Преподобный Прокопий Сазавский (970) основал Сазавский монастырь, который впоследствии стал славянским духовным центром в Чехии.

Если мы обратим внимание на просветителей Руси, то и здесь увидим сонм монахов-миссионеров: митрополит Михаил Киевский с группой епископов, Авраамий и Леонтий Ростовские, преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские и многие другие.

Теперь остановимся на основных духовных центрах славянского монашества.

Болгария. Безусловно, на первом месте по значимости стоит Рыльский монастырь, основанный преподобным Иоанном Рыльским. Этот монастырь сыграл немаловажную роль в деле становления болгарской государственности и оказал большую помощь и поддержку в трудный период турецкого ига. В настоящее время в монастырской библиотеке хранится более 16 000 ценных древних рукописей.

Важное место в истории Болгарской Православной Церкви занимает Банковский монастырь в честь Успения Божией Матери, расположенный на высоком правом берегу горной реки Чепеларской, над селом Бачковым. Основателем этого монастыря был военачальник грузинского происхождения Григорий Бакуриани (XI век). Продолжительное время насельниками обители были только грузины, и лишь спустя некоторое время сюда стали принимать болгарских монахов.

Троянский монастырь основан в более позднее время — в XVII веке. Имя его создателя осталось неизвестным. Некоторые источники его называют «старый духовный отец». Уникальность данного монастыря состоит в том, что он является символом возрождения государственности Болгарии во второй половине XIX — начале XX века.

Сербия. Начало монашеской жизни на территории Сербии было положено учениками святых Кирилла и Мефодия — Климентом и Наумом. Самой распространенной формой иноческой жизни было общежитие, и лишь позднее в области Охридского и Преспанского озер зарождается отшельничество. Остатки церквей и скитов сербских анахоретов сохранились до нашего времени.

Основная заслуга в распространении монашества на территории Сербии принадлежит святому Савве Сербскому — афонскому подвижнику и впоследствии первому Сербскому архиепископу (1169–1236).

Самым древним сербским монастырем является Свято-Успенская лавра Студеница, основанная отцом святого Саввы — преподобным Семеоном. Монастырь многократно подвергался разрушению, но сербы старательно восстанавливали его в первоначальном виде.

Брат святого Саввы — сербский король Стефан — основывает в начале XIII века монастырь Жича, который становится резиденцией предстоятеля Сербской Церкви.

К известным сербским обителям можно также отнести Печску Патриархию, мужской монастырь Дечаны, Солочанскую обитель в честь Святой Троицы, женский монастырь Раковица и многие другие. По свидетельству сербского историка Дучича: «Ни один христианский народ в Европе не имел столько монастырей и церквей пропорционально к своей численности, сколько имели сербы»⁵.

Славянское монашество было широко представлено и на территории известной монашеской республики — Афоне. Монастырь Зограф был основан выходцами из Болгарии в середине X века. Сербский монастырь Хиландар основан святым Саввой Сербским и его отцом преподобным Семеоном в XII веке. Но самым значительным средоточием славянского монашества на Афоне был Русский Свято-Пантелеимонов монастырь. Первое упоминание о нем встречается в XI веке. К концу XIX века количество монахов в монастыре достигло двух тысяч, что вызвало опасение чрезмерного русского влияния на Афоне у Константинопольского патриарха. В библиотеках славянских монастырей на Афоне сохранилось большое количество рукописных текстов, имеющих огромную ценность для науки.

Говоря о монашестве, нельзя не упомянуть великого аскета-подвижника и труженика-переводчика преподобного Паисия Величковского. Преподобный Паисий и его ученики явились возродителями русского старчества. С именами учеников преподобного связано возникновение Саровской и Оптинской обителей. Кроме того, преподобный приложил немало трудов в переводе с греческого на славянский аскетической и святоотеческой литературы. Им были переведены сборник «Добротолюбие», сочинения преподобного Исаака Сирина, преподобного Феодора Студита, преподобного Варсанофия, святителя Григория Паламы, преподобного Максима Исповедника и многое другое.

Рассматривая историю южнославянских народов, мы видим, что семена миссии святых братьев Кирилла и Мефодия, а также их учеников принесли свои плоды. Монашество есть живое свидетельство того, что христианство было воспринято ими не поверхностно, не из-за политических и экономических целей, а искренне — всем сердцем.

И в заключение можно привести слова западного историка Целлера о роли аскетического учения Церкви в мировой истории: «Благодаря христианскому аскетизму происходит совершенствование, очищение и укрепление человеческой личности, и притом не только для нее самой, а для целого общества, для всего мира»⁶.

Примечания и библиографические ссылки

¹ Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие Т. 1. СПб., 1883. § 193. С. 288.

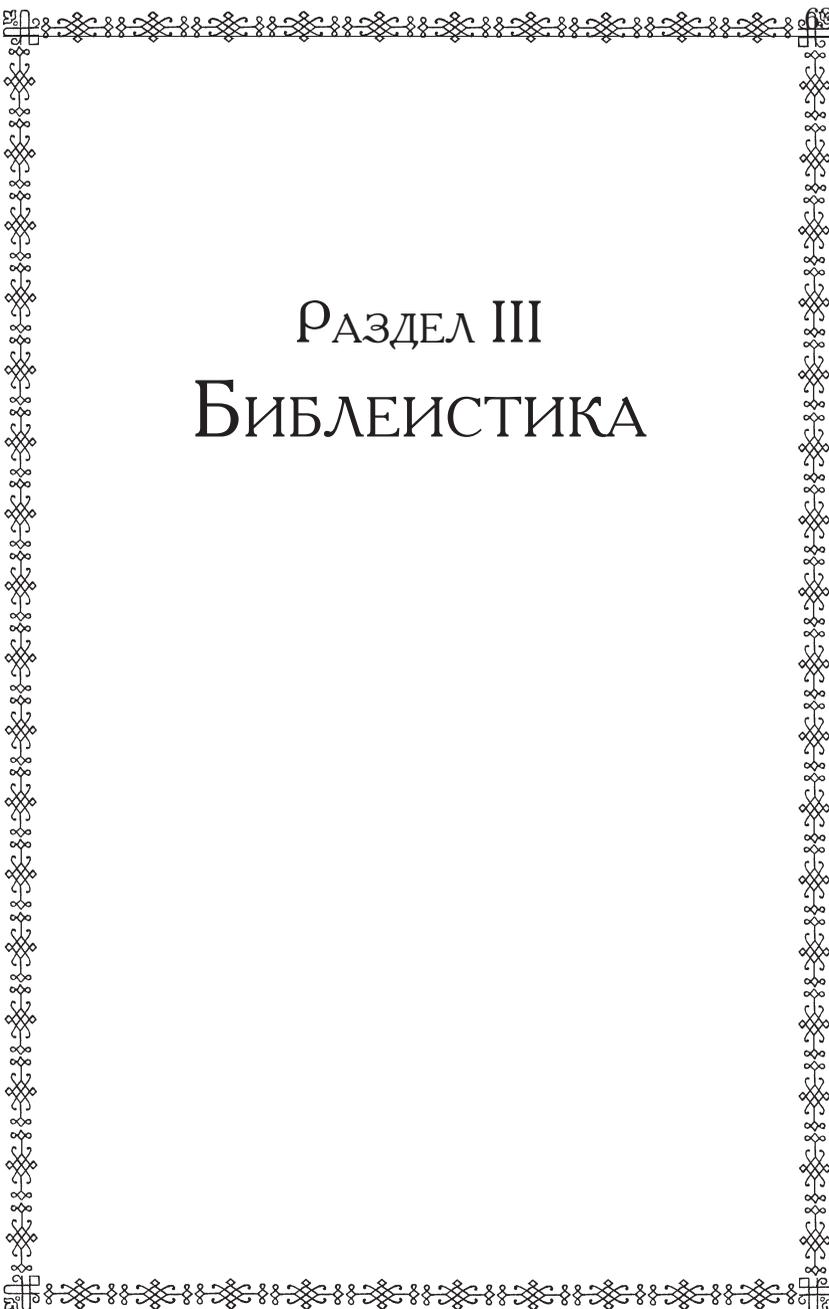
² Лебедев А.П. Церковно-исторические повествования. СПб., 2004. С. 276.

³ *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Жизнеописание. Избранные труды / Сост. иером. Роман (Лукин). М., 2000. С. 66–67.

⁴ Цит. по: *Лурье В.М.* Призвание Авраама. СПб., 2000. С. 132.

⁵ Цит. по: *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. С.136.

⁶ Цит. по: *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Указ. соч. С. 80.



РАЗДЕЛ III
БИБЛЕИСТИКА

Священник Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ,
кандидат богословия

ПОНИМАНИЕ ВЕТХОЗАВЕТНОГО ИМЕНИ БОЖИЕГО (יהוה) В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Принципиально важно в подходе к пониманию имени Божиего, как основы Божественного самооткровения, отметить то, что как богословы-мистики, так и ученые-исследователи признают всю значительность правильного толкования события произошедшего на горе Хорив (см.: Исх. 3). Этот эпизод имеет несколько важнейших богословских аспектов, но центральным, бесспорно, является Откровение Богом Своего имени. Значимость этого события ничуть не уменьшилась спустя столетия и для современного богословия всей христианской Церкви. До сих пор некоторые пункты в изучении тетраграммы не имеют однозначного осмысления. Отсюда становится понятен неослабевающий интерес ученых, принадлежащих к различным христианским деноминациям, к обозначенной теме. Наша задача состоит в том, чтобы проследить отражение понимания Божественного имени в православной традиции. В настоящей статье будет прослежена связь ветхозаветного понимания тетраграммы с пониманием ее в Новом Завете, которое через Господа Иисуса Христа было воспринято Апостолами, святыми отцами и запечатлено в жизни Православной Церкви.

Наступило такое время, когда пламенная проповедь древних пророков, свидетельствовавшая об активном участии Яхве в истории Израиля, Его постоянных вмешательствах в эту историю, воспринималась уже как что-то давно ушедшее в прошлое. Когда иудаизм сосредоточился лишь на эсхатологической

надежде, чая в неопределенном будущем победы Яхве над язычниками ради Израиля, пришел Иоанн Креститель, всем своим видом, образом жизни, манерой проповеди утверждая преемство по отношению к подлинным древним пророкам Израиля, и возвестил: *Покайтесь; ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3, 2). У евангелиста Марка эти слова переданы с той подробностью, которая более явно соотносит их с ожиданием эсхатологического вмешательства Яхве в ход истории Израиля: *...исполнилось время и приблизилось Царство Божие* (Мк. 1, 15). Это *исполнение времени* и *приближение Царства Божия* Иоанн Креститель связывает с наступившим пришествием Того, Кто сильнее его и Кому он призван приготовить путь.

И действительно, *пришел Иисус из Назарета Галилейского* (Мк. 1, 9), и в Нем, как свидетельствуют Евангелия, исполняются все чаяния Ветхого Завета. Он сам говорит об этом (см.: Ин. 8, 56), повторяя слова Иоанна Крестителя (см.: Мф. 4, 17; ср.: 10, 17), а евангелисты подчеркивают, что Его пришествие имеет такое же актуальное и решающее значение, как и постоянное действие Бога в истории ветхозаветного Израиля (см.: Мф. 1, 21; Лк. 2, 9–11; 2, 26; Ин. 4, 42). Иисус Христос полагает основы **нового** понимания священных ветхозаветных текстов.

Христос придавал высочайшее значение ветхозаветным писаниям, признавая Свое служение исполнением ветхозаветного учения, в котором Он находил опровержение книжникам, фарисеям и саддукеям. Строками из ветхозаветных книг Он подтверждает Свое Мессианское достоинство, раскрывает превосходство Своего учения перед ветхозаветным (см.: Мф. 5–7). В то же время Спаситель признавал незыблемые ветхозаветные догматы, имеющие силу в Новом Завете и непреложные для Его последователей-христиан: *Доколе не пройдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5, 18). Сам Христос прямо называл Себя их исполнителем: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не*

нарушить пришел Я, но исполнить (Мф. 5, 17); признавал Свое служение, крестную смерть и воскресение свершением ветхозаветных пророчеств (см.: Лк. 24, 25–27). В Своих речах Спаситель довольно часто приводил ветхозаветные изречения, используя их для обоснования и объяснения Своих действий (см.: Мф. 12, 2–5; 15, 4, 7–9; 19, 4; 21, 23; 22, 32, 37 и многие другие); указывал на места в ветхозаветных пророчествах, говорящих о Его Мессиианском достоинстве, которые уже свершились или которым еще предстоит исполниться (см.: Мф. 15, 24; 16, 27; 21, 41–44; 22, 42–45; 24, 15, 30; 26, 24; Лк. 4, 21 и другие). Также, кроме пророчеств и их точного исполнения в новозаветные времена, Христос нередко приводил ветхозаветные прообразы и указывал на их исполнение в Себе и Своем служении. Так, у евангелистов читаем о пророке Ионе и его трехдневном пребывании во чреве кита (см.: Лк. 11, 29–30), покаянии ниневитян (см.: Мф. 12, 41), состоянии людей перед потопом (см.: Мф. 24, 37), повешенном Моисеем медным змием (см.: Ин. 3, 14). Ветхий Завет, по учению Спасителя, имел смысл и значение для человечества не сам по себе, а как предуказание и приготовление к Новому. Апостолы признавали «Ветхий Завет руководителем и пестуном ко Христу. Так, в Четвероевангелии почти каждое событие из жизни Христа признается евангелистами исполнением ветхозаветных пророчеств»¹. С особой же композиционно законченной символичностью это выражено в Евангелии от Иоанна, где Господь совершает не просто чудеса, а чудеса, являющиеся глубочайшими по символичности знаками (в славянском переводе звучит сильнее — «знамениями»)². Эти знамения по своему значению сопоставимы со знамениями времен Исхода Израиля из Египта, когда они также свидетельствовали о личном вмешательстве Яхве в историю. Вообще, в Евангелии имеется ряд многозначительных параллелей с тематикой Исхода (так сама христианская Пасха является переосмыслением Пасхи ветхозаветной). Подобно Яхве в Ветхом Завете, Иисус Христос несколько раз говорит о Себе: *Это Я*

(εἶναι εἰσι — без предиката)³. Дела Сына Божия являются исполнением воли Отца, продолжением, совершением дел Отца, то есть Того, о Чьих делах постоянно напоминала первая заповедь Декалога: *Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства...* (Исх. 20, 2). Единство Иисуса Христа Сына Божия со Своим Отцом проходит сквозь Евангелие красной нитью. Явление славы Сына Человеческого, *как Единородного от Отца* (Ин. 1, 14), весь Его земной путь, заканчивающийся Крестной смертью, Воскресением и Вознесением на небо, открывает ученикам и всем верным единство Отца с Сыном, и, более того, Христос молит Отца о всех христианах: *чтобы они были едино, как и Мы* (Ин. 17, 11).

На месте разрушенного единства ветхого Израиля, Господь основывает единство Израиля нового — новозаветной Церкви. Об этом новом единстве молился Спаситель в Первосвященнической молитве, в которой звучат темы Откровения имени Божия: *Я открыл имя Твое Человекам, которых ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое* (Ин. 17, 6) ...*Отче Святыи! Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы* (ст. 11)... *Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них* (ст. 26).

В процитированных стихах отметим некоторые моменты. В 6-м стихе говорится, что если ветхий Израиль должен был хранить в святости и неприкосновенности слово Божие, в первую очередь священное имя Яхве, возвещенное через Моисея, то теперь уже новое единство — новозаветная Церковь — хранит слово Отца, открытое ей Сыном Божиим. Продолжение этой мысли находим и далее в 8-м стихе: *...слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня*. Это вполне адекватно вписывается в контекст мессиански толкуемого христианской Церковью книги Второзакония (см.: Вт. 18, 18), где провозвещается пришествие пророка,

подобного Моисею⁴, в уста которого Бог вкладывает Свои слова и который говорит затем так, как велит Бог. Первое, что было Богом велено Моисею передать Израилю, — это имя YHWH, также и в словах Иисуса Христа — Пророка, о котором говорится во Второзаконии (см.: Вт. 18, 18), — часто звучит имя Божие. Подобным же образом свое новозаветное исполнение в Иисусе Христе обретает текст: *Вот, Я посылаю пред тобою Ангела (Моего)... Блюди пред лицем Его, и слушай гласа Его... ибо имя Мое в Нем* (Исх. 23, 20–21). В этом Ангеле (примечательно, что синодальный перевод дает красноречивое христологическое толкование этому тексту тем, что слово «Ангел» и относящиеся к нему местоимения пишет с прописной буквы) имя Яхве мыслится как символ присутствия Самого Бога среди народа. Имя Яхве здесь — это Сам Яхве в откровении Израилю⁵.

Прямое отношение к теме имени Божиего, открывающегося в Иисусе Христе, имеет проблема перевода Ин. 17, 11–12, состоящая в том, как перевести имеющееся там относительное местоимение: **которых** (учеников — М. П.) *Ты Мне дал*, как в синодальном переводе, или **которое** (имя — М. П.) *Ты Мне дал*. Дело в том, что большинство списков, особенно ранних, имеют местоимение среднего рода единственного числа о или ѿ, то есть «которое» (имя). Местоимение же мужского рода множественного числа оуѣ — «которых» — дает некоторое число поздних текстов. Именно в первом, а не во втором (отраженном в синодальном переводе) из указанных чтений (в славянском переводе: относительное местоимение среднего рода «еже») комментирует этот текст святитель Кирилл Александрийский: «Так как, согласно свидетельству Божественных писаний, стало плотью Слово (Ин. 1, 14), то есть человеком, то и принял, сказано, то, что имел, как Бог, ибо имея и действительное обладание Божественною славою не может природно принадлежать человеку»⁶. Святитель Иоанн Златоуст, в отличие от святителя Кирилла, в стихе 11-м вообще опускает вторую его часть, содержащую указанное местоимение, а стих 12-й комментирует как

«ихже дал еси Мне» (то есть «которых»)⁷. Чтение этих текстов с местоимением $\text{о}\nu\varsigma$ («которых») «гармонирует со стихами 2, 6 и 9, где говорится о людях, данных Иисусу Отцом, тогда как другое чтение («которое») делает стихи 11, 12 единственными местами в Евангелии, где о Боге говорится как о давшем Божественное имя Иисусу»⁸. Проблема разночтений решалась экзегетами по-разному. Предполагалось, что соответствующее арамейское относительное местоимение могло пониматься в двух значениях. По другому предположению, оригинальным чтением было местоимение среднего рода единственного числа винительного падежа («которое»), но относящееся к ученикам.

О каком же имени идет речь во всех тех изречениях Господа Иисуса Христа, где мы встречаем словосочетания *имя Отца (моего), имя Твое* (когда Христос обращается к Отцу), то есть какое имя Он открыл нам?

На этот вопрос также нет однозначного ответа. С одной стороны, в иудейской литературе сам термин «имя» (שם) мог служить почтительной заменой для слова «Бог», и если ставить во главу угла этот факт, то тогда трудно говорить о том, что в указанных словах Иисус Христос подразумевал конкретное Божественное имя⁹. Само словосочетание «Откровение имени Божия» в сознании иудея, для которого имя было «выражением чьей-либо личности и силы, может просто быть семитическим описанием Божественного Откровения вообще»¹⁰.

Однако, с другой стороны, то же самое слово «имя» (שם) в той же иудейской литературе да и в самом Ветхом Завете (см.: Лев. 24, 11, 16) в еврейской Библии, где нет уточнения «Господне», стоящего после слова «имя», подразумевало священную тетраграмму, то есть совершенно исключительное, особенное, но в то же время конкретное имя Божие. Непознаваемое бытие Божие при этом открывается человеку как источник подлинной жизни. Можно кратко выразить смысл странного, особенного имени — священной тетраграммы, чья особенность состоит еще и в том, что его значение актуально

(то есть что Бог есть, в смысле — присутствует, деятельно присутствует, или что имя Его — יהוה, Сущий, как в славянской Библии), когда Бог Сам непрерывно подтверждает это: «вот Я», «Я здесь», «это Я», «Я есмь». Святые отцы (святой Кирилл Александрийский, блаженный Августин) видели в рассматриваемых словах Господа указание на откровение конкретного имени, а не абстрактное описание откровения вообще.

Теперь перед нами встает еще один вопрос. Имеется ли в виду то же самое ветхозаветное имя Божие, когда о Христе говорится: *...верующим во имя Его дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1, 12); или: *многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его* (Ин. 2, 23; ср.: 3, 18; 20, 31); или когда Сам Господь Иисус Христос говорил: *все то сделают вам за имя Мое* (Ин. 15, 21)? Ветхозаветное имя יהוה и новозаветное имя Иисусово соотносятся так же, как вообще соотносится Ветхий Завет с новозаветной тайной Боговоплощения, и что как религиозный опыт ветхозаветного Израиля состоял в призывании священного имени יהוה, так и христианская Церковь с первых дней своего существования практиковала призывание и прославление имени Иисусова. Богочеловеческое имя Иисуса Христа своей новизной говорит о том, что «священное, страшное, трансцендентное имя Иеговы, ветхозаветное откровение, стало уже ветхим, когда Единородный Сын, сущий в лоне Отчем, "явил Бога" (Ин. 1, 18)»¹¹. И Яхве открывается теперь в воплотившемся Сыне как Пославший, или как Отец. Святитель Кирилл Александрийский выражает эту мысль следующим образом: «Более, так сказать, соответствующее Богу имя Отец, чем Бог»¹². В другом месте святитель Кирилл говорит так: «Посредством термина "послание" (Господь) дает указание на все домостроение с плотью. А не знающий Пославшего одновременно и Бога не знает и таинство апостольства (вероятно, имеется в виду посланничество от Отца — М. П.) бесчестит»¹³.

Для того чтобы понять и осмыслить всю новизну и Богочеловечность новозаветного имени Божия — имени Иисуса

Христа, за которое *принимали бесчестие* первые христиане (см.: Деян. 5, 41), нужно принять имя УНУН как имя Пославшего, открытое в Посланном, то есть принять исполнение имени УНУН, как и исполнение ветхозаветного закона (см.: Мф. 5, 17), в Богочеловеке Иисусе Христе. Когда в новозаветных писаниях мы читаем о гонениях на христиан и встречаем выражение *за имя Господа нашего Иисуса Христа* (Деян. 15, 26; ср.: Мф. 10, 22; 24, 9; Мк. 13, 13; Лк. 21, 17; 1 Пет. 4, 14), то нам нужно помнить, что эти слова имеют в виду различные обвинения, которые выдвигались против христиан. Так, иудеев раздражало, что наименованием «Христос» христиане выражали свою веру в Иисуса как в пришедшего Мессию. Римлян же раздражало наименование «Господь» (κύριος), которое было титулом римского императора. Иисус носит Божественное имя, и преследовать учеников Иисуса за Его имя — значит отвергать откровение Бога в Иисусе Христе. Преследование христиан есть незнание Отца, Который послал Иисуса. Это как бы зеркальное отражение слов Спасителя в Ин. 8, 19; 12, 44; 14, 7, 9, где говорится, что только те, кто познал Его, знают и Отца, так что незнание Его есть незнание Отца¹⁴. Мысль о том, что Иисус Христос есть Сын Божий, посланный Отцом в мир, или, иначе, что Бог открывается как Пославший Своего Единородного Сына, раскрывается в Евангелии как одна из основных. «Полномочия» же Христа как Посланного, или как Сына Божия, удостоверяются не только знамениями, делами, но и тем, что Иисус Христос носит, провозвещает, открывает имя Божие. Здесь вновь просматривается параллель с Моисеем, но уже в том отношении, что и Моисею открывается священное имя как залог истинности Пославшего, его адекватности Богу отцов (см.: Исх. 3, 15).

Имя Божие раскрывается в Иисусе Христе в течение всего Его земного служения. В Ветхом Завете в переводе LXX встречаем, хотя и не часто, формулу יהוה עִמָּךְ как эквивалент древнееврейской священной тетраграммы,

связанный с ней, а больше с ее греческим переводом ὁ ὢν в Исх. 3, 14, прежде всего в смысле обозначения вечного бытия Божия. С другой стороны, в самом древнееврейском тексте Ветхого Завета (особенно во второй части книги пророка Исаяи) и в поздних иудейских писаниях используется формула אֲבִי הוּא, которая на первом, этимологическом уровне является напоминанием Бога о Себе, о том, что Он — Яхве, что Он — «вот, здесь». А на втором, более глубоком, богословском уровне — эквивалентом самой священной тетраграммы, то есть именем Божиим. Это אֲבִי הוּא переводят как Ἐγὼ εἰμι.

В Новом Завете так же, как и в библейской религии Израиля, прослеживается поэтапное развитие богословских представлений, связанных с характером или сущностью Бога: отождествляя Себя с ΥΝΩΗ посредством абсолютных «Ἐγὼ εἰμι», Иисус учением, знамениями и делами открывал Своим последователям сущность, характер ΥΝΩΗ как спасительное присутствие, как ἀγάπη (ср.: 1 Ин. 4, 8–16; Втор. 6, 5; Ин. 13, 34). После Воскресения, явившись в совершенной славе Сына Божиего, Иисус становится в представлении уверовавших в Него Господом — их Господом и одновременно Господом всего сотворенного мира, «небесных, и земных, и преисподних». В творениях апостола Павла эта простая вера в Иисуса Сына Божиего трансформируется в строгое богословское исповедание Иисуса Христа Господом, Мессией. Иисус не поднимал вопроса об онтологическом статусе ΥΝΩΗ в духе позднейшей интерпретации греческой конструкции Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν (Исх. 3, 14) в переводе LXX, но уже в прологе к Евангелию от Иоанна онтологическая проблема попадает в поле богословской рефлексии: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, Слово было Бог* (Ин. 1, 1). <...> *Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков* (Ин. 1, 3–4). <...> *И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от*

Отца (Ин. 1, 14). Однако полномасштабная теоретическая разработка данной проблемы происходит в патристический период — в точке пересечения христианской религиозной веры с философским наследием Античности.

Вариант передачи конструкции *ehyeh aser ehyeh* как 'Еуó εἶμι ó ὢν, предложенный авторами Септуагинты, был с большим энтузиазмом воспринят христианской святоотеческой традицией: «Средневековые теологи с не исощавшейся за столетия радостью комментировали этот текст, в котором они усматривали точку схода между откровением и умозрением, между мудростью Библии и мудростью Афин. Их ликованию не было предела: на их глазах авторитет веры подтверждал их страстную философскую убежденность, а авторитет философии подтверждал их библейскую веру»¹⁵.

В речах Иисуса Христа произнесение имени Божия свидетельствует о Нем не просто как о Мессии в иудейском, небогочеловеческом смысле, или Ангеле, пророке, а как о Боге, Сыне Божиим, Которому принадлежит это имя как собственное, открытое в Ветхом Завете в форме священной тетраграммы **יהוה**, переведенное на греческий язык как *ó ὢν* (Исх. 3, 14), *κύριος* (в большинстве остальных случаев) и иногда как 'Еуó εἶμι (в поздних текстах). Оно принадлежит Иисусу Христу, потому что Отец послал Его в мир как Своего Единородного Сына, все предал в руки Его (ср.: Мф. 11, 27) и дал Ему имя Свое (см.: Ин. 17, 11–12 согласно большинству древних рукописей) как знак посланничества и единства с Собой. Апостол Павел выразил эту мысль следующими словами: *Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени* (Флп. 2, 9).

Примечания и библиографические ссылки

¹ Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет. Кн. 1. Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. М., 2003. С. 404.

² Подробно об этом: *Сорокин А.* Имя Божие в изречениях Господа нашего Иисуса Христа по Евангелию от Иоанна. СПбДА., 1994.

³ В тексте Септуагинты (LXX) можно встретить, что имя Бога на древнееврейском языке — Яхве — передается на древнегреческом языке как Ἰεϋός εἰμί .

⁴ Ср.: *Святитель Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие Иоанна / Творения. Ч. 13. Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА. Сергиев Посад, 1906. С. 275–276.

⁵ Bietenard, ονομα. Theological Dictionary of the New Testament, ed. by G. Kittel, vol. V. Michigan, 1987. P. 256.

⁶ *Святитель Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие Иоанна / Творения. Ч. 15. Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА. Т. 68. Сергиев Посад, 1912. С. 68.

⁷ *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова / Творения в русском переводе. Т. 8. Кн. 1. СПб., 1902. С. 545.

⁸ *Brown R.E.* The Gospel According to John. Introduction, translation and notes. London, 1984. P. 759.

⁹ *Barret C.K.* The Gospel According to st. John. An introduction with commentary and notes on the Greek text. 2nd ed. London, 1978. P. 505.

¹⁰ *Brown R.E.* The Gospel According to John. Introduction, translation and notes. London, 1984. P. 755.

¹¹ *Булгаков С.* Философия имени. Париж, 1953. С. 202.

¹² *Святитель Кирилл Александрийский.* Указ. соч. С. 53.

¹³ *Святитель Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие Иоанна / Творения. Ч. 14. Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА. Т. 67. Сергиев Посад, 1909. С. 387.

¹⁴ *Brown R.E.* The Gospel According to John. Introduction, translation and notes. London, 1984. P. 697.

¹⁵ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 42.

**КУЛЬТ «ВОИНСТВА НЕБЕСНОГО» В ИУДЕЕ:
ПРОНИКНОВЕНИЕ, СУЩНОСТЬ,
БОРЬБА ПРОТИВ НЕГО ПРОРОКОВ**

История богоизбранного израильского народа особенная, не подчиняющаяся обычным историческим закономерностям. Главным условием благоденствия Израиля всегда были не могущество армии или союзы с другими народами, а верность Богу и Его Завету. Так, первая и самая главная заповедь Закона Моисеева гласит: *Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель* (Исх. 20, 2–5). Но изучение израильской истории показывает, что евреи постоянно преступали эту заповедь: служили Ваалу, Молоху, Астарте и другим языческим богам. Как раз из-за такого отступничества Израиль на протяжении всего своего существования терпит различные бедствия и невзгоды. В этой работе рассматривается одна из таких темных сторон истории народа Божия — служение ассирийскому культу «воинства небесного», которое было особенно распространено при царе Манассии (первая половина VII века до Рождества Христова) и борьба с этим культом.

Хотя во многих языческих религиях богов часто отождествляли с небесными светилами, родиной поклонения звездам и созвездиям является Месопотамия. «Месопотамия, где

и астрономия, и астрология достигли высокой степени развития, была местом происхождения звездных культов и мифов, которые воздействовали на религии во всем мире»¹. В различные времена в месопотамских цивилизациях поклонение звездам выражалось по-разному. Нас интересует религия Новоассирийской державы (XIII–VII века до Рождества Христова), так как именно с ней соприкасались израильтяне.

Верховным богом, царем и вождем богов был национальный бог страны Илу, или, по-другому, Ассур. Это божество скорее умопостигаемое, отвлеченное, то есть не привязанное к какому-то представлению о видимой природе. За ним шли высшие боги 1-й триады — Бэл, Ану и Нисрук. Эти боги представляют собой материю вместе с потенциями световой и двигательной силы, то есть хаос — небо и атмосферу в зародыше. 2-я триада богов — это олицетворение 1-й триады уже в организованной природе. На месте Ану — Син — луна, на месте Бэла — Самас — солнце, а на месте Нисрук — Бин — небо. За высшими богами идет ряд вторичных богов — воплощений высших в форме отдельных планет или звезд. Главнейших планетных богов было пять: Адар (Сатурн), Мардук (Юпитер), Ниргал (Марс), Истар (Венера) и Набу (Меркурий). Эти боги заключают собой круг 12 главнейших божеств Ассирии. Они властвуют над 12 месяцами, или, по-другому, знаками зодиака. Кроме них признавалось и большое множество других богов и звездных духов, которые составляли низшие ступени божественных проявлений².

Собственно, боги солнца и луны вместе с богами планет и были преимущественным предметом поклонения, служили в основном именно им. Поэтому Библия и называет ассирийский культ «культом воинства небесного».

Основной концепцией этой религии было абсолютное влияние звезд на все мироздание. «Эти "блистающие существа" (планетарные боги) служили преимущественным отражени-

ем божественной жизни в звездном мире. Земная жизнь, в свою очередь, была образом небесной жизни этих светящихся звезд. Звездные силы проникали собою, по воззрению халдеев, все сферы земной жизни»³. С таким представлением о мире, естественно, соединялись магия, астрология, предсказания и гадания; именно поэтому различные волхвы и колдуны являются неотъемлемым элементом ассирийских культов. Основной их задачей было исследование звездного неба, в котором они видели отражение земных событий. Как пишет протоиерей А. Мень: «Сложная наука наблюдения неба служила тому, чтобы вырвать у судьбы ее тайны»⁴. И не только вырвать знание будущего, но и изменить его, так как «солнце, луна и звезды воспринимались поклонниками "войнства небесного" как божества, на которые можно было воздействовать»⁵.

Наконец, необходимо отметить, что в Иудее этот культ подвергся некоторым изменениям. Так, верховным богом вместо Асура являлся Яхве, а звезды вместо богов часто отождествляли с Ангелами. Такая перемешанная с суевериями истинная религия была понятнее простому народу⁶. Несмотря на эти изменения, языческо-магическая сущность культа осталась неизменной.

Теперь подробно остановимся на том, как культ «войнства небесного» проникал в Иудею. Собственно, поклонение солнцу, небу и звездам как богам было известно еврейскому народу с самого начала его существования, так как обожествление светил было во многих древних религиях (например, история Израиля тесно связана с Египтом, а «Египет был главным центром, из которого произошли концепции солнца как божества»⁷). Такой взгляд на небесные тела опровергает древнейшее предание о сотворении мира, записанное Моисеем: *И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, (для освещения земли, и) для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов (Быт. 1, 14); И создал Бог два светила великие: светило большее, для*

управления днем и светило меньшее, для управления ночью, и звезды (Быт. 1, 16). Здесь «Библия указывает нам тройное назначение небесных светил: во-первых, они должны разделять день от ночи; во-вторых, они должны служить регуляторами времени; наконец, их ближайшее назначение в отношении земли состоит в том, чтобы освещать ее»⁸. Таким образом, солнце, луна и звезды имеют лишь служебную функцию по отношению к человеку. Поэтому следует поклоняться не творению, а Творцу — Единому Богу. Эта истина, как и другие истины Моисеева Закона, часто забывалась евреями.

Сам культ «воинства небесного» впервые упоминается в книге Второзаконие в месте, где запрещается идолопоклонство: *Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на (горе) Хориве из среды огня... дабы ты, взглянув на небо, и увидев солнце, луну и звезды (и) все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им* (Втор. 4, 15–19). По традиционной версии, здесь имеется в виду общее запрещение поклонения светилам (ср.: Быт. 1, 14–16), без какого-то указания на определенный культ⁹.

Впервые государственную поддержку ассирийские культы получают при нечестивом царе Ахазе (около 735–715 до Рождества Христова). Сразу после его воцарения началась тяжелая война с Сирией и Израилем (см.: 4 Цар. 16, 5). Дело в том, что эти государства объединились для борьбы с Ассирией и хотели получить помощь Иудеи, но Ахаз отказался, что и послужило началом конфликта. Эта война была очень тяжелой и закончилась поражением для Иудеи, все ее бедствия описаны в 2 Пар. 28, 5–15. Но кроме военных неудач в это время случилось нечто более страшное — произошел отказ Ахаза от веры в Яхве.

В самый критический момент войны, когда царь находился в смятении и отчаянии, Господь посылает к нему подобного Исаию. Исаия, по сути, предложил царю спасение

от Бога: *И продолжал Господь говорить к Ахазу, и сказал: проси себе знамения у Господа, Бога твоего: проси или в глубине, или на высоте* (Ис. 7, 10–11). Но Ахаз явно не верил в возможность Божественной помощи и лишь отмахнулся от пророка: *Не буду просить и не буду искушать Господа* (Ис. 7, 12). «Исаия требовал от царя подвига веры. Но Ахаз не выдержал испытания. Слушая пророка, он уже в душе сделал выбор и решил искать спасения в силе земных владык»¹⁰. Его неверие дошло до того, что он стал приносить жертвы не Яхве, а сирийским богам, думая, что после этого они перестанут помогать сирийцам (см.: 2 Пар. 28, 23).

В итоге, отвергнув Бога, Ахаз обратился за помощью к ассирийскому царю Тиглатпаласару III (745–727 до Рождества Христова): *Послал Ахаз послов к Феглаффелласару, царю Ассирийскому, сказать: раб твой и сын твой я; приди и защити меня от руки царя Сирийского и от руки царя Израильского, восставших на меня* (4 Цар. 16, 7). Тиглатпаласар действительно откликнулся на просьбу Ахаза: в 734–732-х годах он совершил три военных кампании против Сирии и Израиля и в итоге завоевал Галилею, Заиорданье и захватил Дамаск¹¹. Ахаз сразу же поехал в ставку Тиглатпаласара для выражения благодарности и покорности. «Иудейский царь был потрясен величием ассирийского владыки. После печального, сурового Иерусалима даже военный лагерь "царя вселенной" казался верхом роскоши»¹². Могущество и богатство Ассирии настолько потрясли Ахаза, что с тех пор он стал верным вассалом Ассирийской империи как в политическом, так и в религиозном плане.

Религиозный аспект политики Ахаза имел особенно тяжелые последствия для иудейского народа, ведь хотя языческие культы в Иудее существовали почти всегда, сейчас они получили государственную поддержку. Ахаз «официально насаждал культ ассирийских богов даже в самом Храме и к тому же попустительствовал многим традиционным формам хананской религии»¹³. Вот как Библия описывает его бесчиния:

И собрал Ахаз сосуды дома Божия, и запер двери дома Господня, и устроил себе жертвенники по всем углам в Иерусалиме; и по всем городам Иудиным устроил высоты для каждения богам иным, и раздражал Господа, Бога отцов своих (2 Пар. 28, 24–25).

Собственно на культ «воинства небесного» в Библии прямого указания нет, но если учесть, что поклонение звездам было существенной частью ассирийской религии, то совершенно очевидно его широкое распространение. Тем более что этот культ «не был связан со святилищами и не требовал особых служителей: его совершали на кровлях домов»¹⁴. Так что «воинству небесному» мог служить любой иудей вне зависимости от социального положения или материального достатка, что, естественно, способствовало его умножению в Иудее.

Трудно себе представить, что пророк Исаия и его сторонники могли мириться с таким положением дел. Конечно, Исаия неустанно обличал отпадение евреев от Бога (например: *Увы, народ грешный, народ, обремененный беззакониями, племя злодеев, сыны погибельные! Оставили Господа, презрели Святого Израилева, — повернулись назад (Ис. 1, 4)*) и возвещал грозные пророчества о грядущем наказании Божиим (*Как огонь съедает солому, и пламя истребляет сено, так истребляет корень их, и цвет их разнесется, как прах; потому что они отвергли закон Господа Саваофа и презрели слово Святого Израилева (Ис. 5, 24)* и другие). Наверняка Исаия боролся и с культом «воинства небесного», хотя он и не выделял его особо из других языческих культов.

Другие пророки тоже пытались бороться с этим злом. Например, именно в это время пророк Михей произнес в Иерусалиме свою патетическую речь о неверности Израиля¹⁵: *Слушайте, горы, суд Господень, и вы, твердые основы земли: ибо у Господа суд с народом Своим, и с Израилем Он состязуется. Народ мой! что сделал Я тебе и чем отягощил тебя? отвечай Мне (Мих. 6, 2–3).*

Но пророков никто не слушал. Царь со своими князьями был верен лишь проассирийской политике, а простой народ вполне довольствовался той синкретической религией, которую насадил Ахаз. В итоге Исаия был вынужден уйти в подполье: «он отошел от общественной деятельности и вплоть до смерти Ахаза делился своим учением лишь с небольшой группой близких друзей»¹⁶. Но усилия этих людей Божиих не пропали даром. «Постепенно вокруг Исаии и его учеников образовалась своего рода "партия реформ". В нее входили люди, которые не желали пассивно наблюдать за событиями, но стремились внедрить в маленькой стране дух Моисеева Завета»¹⁷. Скорее всего, членом этой партии и учеником Исаии был и наследник престола Езекия, что объясняет его усердие в борьбе за истинную веру.

Решительная борьба с культом «воинства небесного» и другими культами началась после воцарения Езекии в 715 году. В первую очередь он возобновил храмовые богослужения: *В первый же год царствования своего, в первый месяц, он открыл двери дома Господня, и возобновил их* (2 Пар. 29, 3). Далее он приступил к ревностному искоренению идолопоклонства, чему было посвящено почти все его царствование: *Он отменил высоты, разбил статуи, срубил дубраву и истребил медного змия... на Господа, Бога Израилева, уповал он; и такого, как он не было между всеми царями Иудейскими и после него и прежде него* (4 Цар. 18, 4–5). Все это время Езекия находился под сильным влиянием пророка Исаии: «благочестивый царь приблизил к себе Исаию и часто пользовался его советами»¹⁸. Во многом именно благодаря огромному влиянию пророка на народ реформы Езекии прошли столь успешно и без серьезного сопротивления со стороны недовольных. К сожалению, после смерти Езекии в 686 году к власти пришел его сын Манасия, который свел на нет все его начинания.

Сорокалетнее царствование Манассии (686–642) стало одним из самых мрачных периодов для истинной веры — это

было торжество язычества. В его правление могущество Ассирии достигло зенита (он был современником 3 сильнейших ассирийских царей: Сеннахирима (705–681), Асаргаддона (680–669) и Ашшурбанипала (668–635/627))¹⁹. И неудивительно, что царь под влиянием сильной проассирийской партии выбрал путь полной покорности Ассирии. «В те годы многим в Иудее, вероятно, казалось, что власти Асура не будет конца, что нет ни на небе, ни на земле той силы, что могла бы ее обуздать и смирить. Неудивительно поэтому, что в Иерусалиме сторонники Ассирии ходили с высоко поднятой головой»²⁰. Покорность Иудеи Ассирии была полной, как в политике, так и в религии. О внешних отношениях с империей нам известно из ассирийских хроник: Манассия был верным вассалом, исправно платил дань, поставлял солдат и строительные материалы в Ниневию²¹. А о религиозной политике царя нам известно из Библии (см.: 4 Цар. 21, 1–9).

В угоду Ассирии Манассия с огромным усердием взялся за возрождение тех культов, которые существовали при Ахазе. «По распоряжению Менаше восстановили все старые жертвенники, священные обелиски и роци. Вновь их стали окружать благоговейные толпы. Суеверия, лишь отесненные усилиями пророков, с удвоенной энергией вырвались наружу»²². Именно в это правление достиг своего наибольшего расцвета культ «воинства небесного» — он проник даже в Иерусалимский Храм, центр яхвизма: *и соорудил жертвенники всему воинству небесному на обоих дворах дома Господня* (4 Цар. 21, 5). Также в Иерусалиме очень сильно распространилась магия и астрология, важный элемент этого культа: *гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов и волшебников* (4 Цар. 21, 6). Звездам поклонялись не только царь и аристократия, но и большинство простого народа, так как этот культ был очень удобен и прост для понимания. В итоге он настолько укоренился в Иудее, что, даже несмотря на огромные усилия последующих пророков и благочестивого

царя Иосии, его уже так и не смогли уничтожить. «Ассирийско-вавилонский культ небесных светил, насажденный при Манассии, существовал до самого падения южного царства»²³.

С таким уничтожением веры отцов, конечно, не могли смириться истинные последователи Яхве. Хотя пророк Исаия к тому времени уже скончался (в Ис. 1, 1 указывается, что последний царь, при котором он пророчествовал, был Езекия), его последователи — пророки и благочестивые иудеи — восстали на борьбу с языческими культурами. Скорее всего, в это время было произнесено огромное количество гневных проповедей и предсказаний для обличения того зла, что распространилось в Иудее. Библия донесла до нас одну из таких речей: *За то, что сделал Манассия, царь Иудейский, такие мерзости, хуже всего того, что делали Аморреи, которые были прежде него, и ввел Иуду в грех идолами своими, за то, так говорит Господь, Бог Израилев, вот, Я наведу такое зло на Иерусалим и на Иуду, о котором кто услышит, зазвонит в обоих ушах у того; и протяну на Иерусалим мерную ветвь Самарии и отвес дома Ахавова, и вытру Иерусалим так, как вытирают чашу, — вытрут и опрокинут ее; и отвергну остаток удела Моего, и отдам их в руку врагов их, и будут на расхищение и разграбление всем неприятелям своим, за то, что они делали неугодное в очах Моих и прогневляли Меня с того дня, как вышли отцы их из Египта, и до сего дня (4 Цар. 21, 11–15).*

Кроме прямых обличений идолопоклонства, возникла необходимость и в интеллектуальной борьбе с язычеством — апологетике, защите веры. Как раз в это время (или около того) для борьбы с культом «воинства небесного» было переосмыслено одно из нарицательных имен Божиих — Яхве Саваоф или Яхве Сил. В древнейшие времена это имя обозначало Бога как заступника Израиля — «Господа войск израильских». А «во время пророков это понятие расширилось и стало обозначать Бога, как Владыку воинства небесного,

прежде всего ангелов, а также солнца, луны и бесчисленных звезд»²⁴. То есть Бог понимается как властитель небесных светил (ср.: Быт. 1, 14–19; Пс. 148, 1–6), поэтому поклоняться следует не творению, а Творцу. Пророки намеренно использовали это имя Божие в своих речах для обличения безумства иудеев, которые поклонялись мертвым планетам и звездам вместо живого Бога. В таком смысле «Яхве Саваоф» больше всего встречается в Книгах пророков Исаии и Иеремии, так как они жили во время особого расцвета культа «воинства небесного».

На действия пророков царь ответил кровавым террором: *еще же пролил Манассия и весьма много невинной крови, так что наполнил ею Иерусалим от края до края* (4 Цар. 21, 16). Благодаря поддержке могущественной Ассирии и своих сторонников он прочно сидел на престоле и поэтому воздвиг систематические гонения на всех, кто противился его реформам. Подробности этой ожесточенной борьбы до нас не дошли, но отголосок ее жестокости сохранился в легенде о мученической кончине пророка Исаии. По иудейскому преданию, его распилили надвое деревянной пилой по приказу Манассии. Этот рассказ свидетельствует о непримиримом противостоянии язычества и истинной веры в Яхве того времени. «В конце концов, гонения заставили умолкнуть свидетелей Божиих. Самые страстные обличители и непримиримые борцы были либо казнены, либо рассеялись по городам Иудеи. В Иерусалиме, возможно, осталась лишь небольшая горсточка анавитов, с отчаянием убеждавшихся в том, что святой град превращается в Содом»²⁵. По сути, пророческая проповедь в те мрачные времена почти полностью прекратилась: «всякое противление проязыческой политике Манассии безжалостно преследовалось и пророческая деятельность в то время поэтому была невозможной»²⁶. Таким образом, к концу царствования Манассии истинная религия оказалась под угрозой уничтожения, а культ «воинства небесного», напротив, процветал.

Но *Бог поругаем не бывает* (Гал. 6, 7), и в критический момент истории Сам Яхве вмешивается в ее ход: Он смиряет царя Манассию (подробнее об этом событии см., например, в Толковой Библии Лопухина²⁷) до такой степени, что тот не только сам отвергает язычество, но и пытается с ним бороться (см.: 2 Пар. 33, 10–17). «Об уничтожении Манассией жертвенников "воинству небесному", однако, не говорится. Манассия, по-видимому, не осмелился и теперь отвергнуть ассиро-вавилонский культ»²⁸. То есть реальных изменений к лучшему в масштабах всей страны не было, да и трудно себе представить, что один лишь царь без помощи пророков мог в одночасье прекратить дело всей своей жизни. Но некоторые изменения все-таки произошли.

Главной переменной было прекращение религиозных гонений. Благодаря этому в Иудее снова зазвучал голос Божий, возвещаемый людям через пророков. «Бедняки Господни» вновь стали обличать идолопоклонство, неверие и нечестие заблудшего народа Божия. Как пример можно привести проповеди пророка Софонии, который пророчествовал после смерти Манассии в первую часть царствования Иосии (то есть между 640 и 622 до Рождества Христова)²⁹.

Основой его речей было возвещение Дня Господня, то есть Суда Божиего над нечестивыми; обличение язычества (в том числе и культа «воинства небесного») и призыв к покаянию: *Близок великий день Господа, близок, и очень спешает: уже слышен голос дня Господня; горько возопиет тогда и самый храбрый!* (Соф. 1, 14). *И простру руку Мую на Иудею и на всех жителей Иерусалима; истреблю с места сего остатки Ваала, имя жрецов со священниками, и тех, которые на кровлях поклоняются воинству небесному, и тех поклоняющихся, которые клянутся Господом и клянутся царем своим (то есть Молохом)³⁰, и тех, которые отступили от Господа, не искали Господа и не вопрошали о Нем* (Соф. 1, 4–6). Общий смысл проповеди Софонии можно выразить в следующих

словах: «прекратите взывать к Ваалу и к звездам и "клясться" Молохом, потому что скоро, очень скоро, начнет действовать Иегова, единственный истинный Бог. Наступит Его день!»³¹. Одновременно с религиозной в Иерусалиме появляется и политическая оппозиция существующему строю. Дело в том, что мощь Ассирии к тому времени уже значительно ослабела и крах империи был не за горами (Ниневия пала в 612 году). Это, естественно, сильно ослабило влияние проассирийской партии. В Иудее вновь разгорелась ожесточенная политическая борьба между сторонниками Ассирии и ревнителями реформ³². И хотя все эти изменения к лучшему не спровоцировали серьезной борьбы с язычеством, они подготовили почву для религиозных реформ царя Иосии.

Иосию возвели на престол в 640 году, когда ему было всего лишь 8 лет. Из-за своего малолетства он не мог самостоятельно управлять страной, и в Иудее до его совершеннолетия шла тяжелая политическая война между различными партиями. Вскоре стало ясно, что сам царь твердо верит только в Единого Бога, то есть является сторонником кардинальных реформ. «Ослабление Ниневии и проповеди Софонии произвели глубокое впечатление на молодого царя Иосию. Когда ему исполнилось шестнадцать лет (см.: 2 Пар. 34, 3), он впервые всенародно объявил, что отвергает иноземные культы и будет отныне следовать вере своего праотца Давида»³³. Вначале борьба с язычеством шла очень тяжело, но, в отличие от покаявшегося Манассии, царь был не один, и благочестивое дело понемногу продвигалось вперед.

Важным толчком в этой борьбе стало обнаружение книги Закона Моисеева. По мнению большинства экзегетов, это была 5-я книга Закона Моисеева — Второзаконие³⁴, но также существует мнение, что Хелкия нашел в Иерусалимском Храме все Пятикнижие³⁵. Иосия был глубоко поражен несоответствием реальной жизни с Заветом Господним: *когда услышал царь слова книги закона, то разорвал одежды свои* (4 Цар. 22, 11). «До

этого момента реформа Иосии была вызвана скорее желанием избавиться от ассирийского культа, нежели рвением восстановить поклонение израильскому Богу Яхве, но книга придала реформе новый, положительный заряд»³⁶.

Были приняты решительные меры и против культа «воинства небесного». *И повелел царь Хелкии первосвященнику и вторым священникам и стоящим на страже у порога вынести из храма Господня все вещи, сделанные для Ваала и для Астарты и для всего воинства небесного, и сжег их за Иерусалимом в долине Кедрон, и велел прах их отнести в Вефиль (4 Цар. 23, 4).* Также он пытается бороться с магией, проявлением небесного культа: *И вызывателей мертвых, и волшебников, и терафимов, и идолов, и все мерзости, которые появлялись в земле Иудейской и в Иерусалиме, истребил Иосия, чтоб исполнить слова закона (см.: Втор. 18, 10–12), написанные в книге, которую нашел Хелкия священник в доме Господнем (4 Цар. 23, 24).* Из-за такого усердия в Законе Божиим Библия характеризует Иосию как величайшего из всех иудейских царей: *делал он удобное в очах Господних, и ходил во всем путем Давида, отца своего, и не уклонялся ни направо, ни налево (4 Цар. 22, 2).*

Но, несмотря на все успехи Иосии, его реформы были заранее обречены на неудачу, ведь Господь уже совершил Свой суд над Иудеей и вынес приговор. Иерусалим прогнал насквозь, и единственной возможностью обновления истинной веры было его полное уничтожение: *вытру Иерусалим так, как вытирают чашу, — вытрут и опрокинут ее (4 Цар. 21, 13).* Да, при Иосии люди покаялись и вновь поклонялись только Единому Богу, но для большинства это было лишь формальное подчинение властям. «Религиозная реформа, осуществляемая административными мерами сверху, оказалась поверхностной. Большинство иудеев в душе оставались идолопоклонниками. Это сразу же обнаружилось в немедленном и массовом возвращении иудеев к идолопоклонству при приемниках Иосии»³⁷.

Таким образом, после гибели Иосии в 609 году Иудейское царство вступило в период своей агонии, которая продолжилась до разрушения Иерусалима в 586 году. В это время изнутри страну разлагали языческие культы, различные суеверия и политические распри, а извне вавилоняне наносили иудеям поражение за поражением.

Собственно о культе «воинства небесного» в этот период в Книге Царств не говорится, но в том, что он существовал, можно не сомневаться. Об этом можно судить по некоторым обличительным речам пророка Иеремии, который пророчествовал в 627–586 годах³⁸. *И дома Иерусалима и дома царей Иудейских будут, как место Тофет, нечистыми, потому что на кровлях всех домов кадят всему воинству небесному и совершают возлияния богам чужим (Иер. 19, 13)*. В этом месте поражает размах культа — *на кровлях всех домов*. Может, это и преувеличение, но наверняка у пророка были серьезные основания для такого высказывания. Также он предсказывает осквернение останков служителей культа: *В то время, говорит Господь, выбросят кости царей Иуды, и кости князей его, и кости священников, и кости пророков, и кости жителей Иерусалима из гробов их; и раскидают их пред солнцем и луною и пред всем воинством небесным, которых они любили и которым служили и в след которых ходили, которых искали и которым поклонялись; не уберут их и не похоронят: они будут навозом на земле (Иер. 8, 1–2)*. Здесь Иеремия как бы высмеивает бессилие мертвых звезд: «ни солнце, ни луна оказываются не в состоянии защитить от осквернения своих почитателей»³⁹.

Итак, мы видим, что культ «воинства небесного» после его насаждения Ахазом в конце VIII века до Рождества Христова так никогда и не был полностью искоренен. Он просуществовал в Иудее до самого разрушения Иерусалима и даже пережил падение Южного Царства. Из книги пророка Иеремии мы знаем, что те иудеи, вместе с которыми он пе-

реселился в Египет, были как раз служителями этого культа. *И отвечали Иеремии все мужья, знавшие, что жены их кадят иным богам, и все жены, стоявшие там в большом множестве, и весь народ, живший в земле Египетской, в Пафресе, и сказали: слова, которое ты говорил нам именем Господа, мы не слушаем от тебя; но непременно будем делать все то, что вышло из уст наших, чтобы кадить богине неба и возливать ей возлияния, как мы делали, мы и отцы наши, цари наши и князья наши, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима, потому что тогда мы были сыты и счастливы и беды не видели* (Иер. 44, 15–17). Под богиней (или царицей) неба скорее всего подразумевается богиня неба Анат⁴⁰, возможно, также имеется в виду богиня луны⁴¹, но точно нам это не известно. Важно то, что речь идет именно о том культе поклонения небесным светилам, который переселенцы вынесли из разоренной Иудеи.

Несмотря на всю свою распространенность среди иудейского народа, культ «воинства небесного» вскоре исчез естественным образом. Это ассиро-вавилонская религия погибла вместе со своими родными государствами после того, как персы завоевали Месопотамию в середине VI века до Рождества Христова. И хотя идея поклонения звездам в несколько измененном виде осталась, тот культ, о котором говорится в Библии, перестал существовать.

В заключение этого краткого очерка по истории культа «воинства небесного» в Иудее необходимо ответить на один важный вопрос. Почему же, несмотря на огромные усилия великих пророков и царей, которые были верными рабами Божиими, этот нечестивый культ так и не был побежден? Неужели это значит, что Бог не в силах помочь Своим верным последователям? Конечно же, это не так. Дело в том, что Господь при сотворении дал человеку ничем не ограниченную свободу выбора между добром и злом. «Свобода — это способность направлять свою волю,

деятельность на те или другие предметы, избирать тот или другой путь, отдавать предпочтение тем или другим побуждениям к деятельности»⁴². Как говорил пророк Моисей израильскому народу: *Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло* (Втор. 30, 15). И ни Бог, ни пророки не виноваты в том, что большинство иудеев выбрало смерть: поклонение бездушным идолам, мертвым звездам и собственным фантазиям. То есть с точки зрения «мудрости века сего» пророки в этой религиозной борьбе проиграли, так как последователей культа «воинства небесного» было намного больше, чем верных служителей Яхве. *Но Царствие Божие — не от мира сего* (Ин. 18, 36), и с духовной точки зрения пророки победили, так как они сохранили в чистоте истинную веру в Бога и донесли ее до последующих поколений. Благодаря их усилиям мы сейчас имеем ничем не поврежденное правильное понимание Бога, что является основой для нашего спасения.

И наконец, надо указать на актуальность этой работы в современном мире. Хотя ассирийский культ «воинства небесного» исчез с исторической сцены, его основные идеи остались. Большинство наших соотечественников продолжают верить в силу звезд, их влияние на нашу жизнь, магию, гадания и астрологию. Чтобы в этом убедиться, достаточно взять в руки любую российскую газету. Там обязательно будет астрологический прогноз на ближайшую неделю и хотя бы одно объявление «профессиональной гадалки в пятом поколении», которая за небольшую плату снимет «порчу», «сглаз» и предскажет будущее.

Христиане, конечно, не могут смириться с таким пагубным положением дел в нашей стране. Учитывая опыт иудейских пророков, можно сказать, что в мире с этим злом бороться практически невозможно. И сегодня нам предстоит другая задача. Ведь эти суеверия проникают и в само христианство — умы прихожан наших храмов. Поэтому мы долж-

ны беседовать со своими братьями и сестрами во Христе и объяснять им, что такое магическое представление о мире несовместимо с верой в Троидного Бога. И как раз в такой борьбе необходимо учитывать опыт древних времен: изучать пророческое наследие и использовать в современной борьбе с магией и астрологией успешные апологетические приемы, которые взяли на вооружение пророки.

Примечания и библиографические ссылки

¹ Всемирная энциклопедия: Религия / Гл. ред. М.В. Адамчик. Минск, 2003. С. 89.

² *Хрисанф*. Религии Древнего мира в их отношении к христианству. СПб., 1875. Т. 2. С. 217–248.

³ *Хрисанф*. Указ. соч. С. 240–241.

⁴ *Мень А., прот.* Вестники Царства Божия. Брюссель, 1972. С. 201.

⁵ *Ханна Д.* Книга пророка Софонии // Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книгу Малахии. Ашфорд, 1996. С. 533.

⁶ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 201.

⁷ Всемирная энциклопедия: Религия / Гл. ред. М.В. Адамчик. Минск, 2003. С. 88.

⁸ *Лопухин А.П.* Книга Бытие // Толковая Библия. Стокгольм, 1987. Ч. 1. Т. 1. С. 8.

⁹ Некоторые исследователи предлагают другие версии. По одной из них, Второзаконие — это запись Моисеева Предания, основная часть которого совершилась левитами Северного Царства за 100–150 лет до падения Самарии. Согласно этой теории, в Втор. 4, 19 упоминается именно ассирийский культ «воинства небесного». Из этого следует, что он был известен израильтянам (скорее всего и иудеям) по крайней мере за несколько столетий до Ахаза и Манассии, хотя он и не был сильно распространен. (См.: *Мень А.* Вестники Царства Божия. Брюссель, 1972. С.470–478.)

¹⁰ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 134.

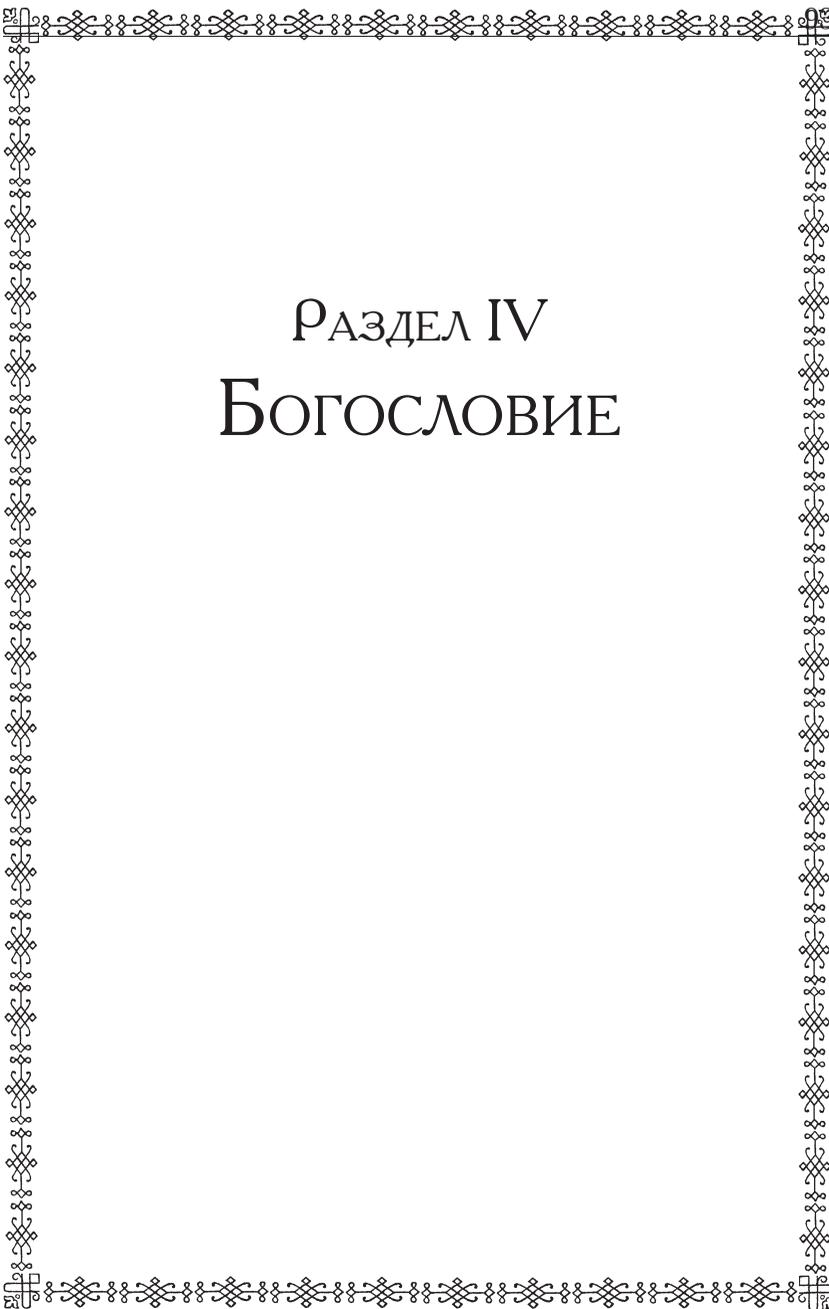
¹¹ *Иванов А.* Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета: Конспект уроков. Саратов, 2007. С. 54.

¹² *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 137.

¹³ *Дрейн Дж.* Путеводитель по Ветхому Завету. М., 2003. С. 196.

¹⁴ *Ханна Д.* Указ. соч. С. 533.

- ¹⁵ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 139.
- ¹⁶ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 197.
- ¹⁷ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 153.
- ¹⁸ *Мень А., прот.* Исагогика. М., 2000. С. 339.
- ¹⁹ *Иванов А.* Указ. соч. С. 60.
- ²⁰ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 200.
- ²¹ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 205.
- ²² *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 200–201.
- ²³ *Иванов А.* Указ. соч. С. 61.
- ²⁴ *Кашкин А.С.* Книга пророка Малахии (исагогико-экзегетический и библейско-богословский анализ). СПб., 2004. С. 342–343.
- ²⁵ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 203.
- ²⁶ *Иванов А.* Указ. соч. С. 60.
- ²⁷ *Глаголев А.* 4-я книга Царств // Толковая Библия. Стокгольм, 1987. Ч. 1. Т. 2. С. 561–562.
- ²⁸ *Иванов А.* Указ. соч. С. 61.
- ²⁹ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 209.
- ³⁰ *Ханна Д.* Указ. соч. С. 533.
- ³¹ Там же.
- ³² *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 215–216.
- ³³ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 219.
- ³⁴ *Иванов А.* Указ. соч. С. 63.
- ³⁵ *Глаголев А.* Указ. соч. С. 564–566.
- ³⁶ *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 206.
- ³⁷ *Иванов А.* Указ. соч. С. 64.
- ³⁸ Там же. С. 63
- ³⁹ *Розанов Н.* Книга пророка Иеремии // Толковая Библия. Стокгольм, 1987. Ч. 2. Т. 6. С. 41.
- ⁴⁰ *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 303.
- ⁴¹ *Розанов Н.* Указ. соч. С. 126.
- ⁴² *Давыденков О.* Догматическое богословие: Курс лекций. М., 1997. Ч. 3. С. 83.



РАЗДЕЛ IV
БОГОСЛОВИЕ

ГУРИН С.П.,
доктор философских наук, профессор
Саратовского государственного
социально-экономического университета

О СЛАВЕ БОЖИЕЙ

В Священном Писании и в православном богослужении часто употребляется слово «слава», а в догматике встречается понятие «слава Божия». Иногда возникает недопонимание из-за смешения двух словосочетаний: «слава Богу» и «слава Бога». Необходимо уточнить, о чем идет речь в каждом из этих случаев. Сначала рассмотрим обыденное употребление слова «слава».

Этимологически слово «слава» происходит от слова «слово» (связано чередованием гласных) и означает «молва, слух, известность»¹. То есть слово «слава» в первую очередь выражает отношения между людьми, осведомленность, интерес к другому человеку, некоторое мнение, представление, знание о ком-то. Кроме того, слово «слава» несет оценочную нагрузку и выражает уважение, почет, честь, хвалу в противоположность «бесславию», которое обозначает «безвестность» или «бесчестие, позор».

Слава может просто распространяться между людьми как известия о подвигах и победах, либо, если эта слава затронула что-то очень важное, значимое, ценное, возникает желание славить, славословить, восхвалять, прославлять, тогда люди будут выражать признание и почитание в адрес прославляемого героя непосредственно или заочно. Однако следует обратить внимание на то, что слово «слава», кроме коммуникативного и оценочного значения, еще имеет онтологическое, логическое, эстетическое, нравственное и метафизическое (сакральное, духовное) измерения.

1. Предполагается, что прославляемый человек достоин славы, то есть реально совершил нечто необыкновенное. Он обладает особенными свойствами и качествами, выдающимися силами и способностями, которые не остались скрытыми, а проявились в действии, стали явными и очевидными. Таким образом, слава человека является следствием его особого онтологического статуса и являет его величие и великолепие, которыми он обладал всегда или добился в результате своего подвига.

Можно сказать, что слава как известность оказывается вторичной по отношению к какому-то событию, которое является проявлением некоторого внутреннего состояния, способности, возможности выдающегося человека. И то, что подвиг свершается на пределе его сил и способностей, только подчеркивает качественное отличие героя от всех остальных людей. Различие эссенциального и экзистенциального понимания поступка в данном случае не принципиально. Был человек героем изначально по своей сути или совершил такой выбор только в последний момент — неважно в контексте свершившегося факта подвига.

В славословии герою люди явно или косвенно признают его превосходство, особый статус, онтологическое отличие. Возможно, кто-то еще был способен совершить нечто подобное, но по факту именно этот человек совершил подвиг, и славят именно его, упоминают его имя. Таким образом, человек, совершивший подвиг, имеет качественное бытие, находится в центре бытия, проявляет иерархичность бытия, в некотором смысле причастен высшему бытию.

Одним из символов, выражающих особый социальный и онтологический статус героя, является царственность. Герой каким-то образом соотносится с фигурой царя: он либо царский сын, наследник царства в изгнании, либо вследствие подвига обретает царское достоинство, получает царство или основывает новую династию. Царем становится прославившийся

человек, либо царь должен подтверждать свой статус, ища славы. Царь должен быть героем, каждый герой — потенциальный царь.

2. Славы удостоивается человек, совершивший нечто верное и правильное, имеющее очевидный смысл, утверждающее истину, защищающее правду и отстаивающее справедливость. Его подвиг выглядит логичным, вписывается в некоторую систему координат, иерархию ценностей, соответствует высоким целям. Герой сделал правильный выбор, проявил свой ум, следовательно, он знает правду, некоторым образом причастен высшей истине.

Можно сказать, что в подвиге обнаруживается истина, побеждает правда. Истина является, проявляется, просвечивает, становится очевидной, делается явной. В некотором смысле слава — это видимая истина, ее явление. Истина показывает себя, предстает перед героем и всеми людьми. Непознаваемое познается, скрытое приоткрывается, сокровенное выражается в откровении. Таким образом, слава соотносится с истиной, с высшими смыслами. Слава означает не столько доброе имя, сколько подлинную ценность.

3. Славу получает человек, совершивший нечто красивое и величественное, вызывающее восторг и восхищение людей. Его подвиг воспринимается как проявление идеального бытия и совершенной истины, что предстает как красота. Слава ассоциируется со светом, сиянием и блеском. Герой, совершивший подвиг, украшается красивыми одеждами и сияющими доспехами. Устраивается триумф, чтобы всем были явлены красота, великолепие и сияние славы. У подвига есть своя эстетика, которая глубоко укоренена в культуре всех эпох и народов.

Слава — это невидимое, ставшее видимым, невозможное, ставшее возможным. Слава — это то, что все ждали, о чем мечтали, во что верили, и оно свершилось. Слава — это обнаружение сокрытой до поры красоты, манифестация внутрен-

них свойств, изливание скрытых сил и энергий, проявление таинственных качеств. Слава — это явление чуда. Герой оказывается причастным совершенной красоте.

4. Но кроме внешней красоты, как следствия подвига, у героя есть красота внутренняя, связанная с добром и благом. Славы сподобляется человек, совершивший что-то доброе, чем-то пожертвовавший ради правды, пострадавший в борьбе со злом. Бывает слава недобрая, но это не настоящая слава. Подлинной славы удостоивается человек, рисквавший своей жизнью и доказавший, что нравственные и духовные ценности для него важнее, чем сама жизнь.

Герой смог пройти все испытания и совершить подвиг не только потому, что у него есть сила и бесстрашие, а скорее потому, что у него доброе сердце, внутренняя чистота и бескорыстие. Подвиг совершается не столько физическими силами, сколько нравственными и духовными усилиями. Свершению подвига всегда сопутствуют некая аскеза, самоотречение и самопожертвование. В подвиге смелость и дерзновенность парадоксальным образом сочетаются со смирением и послушанием.

В подвиге присутствует не только личность самого героя, но еще и другие люди, ради которых этот подвиг совершается. Кроме того, в подвиге наличествует еще и нечто большее, что-то такое, что больше самого героя, больше всех людей. Герой посвящает себя добру и призывает на помощь высшие силы, не только действует сам, но и позволяет им действовать через него. Сила и праведность героя укрепляются даруемой ему свыше помощью и благодатью.

5. Подлинную славу обретает человек, который совершил нечто, превосходящее возможности человека, выходящее за пределы человеческого. Герой может совершить такой подвиг, если он достоин помощи свыше, в какой-то степени причастен совершенному и абсолютному бытию, то есть бытию Божественному. Если герой испытал преображение, стяжал

благодать, достиг святости, то он получает поддержку и содействие по милости Божией. Однако этот дар нужно уметь принять, и герой должен принять его со смирением и кротостью.

Главным условием подвига является любовь. Это любовь героя к родине, людям, любовь к Богу. И это любовь Бога к Своему творению, Его милосердие, Его жертва. Именно в контексте любви, человеческой и Божественной, подвиг обретает подлинный смысл, достигает своей полноты и завершенности. Только в Божественной перспективе подвиг имеет метафизическое и трансцендентное измерение. Таким образом, в феномене славы проявляется и осуществляется тождество бытия, блага, истины и красоты.

Необходимо подчеркнуть, что слава не может быть безлична, безадресна. Хотя есть неизвестные, безымянные герои, однако герой — это всегда реальный и конкретный человек, имеющий имя, это всегда личность. Герой совершает свой подвиг свободно и добровольно, по своей воле, исходя из внутренних побуждений. Именно личность с ее чувствами, разумом и волей совершает подвиг. Слава не может быть отнесена к предметам, природным силам и стихиям или к неразумным (бездушным) существам.

Также следует обратить внимание на иерархичность славы. Существует несколько степеней славы: 1) известность, то есть молва, слух, популярность, знаменитость; 2) признание, уважение, похвала, благодарность, почтение, почет, почитание, честь; 3) поклонение, преклонение, благоговение, культ, обоготворение или обожествление. По мере увеличения славы и уровня прославления возрастает интенсивность сопереживания, напряженность отношений, появляется стремление следовать за героем и подражать ему.

Важно отметить, что люди, прославляющие героя, становятся каким-то образом причастны к его подвигу. Славя

героя, человек признает его подвиг, подтверждает и утверждает его, делает его общественно значимым. И более того, он придает этому подвигу универсальный и тотальный характер. Человек, прославляющий героя, является не просто сочувствующим и сопереживающим ему, а становится в некотором смысле соучастником подвига, причастником славы. И чем более высокая ступень в иерархии прославления достигается, тем в большей степени прославляющий приобщается к славе прославляемого.

Эта причастность к славе не иллюзорна, она может быть вполне реальной, если заденет какие-то струны в душе человека и произойдут реальные изменения в его мышлении и поведении. В определенном смысле слава — это способ передачи смыслов, ценностей, воли между людьми. Это как некое энергетическое силовое поле, создающее духовное напряжение, подвигающее и вдохновляющее людей на подвиги и самопожертвование.

Теперь можно перейти к пониманию слова «слава» в религиозном контексте. Следует признать неверным то, что представления о человеческой славе можно просто перенести на славу Божественную. Такая антропологизация божества, приписывание ему человеческих свойств и отношений ничего не дает для понимания. Скорее наоборот, сложность человеческих отношений, загадки человеческой природы, тайну человеческой личности следует рассматривать через призму Божественных смыслов и свойств.

Общее в понимании славы как человеческого феномена и как явления Божественного — иерархичность бытия, онтологическое основание ценностей. Отношения в паре «прославляющий — прославляемый» принципиально несимметричны. Первичным является прославляемый герой, он нечто совершает, что-то дает, чем-то жертвует. У него есть, что давать и чем жертвовать. Его бытие более фундаментально. Он порождает смыслы и утверждает ценности.

Прославляющий нуждается в прославляемом им герое, в его подвиге. Он принимает жертву, пользуется плодами подвига, благодарит. Прославляемый в принципе мог бы обойтись без прославляющего, однако их что-то связывает, объединяет некая сокровенная связь. Тот, кто позже станет прославляющим, занимает очень важное место в жизни героя, в его системе ценностей, до такой степени, что он готов на любую жертву, способен пожертвовать своей жизнью.

В истории человечества было много героев, но ни один из них не смог совершить такой подвиг, который повлиял бы на все человечество, на самую человеческую природу, спас всех, сразу и навсегда. Такое возможно только для Бога, Который сотворил человека и принес Себя в жертву за всех людей. И подлинная слава полагается именно Богу и только Ему. Отсюда следует естественный вывод: в пределе, во всей полноте отношение «прославляющий — прославляемый» осуществляется именно между человеком и Богом.

Более того, слава исходит от Бога. Именно Бог — источник и основание славы, обладатель и хозяин славы. *Кто сей Царь славы? — Господь сил, Он царь славы* (Пс. 23, 10). Бог выделяет, избирает какого-то человека, наделяет его славой, которая может пониматься как известность среди людей. Но можно понимать и в более высоком смысле — как славу человека пред Богом. Соломон получает от Бога *богатство и славу* (ср.: 3 Цар. 3, 13). Такая слава превосходит человеческую, обретает метафизическое значение. Человека как царя творения Бог увенчивает *славою и честью* (ср.: Пс. 8, 6). Таким образом, понимание славы углубляется и обогащается при обращении к христианской догматике. Необходимо различать понятия «слава Богу» как славословие и собственно славу Бога как некое Его свойство. Становится очевидным, что восхваление человеком Бога является лишь следствием явления, проявления, действия славы Божией. Сначала рассмотрим

различные смыслы слова «славить» в христианстве в порядке возрастания ценностного и онтологического значения.

Прежде всего в славословии Богу подразумевается признание самого факта существования Бога, Его бытия. Произнести слова: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе» — можно, только веря, что Бог есть. И более того, что Он есть существо, обладающее сознанием, волей, являющееся Личностью. К Нему можно обратиться, и Он услышит, воспримет и поймет. Бог — это не просто что-то великое и могущественное, а то, что само живое и животворящее. И не только живое, но и имеющее сознание. И не просто сознание, а благую волю. Для выражения всей совокупности таких свойств Божества лучше всего подходит понятие духа.

Бессмысленно славить просто стихии и первоначала, силы или энергии, изначальную причину или перводвигатель, так как они не являются сознательными, одухотворенными. Невозможно славить Бога, если Он абстракция, отвлеченное понятие, воображение или представление. Можно и нужно славить Бога, если Он есть Творец, Промыслитель и Спаситель. В словах *Слава Отцу и Сыну и Святому Духу* выражается понимание Бога как Троицы, в свернутом виде содержатся христианский символ веры и основные догматы.

Самая простая и очевидная форма славословия — это благодарение, то есть выражение признательности, благодарности. *Тебе слава и благодарение во веки*. Человек благодарит Того, Кто дарует ему различные блага и саму жизнь. Человек всё принимает и осознает, кому он обязан. Бог предстает перед человеком как источник блага, основание добра, и человек может ответить ему в первую очередь благодарностью, славословием. *Да прославию имя Твое святое*.

Славя Бога, человек выражает уважение и почтение, признавая важность Бога в своей жизни, Его значимость, существенность отношений с Ним, превосходство Бога над собой, но в то же время ощущая и осознавая некое сходство, сродство,

подобие и близость. Невозможно уважать того, кого совсем не знаешь, никогда не видел, с кем не имеешь ничего общего. Уважение предполагает некоторую взаимность, взаимопонимание. Почтение оказывается тому, кто его принимает и как-то отвечает.

Уважение и почтение не могут скрываться, они должны быть явным образом выказаны. Они выражаются в одобрении и согласии. Человек принимает то, что дает ему Бог, соглашается с тем, что Он сотворил, признает это хорошим и правильным, радуется Его чудесам. Согласие означает созвучие, то есть гармонию, общность, общую систему ценностей. Согласие — это еще и совместное звучание, совпадение голосов, слов, смыслов. *Язык мой восхвалит правду Твою. Господи! отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою* (Пс. 50, 16–17).

Восхваление имеет четкую направленность, адресность, устремленность к Богу, причем становится необходимым обратиться по имени. *Спаси нас, Господи, Боже наш... дабы славить святое имя Твое, хвалиться Твоею славою* (Пс. 105, 47). Обращение к кому-то по имени допустимо только при личном отношении, при взаимной связи, при встречном взгляде. Обращение по имени к Богу возможно только при непритворной вере и полном доверии Ему, прямоте отношений, искренности и взаимности чувств. *И поклонюся, и воспою, и прославлю пречестное имя Твое.*

Обращение по имени — это нечто очень личное, даже интимное, поэтому предполагает особую близость и может быть скрыто от посторонних при полной взаимной открытости. Обращение по имени к Богу предполагает отношение двух личностей, таинственную и сокрытую связь двух лиц. В молитве человек говорит Богу: Ты, Твое. Так обращаются только к очень близкому, родному, дорогому существу. И только при полной уверенности во взаимности.

В Господней молитве *Да святится имя Твое, да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя* (Мф. 6, 10; Лк. 11, 2) выра-

жается доверие Богу, уверенность в Нем и верность Ему. В этой молитве человек выражает надежду, чаяние и упование на милость Божию. Показательно, что имя Божие, царство Божие и воля Божия ставятся в один ряд, тесно связаны между собой, отсылают друг к другу, в каком-то смысле совпадают.

Имя Бога — это не просто условное наименование, оно онтологично, является особой реальностью. Имя Божие выражает и передает свойства и качества Бога. Слава воздается имени Бога, относится к нему непосредственно, имя Божие уже обладает славой, имеет ее в себе. *Да хвалят имя Господа... слава Его — на земле и на небесах* (Пс. 148, 13). В некотором смысле слава Божия и имя Божие — это одно и то же. *...да славим святое имя Твое и да хвалимся славою Твоею!* (1 Пар. 16, 35).

Чем человек может ответить на милость Божию? Что он может дать Богу, Который ни в чем не нуждается, так как Сам есть всё? Чего Бог ожидает от человека? Человек может присоединиться к тем, кто причастен Божественному бытию, видит его красоту, переживает его полноту и чувствует благодарить. *Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его вси ангели Его: хвалите Его вся силы Его... и вси людие... да восхвалят имя Господне* (Пс. 148, 1–13).

В силах человека принести жертву хвалы. *Тебе принесу жертву хвалы, и имя Господне призову* (Пс. 115, 8). Это вполне доступно для человека, естественно и логично, делать это радостно и легко. *Я усердно принесу Тебе жертву, прославлю имя Твое, Господи, ибо оно благо* (Пс. 53, 8). Славословить Бога не только долг человека, но и глубокая внутренняя потребность. *Благословлю Господа во всякое время; хвала Ему непрестанно в устах моих* (Пс. 33, 2).

Хвала воздается в особой форме, возвышенным стилем. *Я буду славить имя Бога моего в песни, буду превозносить Его в славословии. И будет это благоугоднее Господу, нежели вол, нежели телец* (Пс. 68, 31–32). Славословие принимает форму

воспевания. Желание петь возникает у человека в особых случаях — при душевном подъеме, избытке эмоций и переполнении чувств.

Именно в молитве человек в наибольшей степени испытывает воодушевление, вдохновение и восхищение. Упоение и восторг могут иметь различные причины, но в подлинном смысле они связаны именно с высшим бытием и благодатью, в полной мере осуществляются в богообщении. *И пети Тя во исповедании сердечном, и воспевати всесвятое имя Твое.* Славословие — это способ исповедания, наиболее интенсивный и насыщенный.

Человек оказывает честь другому человеку, выражает почет в особых ситуациях, в исключительных случаях. Только Бога надлежит почитать всегда и во всем. *Единому премудрому Богу честь и слава во веки веков* (1 Тим. 1, 17). Благоговение выражается в превозношении и прославлении. *Ты бо еси мой Сотворитель и всякому благу Промысленник и Податель, о Тебе же все упование мое, и Тебе славу возсылаю.*

Почитание влечет за собой поклонение, то есть особое, исключительное уважение и почтение. Поклонение — это признание абсолютного превосходства и желание подчиниться. Покориться можно высшей силе и благой воле. Поэтому поклоняться надлежит не людям, а только Богу. *Ему же подобает слава и держава, честь и поклонение.* Поклоняться можно только святому и Тому, Кто истинно свят. *Яко Свят еси и препрославлен во веки.*

Поклонение, преклонение требует не только словесного выражения, но и некоторых действий, ритуалов, обрядов, которые оформляются в культ, богослужение. Естественным образом поклонение становится постоянным (периодическим или непрерывным) действием, в котором человек утверждает и подтверждает свое особое отношение к объекту поклонения и, более того, свои особые отношения с ним.

Богослужение возможно только при условии искренности веры, реальности Бога и действительности связи между человеком и Богом. Обряд — это способ существования человека в священном мире, в сакральном пространстве и времени. Богослужение — это предстояние человека перед Богом, единственно возможное его действие вблизи Бога. Ритуал — это форма выражения благоговения. Богослужение — это практическое славословие, утверждение славы, благодарение в ответ на дарение блага.

Однако все формы и способы славословия есть лишь отклик человека на явление славы Божией. Слава, выражаемая людьми, — это лишь искренняя реакция на присутствие славы Божией. Славословие — это ответ на зов Бога, ответное действие на воздействие Божественной благодати. Слава, возносимая людьми, — это тихое эхо гласа Божиего, слабый отзвук мощного проявления славы Господней.

Следует подчеркнуть, что слава — это не только форма выражения человеческих представлений о Боге или особого отношения человека к Богу. Слава — это скорее свойство, качество Самого Бога и, более того, некая реальность. Конечно, это не вещь или предмет, скорее сила или энергия, воздействие, влияние, действие. Слава — это присутствие и проявление, исполнение и завершение. Слава Божия везде проникает, пронизывает все бытие, увенчивает все творение. В этом смысле слава Божия очень похожа на присутствие и действие Святого Духа.

Слава Господня неотделима от Бога — это Его неотъемлемое свойство, Его внутреннее качество. Поэтому слава Божия вечная и непреходящая, всегда была, есть и будет. Слава не есть какое-то одно определенное качество Бога. Это совокупность Его свойств, сумма Божественных качеств, полнота и целостность Его природы, следствие из Его сущности, результат Его деятельности, итог всего многообразия Его

проявлений. Слава Божия предстает как исполнение, свершение Божественной воли.

Слава выражает важнейшее свойство Бога — Его абсолютное величие. Оно осуществляется в Творении, обнаруживается в богоявлениях. Поэтому «слава Божия» может пониматься как сам Бог в проявлении Его силы, мощи, могущества. Такое понимание славы выражается в Господней молитве *Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки* (Мф. 6, 3), где подчеркивается фундаментальное единство, сходство и даже тождество царства, силы и славы, их вечная цельность и нераздельность.

Принципиально важным является то, что слава — это динамическое проявление качеств Бога, Божественной сущности. Сущность Бога можно понимать метафизически, как нечто постоянное, неизменное, необходимое, равное само себе. Сущность Бога является первопричиной, основанием всего существующего, источником жизни и блага. Но сама сущность Бога всегда остается таинственной и сокровенной, невидимой и непознаваемой.

Бог трансцендентен и был бы абсолютно непознаваемым и недоступным для человека. Между Богом и человеком бесконечная онтологическая дистанция, метафизическая пропасть, которую человек своими силами не в состоянии преодолеть ни при каких условиях. Но Бог Сам открыл Себя человеку, показал Свою славу, предоставил человеку возможность обратиться к Нему и приобщиться к Его абсолютному бытию.

Человеку сущность Бога открывается по Его воле, частично показывается в богоявлениях, иерофаниях. Слава Божия — это не только величие Бога, но и его видимые и осязаемые проявления — свет, сила. Это действия Божественной воли, воплощение власти. Слава предстает как действие Божие. Причем это действие видимое, направленное на мир, обращенное к человеку, соразмерное с человеком. Это дей-

ствие есть обращение Бога к человеку, напоминание о Себе, зов, призыв к ответу.

В этом смысле понятие славы Божией сближается с понятием святости. Святость — это сама сущность Бога и одновременно Его внутреннее свойство, а также и внешнее проявление, действие. Проявление святости Бога, само Его действие называется благодатью. Благодатная сила, животворящая энергия, исходящая от святого, есть благодать. Но также благодать — это и непосредственно результат проявления святости, плод действия Бога.

Итак, слава Божия — это **онтологическая** категория, имеющая отношение к бытию Бога, к самой Его сущности, выражающая такие фундаментальные свойства, как величие, могущество, мощь, сила, царственность, святость. К тому же слава Божия выражает эти качества в аспекте их проявленности. Слава Божия — это явление Бога, Его откровение, исхождение, обращение навстречу Своему творению. Человек оказывается созерцателем славы Господней, ее свидетелем.

При этом в феномене славы Божией существенным оказываются активность, деятельность, действие. Причем действие направленное и действенное, мгновенно приводящее к результату. *Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их* (Лк. 2, 9). Такое действие вполне видимо и осязаемо, его невозможно не заметить, от него невозможно укрыться — *ибо слава Божия осветила его* (Откр. 21, 23).

Слава Божия может пониматься как энергия, в изначальном смысле — действие, акт. Но это не только само действие, сколько воздействие, влияние, вызывающее реакцию, провоцирующее действие ответное. Это воздействие результативное, эффективное, плодоносное. Становясь свидетелем славы Господней, человек не может остаться таким, как был. Он изменяется внутренне, приобщается святости Божией, становится причастником Божественной славы — *да покажет мя причастника славы Твоя вечная.*

Ощущая влияние Божественных энергий, человек желает откликнуться, обратиться ко Господу, выступить навстречу Ему. Человек не может отплатить Богу за его благодеяния, но он способен ответить обращением к Нему. Единственное, чем человек может ответить Богу «на равных», — это любовь. Воспринимая воздействие Божественных энергий, человек преобразуется, становится способным к богопознанию, богообщению и обожению.

Слава Божия также и категория **гносеологическая**, она тесно связана со словом Божиим и мудростью Божией. Слава Божия — это выражение Божественных смыслов, обнаружение Божественной истины, явление Логоса. Логос — это сила и власть смысла, мощь и величие ценности. Логос — это не просто идея высшего блага, но и действенность этой идеи, её утверждение и воплощение. Логос — это понятное человеку проявление смысла, Божественного разума и воли Бога. Слава Божия является человеку, когда звучит голос Господа.

Славословие — это слово о славе, выражение славы в слове. С другой стороны, славословие — это слава слову и слава, пребывающая в слове. Таким образом, можно говорить о близости слова и славы, о некотором подобии между ними. Вознесение славословия Богу — это ответ человека на голос Бога, на Его призыв, возвращение Богу слова и славы. Логос — это явленность и действенность абсолютной истины. Слава Божия — это Божественная истина в аспекте ее познаваемости и постижимости.

Слово есть Бог. Слово обитает в таинственной глубине Божественной сущности. Одновременно Слово — это обращение Бога к Его творению. Божественное слово выступает из нетварного бытия, входит в историческую реальность, воплощается в человека, несет людям благодать, сообщает истину, показывает славу Господню. *И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его* (Ин. 1, 14).

Также слава Божия связана с мудростью Божией — Софией. Мудрость Божия показывает истину, открывает сокровенные тайны Божественной сущности, являет замысел Бога о творении, наделяет смыслом существование человека (см.: Притч. **3**, 19–21). Мудрость Божия проникает в ум человека, дарует ему свет разума, наделяет видением Божественных идей, пониманием смысла вещей.

Кроме того, слава Божия еще и категория **эстетическая**. Потому что посредством славы Божией Божественная истина не остается скрытой, невидимой, а становится очевидной, причем предстает во всей своей красоте и великолепии. Слава Божия — это видимое, явленное, проявленное величие и могущество Бога. Слава Божия — это явление Самого Господа в сиянии и блеске.

Бог есть свет. *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. **1**, 9). Бог есть причина и источник света — *во свете Твоем мы видим свет* (Пс. **35**, 10). Слава Божия является носителем света. *...Ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец* (Откр. **21**, 23). От Господа исходит свет, дарующий людям чистоту, мудрость и святость.

Слава Божия — это еще и красота. Красота Божественного творения, красота добродетели, истины и святости. *Дело Его — слава и красота, и правда Его пребывает вовек* (Пс. **110**, 3). Слава Божия — это переизбыток красоты, великолепие, потому что это красота Самого Господа. *Сей, будучи сияние славы* (Евр. **1**, 3). Сияние являет силу и мощь, воплощает могущество и величие.

Слава Божия являет Божественное бытие и охватывает все творение — *слава Его на земле и на небесах* (Пс. **148**, 13). Однако исходит слава Господня от Божественной сущности — *над небесами слава Его* (Пс. **112**, 4). Сияние славы выражает полноту Божественного бытия, неисчерпаемость благодати, совершенство красоты и очевидность истины.

Таким образом, слава Божия — это свойство Бога, но также Его явление, действие, причем действие видимое и постигаемое. Слава Божия явлена в Творении и была доступна человеку в его райском безгрешном бытии, но была утрачена — *потому что все согрешили и лишены славы Божией* (Рим. 3, 23).

И все же человек по милости Бога может стать причастником славы Божией. Созерцая, воспринимая, приумножая и прославляя славу Господню, человек приобщается к ней. *Мы же все... взирая на Славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня духа* (2 Кор. 3, 18).

Во всей полноте увидеть и воспринять славу Божию люди смогут в конце времен. *И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец* (Откр. 21, 23). В будущей жизни в Царстве Небесном люди будут не просто созерцать славу Божию, но станут соучастниками Божественного бытия и сопричастниками славы Господней. *Воньже со славою Судия всех придет... в радость и Божественный чертог славы Его совнидем.*

Примечания и библиографические ссылки

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1997. Том III. С. 664.

Священник Василий КУЦЕНКО,
преподаватель СПДС

БОГОСЛОВСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ДРЕВНЕЙ РУСИ: ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЕ

Русь и христианство

Для современного человека во многом трудно полностью осмыслить понятие «Святая Русь», ставшее классическим по отношению к Древней Руси. Святость связана в первую очередь с принятием христианства, которое влечет за собой изменение не только религиозного статуса Руси, но и всех основ жизни русского народа. Россия в X веке Промыслом Божиим оказалась вовлеченной в сферу влияния Восточной Римской империи с ее универсальными идеями государственности и религии. Россия принимает византийское христианство — Православие, которое традиционно имело и другое название, а именно «греческая вера». Как пишет С.С. Хоружий, «религия служила стержнем, основой всего национального бытия, "Русь" и "Православие" для русского сознания воспринимались почти как синонимы — и в то же время, за этим национальным стержнем, выражением духовного существа и своеобразия Руси, признавался и утверждался греческий, инонациональный характер...»¹, который выражался прежде всего в «духовном воздействии»². Россия становится духовной наследницей Византии. Протопресвитер И. Мейендорф отмечает, что просто невозможно исследовать и описать всех многообразных сторон влияния, оказанного на Россию Византией путем принятия первой христианской веры³.

Просвещение России стало заключительным и, наверное, самым значительным этапом просвещения всего славянского

мира. У истоков просвещения славянских народов стоят великие равноапостольные Кирилл и Мефодий. Святые братья «изобрели письмо, алфавит; приобщили славян к духовной культуре Православия, сделав для них переводы Священного Писания, некоторых святоотеческих и богослужебных книг; явили в своей собственной жизни пример святости, несения подлинных подвигов, борьбы за истину, стояния в правде и свободе»⁴. Именно приобщение к духовной культуре играет здесь первостепенную роль. Следует отметить, что «славянские переводы святых братьев никогда не воспринимались как нечто новое или как отход от существующей традиции; Священное Писание не просто было изложено по-славянски — подчеркнутая неразрывная связь этого перевода с греческой традицией сохраняется до сих пор в наших богослужебных текстах»⁵. Духовное влияние будет сказываться во всем развитии и становлении Руси как христианского государства (возникнет даже идея Третьего Рима, в которой также можно увидеть следы универсальности византийских идей).

Характер церковной литературы Древней Руси

Благодаря духовному влиянию восточного христианства Киевская Русь сохраняет понимание богословия как приобщения истинам веры, а не логически-дискурсивной спекулятивной дисциплины (как это произошло на Западе, под влиянием аристотелевской логики)⁶. Поэтому в России сердцевину церковной жизни составляет не «богословское исследование», а «духовно-аскетическая практика (молитва, пост, литургия, иконопись)»⁷. Поэтому принято говорить о богословии Древней Руси как о богословии в «звуках и красках».

Среди всего богатства древнерусской литературы (которую можно охарактеризовать как церковную по своему существу⁸) мы не встретим оригинальных сложных богословских сочинений. Протопресвитер И. Мейендорф указывает

на два противоположных мнения по этому поводу — протоиерея Г. Флоровского и Г.П. Федотова: «оба автора (то есть Флоровский и Федотов — *В. К.*) указывают на контраст между Византией и Русью, но подходят к вопросу совершенно противоположным образом. Флоровский пишет о богословии и богословах <...> но лишь немногие из русских религиозных писателей <...> достигают интеллектуального уровня патристики, принятого им (Флоровским — *В. К.*) за образец»⁹. Мейендорф делает вывод, что «фактически книга Флоровского написана, чтобы показать, что в России до XIX века вообще не было богословов и что средневековая русская религиозная литература в лучшем случае была бледным подражанием византийским образцам»¹⁰. Причем Флоровский не рассматривает других выражений религиозного опыта — искусства и богослужения. Характеризуя позицию Федотова, отец И. Мейендорф отмечает, что «Федотов мало говорит о доктринах и догматах, он считает, что византийское христианство забыло о человеческой природе Христа, эллинизировалось (Евангелие стало книгой мистерий, источником богословских спекуляций); более правильное, "христианское" восприятие Христа — в Его страданиях, в умалении до человеческого образа — он видит в "русском" Православии»¹¹.

Нельзя полностью согласиться ни с той, ни с другой точкой зрения. Бесспорно, что древнерусская церковная литература уступала византийской и по качеству, и по количеству (протоиерей Г. Флоровский в «Путиях русского богословия» практически ничего не говорит о древнерусской литературе), с другой стороны, почитание в Древней Руси святых князей Бориса и Глеба делает их символом христианского смирения и непротивления злу (по выражению Федотова, «христианской человечности»). Но это лишь часть того, что присутствует в древнерусской письменности.

Церковная литература Древней Руси выполняет миссию носительницы церковного Предания. Постоянное

«воспроизведение» древнерусской литературы — переписывание и перечитывание ее памятников — представляет собой неотъемлемую составную часть церковной жизни, богослужения и аскетической традиции¹². Именно письменность являлась мостом между Византией и Русью, а в целом между римским и славянским миром, по которому и произошла передача христианской традиции.

Поэтому изучение древнерусской церковной литературы должно вестись с «богословской точки зрения», то есть литературные произведения должны рассматриваться как выражение духовного опыта. Именно «богословский подход» позволяет выявить своеобразие древнерусской церковной литературы как по отношению к родственной ей византийской литературе, так и к западной традиции.

Уже в XI–XIII веках в церковной литературе Древней Руси представлены такие жанры и направления, как гомилетика или учительная литература («Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона; слова и поучения Кирилла Туровского), агиография («Сказание о Борисе и Глебе», «Житие Феодосия Печерского»), аскетика (Киево-Печерский патерик), догматическо-полемическая литература, церковное право, гимнография.

Если обратиться собственно к памятникам древнерусской письменности, то можно увидеть именно стремление к стяжанию святости, стремление приобщиться 1000-летнему духовному опыту восточного христианства, органичной частью которого становится теперь и Русская Церковь.

Многим знакомы слова из жития преподобного Феодосия Печерского († 1074), повествующие о любви его самого и монастырской братии к книгам (например, «великууму Никону сѣдящю и дѣлающю книги, и блаженууму (то есть Феодосию — В. К.) въскраи того сѣдящю и прядущю нити еже на потребу таковууму дѣлу»; или о иеромонахе Дамиане, о котором «мнози сѣвѣдѣтельствуютъ о добръмъ его съмѣрении и

о житии и послушании и <...> и несъпание по вся нощи, и почитающа съ прилежаниемъ святыя книги»¹³). Здесь акцентируется именно «прилежание к святым книгам», то есть приобщение к величайшему духовному наследию христианства.

Преподобный Феодосий и сам успешно черпает из этого наследия. Его поучения к братии о монашеских добродетелях во многом напоминают аналогичные произведения преподобного Феодора Студита, который был образцом для Феодосия. «Якоже ны богоносивый Феодоръ учит...»¹⁴ — преподобный Феодосий ссылается на поучения одного из самых значимых святых отцов Православной Церкви. Преподобные Антоний и Феодосий Печерские как бы объединяют в своем монастыре опыт Афона и Студийского монастыря, насаждая в России древнейшие традиции и опыт восточного монашества.

Но самым ярким примером действительно богословского характера является «Слово о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона (1051–1055). Если рассматривать этот памятник в узком смысле, то можно отнести его к жанру гомилетических произведений. Как отмечают исследователи, «древнерусская гомилетика во многом ориентировалась на византийские образцы, содержание которых модифицировалось и обогащалось»¹⁵. И именно гомилетика представлена «наивысшем достижением всей древнерусской литературы»¹⁶ или «первым Словом русской литературы»¹⁷ — «Словом...» митрополита Киевского Илариона. Значение сочинения митрополита Илариона трудно переоценить. «Слово о Законе и Благодати» содержит множество аллюзий на тексты различных церковных авторов (как греческих, так и латинских). Возможно, именно Иларион упоминается в Киево-Печерском патерике — там, где говорится о «черноризце Ларионе», который был «книгам хитр писати и сый по вся дъни и нощи писаше книги в келии... Феодосия»¹⁸. В русском митрополите Иларионе сочетаются

и административный церковный деятель и ученый муж, он предстает перед нами как иерарх-богослов.

«Слово о Законе и Благодати» оказало широкое влияние на последующих церковных писателей — Климента Смолятича и Кирилла Туровского, а также на житийную литературу.

Следует заметить, что «Слово...» митрополита Илариона нельзя рассматривать как просто проповедь. Автор рассматривает в своем произведении историю мира как историю спасения человеческого рода — от Закона Моисеева, до свободы по благодати, данной людям через Христа. К этой свободе наконец приобщается и русский народ. Князь Владимир становится равноапостольным, уподобляясь в этом императору Константину Великому.

Митрополит Иларион переосмысливает многие места из Священного Писания и цитирует их так, как будто бы все они пророчески указывают на будущее просвещение светом христианской веры Русской земли. Но кроме этого, Киевский митрополит раскрывает для своих слушателей и читателей универсальный характер христианства: Закон дан для иудеев, а свет христианской веры просвещает все народы.

«Законъ бо прѣжде бѣ и възнесся въ малѣ, и отииде. Въ кра же христианская, послѣжде явльшися, больши первыя бысть и *расплодися* на множество языкъ. И Христова благодѣть всю землю обять и ако вода морьскаа покры ю» <Закон ведь и прежде был и несколько возвысился, но миновал. А вера христианская, явившаяся и последней, стала большей первого и распростерлась во множестве народов>¹⁹.

«Слово...» митрополита Илариона не только пример проповедничества. В нем мы видим примеры экзегетики (хотя собственно экзегетические сочинения в Древней Руси отсутствовали), нравственных наставлений, полемики с иудейством и даже примеры четких христологических формулировок: «Един сый от Троицѣ въ двѣ ествѣ:

Божество и человечество, исполнь человекъ по въчеловчечению, а не привидѣннѣмъ, нъ исполнь Богъ по божеству, а не простъ человекъ показавый на земли божьскаа и человекчскаа...» <Один из <Святой> Троицы, он — в двух естествах: Божестве и человечестве, совершенный, а не призрачный человек — по вочеловечению, но и совершенный Бог — по Божеству. Явивший на земле свойственное Божеству и свойственное человечеству>²⁰.

Таким образом, можно говорить о богословском характере древнерусской церковной литературы в целом. Литературы, возникшей под влиянием традиции восточного христианства и ставшей частью этой традиции. И несмотря на то, что древнерусская литература не достигла «высот» византийского богословия, она несла в себе тот же самый дух, то же самое слово о спасении человека во Христе. Русь осталась в русле церковной традиции. Основа же всего этого была заложена святыми братьями — просветителями славян Кириллом и Мефодием.

Примечания и библиографические ссылки

¹ Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 207.

² Там же.

³ Мейендорф И. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке / История Церкви и восточно-христианская мистика. / Сост. и общ. ред. И.В. Мамадзе. М.: Институт ДИ-ДИК, ПСТБИ, 2003. С. 352.

⁴ Дионисий (Шленов). Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий у истоков духовного просвещения Руси / <http://www.bogoslov.ru/text/302174.html>, обращение к ресурсу 5.02.2009.

⁵ Шичалин Ю.А. Перевод и интерпретация: историко-культурный аспект // ЖМП, № 11, 2008. С. 86.

⁶ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. А.В. Назаренко; Под. ред. К.К. Акентьева. СПб., 1996. С. 433.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. XIV.

⁹ Мейендорф И. Указ. соч. С. 352.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Подскальски Г. Указ. соч. С. xiii.

¹³ Житие Феодосия Печерского / Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4872>, обращение к ресурсу 20. 03. 2009.

¹⁴ В четверг третьей недели поста святого Феодосия слово о терпении и о любви и о посте / Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. <http://www.lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4873>, обращение к ресурсу 20. 03. 2009.

¹⁵ Подскальски Г. Указ. соч. С. 148.

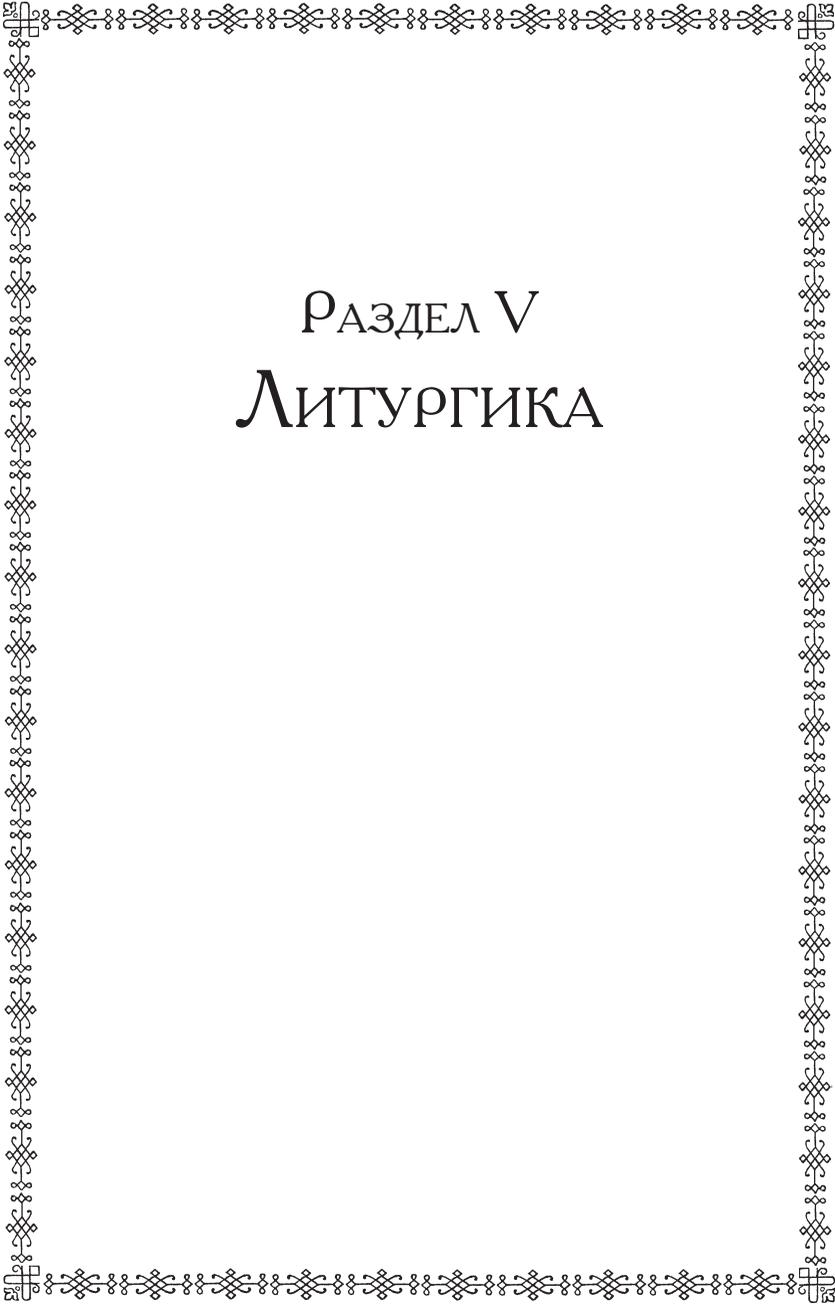
¹⁶ Там же.

¹⁷ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. XI — пер. пол. XIV в. Л., 1987. С. 201.

¹⁸ Цит. по: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 199.

¹⁹ Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона / Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4868>, обращение к ресурсу 20. 03. 2009.

²⁰ Там же.



РАЗДЕЛ V
ЛИТУРГИКА

Священник **Феодор ЛЮДОГОВСКИЙ**,
кандидат филологических наук,
преподаватель МДАиС;
диакон **Максим ПЛЯКИН**,
IV курс СПДС

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ: СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ

Как свидетельствует нам святой апостол и евангелист Матфей, последняя заповедь, которую Господь наш Иисус Христос дал Своим ученикам прежде Своего Вознесения на небо, была о проповеди Его Евангелия: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам* (Мф. 28, 19–20). Среди заповедей, соблюдению которых ученики Христовы должны научать новообращенных, несомненно, и заповедь о видимом Богочитании. Сам Спаситель говорит в беседе с самарянкой: *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (Ин. 4, 24).

Подробно о внешнем образе этого поклонения «в духе и истине» Иисус учит Апостолов уже после Своего Воскресения. Святитель Иоанн Златоуст, изъясняя слова книги Деяний о том, что воскресший Христос в продолжение сорока дней являлся ученикам и говорил им *о Царствии Божиим* (см.: Деян. 1, 3), указывает, что то, чему «Христос учил учеников и после воскресения... никто не изложил нам с подробностью... всего никто не рассказал ясно,— потому что все заботились о другом. Узнали же мы об этом от апостолов, так как они, что слышали, то и сообщили» (Беседы на Деяния Апостольские, 1, 3). Святитель Василий Великий к неписаному апостольскому преданию относит в том числе и молитвы Евхаристии: «К востоку обращаться в молитве,

какое Писание нас научило? Слова призывания при преложении хлеба Евхаристии и чаши Благословения, кто из святых оставил нам письменно? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о коих упомянул Апостол или Евангелие, но и прежде и после оных произносим и другие, как имеющие великую силу в Таинстве, приняв их от неписаного учения» (Книга о Святом Духе, к блаженному Амфилохию).

В день Пятидесятницы Апостолы принимают от Утешителя дар говорить на иных языках, как *Дух давал им проповедать* (см.: Деян. 2, 4). Благодаря этому сверхъестественному дару проповедь Апостолов прозвучала даже до края земли (см.: Деян. 1, 8; ср.: Пс. 18, 5). И если для самих учеников Христовых родными языками были арамейский и греческий, то уже в первые века христианской истории Поместные Церкви, возникавшие по всему древнему миру, использовали в качестве богослужебных те языки, которые были распространены в конкретных местностях.

Так, священник Леонид Лутковский высказывает предположение, что пролог Евангелия от Иоанна (1, 1–18) был написан не на греческом языке, а на арамейском, родном языке апостола, и первоначально был богослужебным гимном малоазийских Церквей¹.

Сохранились свидетельства о существовании уже во II–III веках богослужебных текстов на сирийском языке²; в III веке о существовании богослужебных текстов на латинском языке пишет Тертуллиан³; от IV века до нас дошли свидетельства о переводе богослужебных текстов на коптский⁴, готский⁵ и абиссинский⁶ языки; от V века — о создании оригинальных богослужебных текстов на армянском языке⁷. Хотя Ш. Гугишвили и датирует наиболее ранние грузинские переводы богослужебных книг V веком⁸, велика вероятность, что первые переводы богослужебных книг с греческого начались уже при святом царе Бакуре († 364), сыне равноапостольных просветителей Мириана и Наны⁹.

IV и V века дали Христовой Церкви имена великих гимнографов, творивших на национальных языках, — преподобного Ефрема Сирина, святителя Амвросия Медиоланского, святого Моисея Хоренского.

Появление богослужебных текстов на славянском языке связано с деятельностью просветителей славянских народов — святых равноапостольных Кирилла, Мефодия и (опосредованно) Фотия Великого. Святому Кириллу атрибутируется, возможно, самое раннее из дошедших до нас оригинальных богослужебных последований на славянском языке — служба на обретение честных мощей священномученика Климента I, Папы Римского¹⁰. М.Ф. Мурьянов также отмечает, что святые Кирилл и Мефодий перевели на славянский текст мессы в честь святого Климента, что дает интересный пример изначального сосуществования в рамках славянской богослужебной традиции и византийского, и латинского обрядов¹¹. Дело перевода богослужебных книг и создания оригинальных богослужебных текстов уже на диалекте южных славян продолжили их ученики — равноапостольные Климент, Наум, Горазд, Савва и Ангеляр. Так, святой Климент Охридский создал службы священномученику Аполлинарию Равеннийскому, священномученику Стефану I, Папе Римскому, своему учителю равноапостольному Мефодию, святой Наум — оригинальный канон апостолу Андрею Первозванному¹².

Таким образом был заложен фундамент для формирования гимнографической традиции, воспринятой со временем и Русью¹³.

Со времен славянских просветителей, осудивших и отвергших «трехязычную» ересь, богослужение в славянских странах, оставшихся «в орбите» Православной Церкви, совершалось на славянском языке, и славянский язык является богослужебным для восточноевропейских Поместных Церквей уже более одиннадцати столетий. Даже в тех стра-

нах, где возобладали Римско-Католическая Церковь и, соответственно, латинский обряд (Польша, Чехия, Хорватия), славянский язык далеко не сразу утратил свои позиции¹⁴, а в Хорватии в общинах так называемых глаголитов¹⁵ оставался в употреблении вплоть до 60-х годов XX столетия.

Богослужбные книги славянских Поместных Церквей в разное время испытывали на себе влияние самых различных факторов. Это и внесение в книги особенностей того или иного национального языка, и книжные исправления, инициированные как светской, так и церковной властью, и проекты отдельных энтузиастов, ревновавших об исправлении богослужбных книг. Можно упомянуть грецизирующий перевод Чудовского Нового Завета, выполненный, по преданию, святителем Алексием Московским, реформу святителя Киприана, приведшую к замене в Русской Церкви студийского устава иерусалимским в варианте преподобного Афанасия Высоцкого Старшего, исправление Псалтири, предпринятое преподобным Максимом Греком по инициативе великого князя Василия III, исправление Потребника, выполненное преподобным Дионисием Радонежским.

Естественно, что язык богослужбных книг также претерпевал изменения. Хотя и принято говорить о хранении килло-мефодиевского наследия в богослужении, необходимо понимать, что абсолютная фиксация языковых оборотов, синтаксиса, лексики языка не только невозможна, но и в известном смысле вредна, ибо консервирует не только гениальные находки переводчиков или оригинальных авторов (как, например, известный перевод греческого словосочетания «Φῶς ἱλαρὸν ἀγίας δόξης» как «Свете Тихий святых славы»), так и ошибки разной степени тяжести. Можно напомнить о вызывающем и по сей день серьезные трудности в понимании тексте 3-го воскресного экзапостилария, в котором греческая конструкция «Ὅτι Χριστὸς ἐγήγερται, μὴ τις διαπιστεῖτω» калькирована в виде «Яко Христос воскресе,

никтоже да не верует», а подобный церковнославянский оборот может восприниматься носителями русского языка как призыв не верить Воскресению Христову, что, конечно, является вопиющим нарушением самых основ нашей веры (см.: 1 Кор. **15**, 14).

Таким образом, современный богослужебный язык той или иной Поместной Церкви необходимо рассматривать с учетом как процесса его становления и испытанных им изменений, так и реалий тех стран, в которых находится паства этих Церквей.

На сегодняшний день славяноязычные страны представляют собой каноническую территорию пяти автокефальных Церквей¹⁶: в порядке диптиха это Русская, Сербская, Болгарская, Польская и Чешских Земель и Словакии. В составе Русской Православной Церкви существуют две автономные Церкви (Японская и Китайская), пять самоуправляемых Церквей (Украинская, Эстонская, Латвийская, Молдавская и Русская Православная Церковь Заграницей) и Белорусская Православная Церковь в статусе Экзархата. Кроме того, один из Экзархатов Константинопольской Православной Церкви (Архиепископия Православных Русских Церквей в Западной Европе), исторически связанный с Русской Церковью, и ряд приходов Православной Церкви в Америке (также некогда бывшей частью Русской Церкви) используют славянский язык в богослужении. Поэтому будет кратко описана ситуация и в этих епархиях.

Первая по диптиху и самая многочисленная славянская Православная Церковь сегодня — **Русская**. Абсолютное большинство ее приходов используют в богослужении книги, вышедшие в Синодальных типографиях в течение XVIII–XIX веков (и их более поздние переиздания), которые явились результатом книжной справки, начатой в 1654 году при Святейшем Патриархе Никоне и завершенной изданием в 1751 году так называемой «Елизаветинской» церковно-

славянской Библии¹⁷. Поскольку язык этих книг серьезно отличается (в силу книжной sprawy) от языка, зафиксированного в изданиях Московского Печатного Двора середины XVI — начала XVII века (и тем более от языка позднерукописных богослужебных книг XIV—XV веков), а язык Месячных Миней редактировался и позже окончания sprawy¹⁸, то для языка этого корпуса богослужебных книг чешский палеославист В.Ф. Мареш предложил обозначение «новоцерковнославянский язык»¹⁹. Именно к группе новоцерковнославянских текстов можно отнести службы и акафисты, одобренные в последние два десятилетия к употреблению в Московском Патриархате²⁰.

В течение XIX — начала XX века предпринимались попытки отредактировать новоцерковнославянские богослужебные тексты (в частности, в рамках работы специальной комиссии, возглавлявшейся архиепископом Финляндским Сергием (Страгородским), будущим Патриархом Всероссийским), однако из-за наступивших гонений тексты, прошедшие редактуру, так и остались практически неупотребляемыми в богослужебной практике²¹.

Третьей формой богослужебного славянского языка, употребляемой на приходах Русской Православной Церкви, является так называемая старая, или дореформенная, редакция церковнославянского. Эта форма языка закреплена в книгах, изданных Московским Печатным Двором при первых пяти Всероссийских Патриархах и употребляемых ныне в единоверческих приходах Русской Православной Церкви. В настоящее время Патриаршим старообрядным центром (Москва) предпринимаются усилия по созданию современной редакции дониконовских богослужебных текстов (в частности, справа текстов ектений), однако эта работа еще очень далека от завершения, и единоверцы используют в своей повседневной практике либо дониконовские книги, либо их репринты (как Синодальных единоверческих типографий, так и современных старообрядческих издательств).

Этими тремя группами (староцерковнославянский, новоцерковнославянский и отредактированный новоцерковнославянский) практически исчерпывается употребление в богослужбной практике редакций славянского языка. При этом в лоне Русской Православной Церкви Московского Патриархата существуют приходы, чей литургический язык отличен от славянского.

Прежде всего необходимо выделить в отдельную группу те приходы (довольно немногочисленные), в которых предпринимаются попытки ввести в богослужбное употребление русский язык. Принципиально вопрос о допустимости русского языка в богослужении был решен Отделом о богослужении, проповедничестве и храме Поместного Собора Российской Церкви 1917–1918 годов положительно: «Заявление какого-либо прихода о желании слушать богослужение на общерусском или малороссийском языках в меру возможности подлежит удовлетворению по одобрении перевода церковной властью»²². Из русскоязычных текстов, получивших одобрение священноначалия Русской Православной Церкви хотя бы на епархиальном уровне, можно отметить переводы иеромонаха Феофана (Адаменко, †1937), архиепископа Ионафана (Елецких), Е.Н. и И.Н. Бируковых. Из «экспериментальных» — перевод, осуществленный под редакцией священника Георгия Кочеткова в Свято-Филаретовском православно-христианском институте.

В следующую группу приходов следует выделить так называемые этнические приходы (чувашские, мордовские, марийские, кряшенские, якутские и другие), богослужение в которых полностью или частично совершается на национальных языках. В абсолютном большинстве это переводы, выполненные русскими миссионерами Синодального периода, ныне лишь переизданные. Как правило, при невозможности по тем или иным причинам совершать само богослужение целиком на национальном языке (например, на якут-

ском из-за неполноты перевода богослужебных книг) на соответствующем языке служится Божественная литургия или дублируется чтение на ней Священного Писания.

Наконец, особняком стоят те приходы под омофором Патриарха Московского, которые расположены в странах с преобладающим неславянским населением — в Западной Европе, Северной и Южной Америке, Австралии.

В этих общинах, где этнические славяне (как правило, эмигранты той или иной волны или их потомки) далеко не всегда составляют численное большинство, а разговорным языком членов прихода зачастую является язык страны пребывания (французский, английский, немецкий и т. д.), стремление слышать богослужение на разговорном языке становится гораздо более естественным и чаще реализуемым на практике. Если в самой России вопрос перехода в богослужении на русский язык является резко дискуссионным и до сих пор не получившим однозначного разрешения со стороны церковных властей²³, то в диаспоре переход на национальные языки проходит более спокойно. Подобные богослужебные книги (одобренные епархиальными Преосвященными к употреблению на приходах) существуют в Корсунской (французский язык), Сурожской (английский), Берлинской (немецкий) епархиях, Патриарших приходах в США (английский).

Интересной представляется практика многонационального прихода храма во имя Всех Святых в Лиссабоне. По словам его настоятеля игумена Арсения (Соколова), на Божественной литургии Апостол читается на трех языках (русском по синодальному переводу, португальском и молдавском), Евангелие — на двух (русском и португальском), Евхаристический канон читается на церковнославянском или португальском, Молитва Господня читается всеми присутствующими по-славянски, затем один представитель каждой национальности читает ее вслух на своем языке (что дает чтение

на португальском, молдавском, грузинском, белорусском, украинском, эфиопском и сербском языках). «Мир всем» после молитвы Господней говорится на грузинском, заамвонная молитва читается по-украински²⁴.

По этому же пути перевода богослужения изначально пошли миссионеры, создававшие нынешние **Японскую** и **Китайскую** Автономные Православные Церкви. Переводы на японский язык, выполненные равноапостольным Николаем (Касаткиным), и на китайский язык, выполненные святителем Гурием (Карповым)²⁵, еще в XIX веке получившие одобрение Святейшего Правительствующего Синода, и по сей день являются основными богослужебными текстами этих Поместных Церквей.

Особая ситуация сложилась в **Украинской Православной Церкви** Московского Патриархата. Сложность в языковой вопрос вносит то, что раскольнические юрисдикции (УПЦ КП и УАПЦ) на Украине демонстративно используют «державну мову» как знак собственной приверженности «самостійності й незалежності» Украины. Иными словами, для раскольников украинский язык стал своеобразной визитной карточкой, противопоставляемый «москальському» церковнославянскому языку. При этом Украинская Греко-Католическая Церковь не накладывает принципиальных ограничений на язык богослужения и в ее лоне есть как украино-, так и славяноязычные общины.

С учетом указанных обстоятельств Блаженнейший митрополит Владимир благословил переход на украинский язык в случае, если 2/3 прихода проголосует за это²⁶. При этом исследователи отмечают²⁷, что основная проблема, сдерживающая переход канонической Церкви на государственный язык в богослужении — отсутствие качественных переводов самих богослужебных книг. И если переводы Священного Писания на украинский язык выполнялись еще с середины XIX века, то к середине 2007 года переводов богослужебных

книг еще практически не было. Едва ли не единственным исключением является перевод текстов литургий святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого, выполненный архиепископом Тульчинским и Брацлавским Ионафаном (Елецких)²⁸. Они прошли апробацию в Одесской духовной семинарии, а в Херсонской и Тульчинской епархиях используются в некоторых приходах. Что же касается качества переводов, осуществленных «филаретовцами», диакон Андрей Глушенко приводит пример, который был бы курьезным, если бы не затрагивал православной догматики: «В песни “Единородный Сыне” обращенная ко Христу фраза “Един Сый Святыя Троицы” (то есть “Тот, Кто есть Один из Святой Троицы”), подчеркивающая со всей ясностью, что Личность Иисуса Христа есть, собственно, Вторая Ипостась Святой Троицы — Личность Бога-Слова, в украинском переводе “Киевского Патриархата” выглядит следующим образом: “Ти єдиний у Святій Трійці”. Подобный безграмотный перевод допускает лишь то толкование, что Сын Божий есть единственная Личность Святой Троицы. Таким образом, православная формулировка VI века в данном украинском переводе превратилась в откровенное савелианство»²⁹.

В результате лишь небольшое число приходов Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП) перешли на украинский язык³⁰, но в этих приходах (по сообщению участников интернет-сообщества «Церковный устав во всей его полноте»³¹) либо используют переводы митрополита Илариона (Огиенко), которые также вызывают нарекания, либо на свой страх и риск правят «филаретовские» тексты. Возможно, новый перевод с греческого языка корпуса богослужебных книг на украинский — дело ближайшего будущего. Официально одобренных на уровне священноначалия всей Украинской Церкви богослужебных текстов на украинском языке нет.

Отметим, что новонаписанные богослужебные тексты на Украине создаются практически исключительно на церковнославянском языке. Авторам известно лишь несколько исключений: так, молитва в честь Нанковской иконы Божией Матери написана на украинском языке, а один из акафистов преподобному Амфилохию Почаевскому — на сильно русифицированном церковнославянском.

Локальной особенностью Черновицко-Буковинской епархии УПЦ МП является наличие приходов, служащих (с благословения митрополита Онуфрия) на румынском языке. Эта же особенность характерна и для ряда приходов **Православной Церкви Молдовы**, где наряду с церковнославянским языком используются румыноязычные богослужебные книги, выпущенные Румынской Православной Церковью. В частности, службы новопроставленным святым, почитаемым равно и в Русской, и в Румынской Церквях (святителю Петру Могиле, преподобному Антипе Калаподештскому), служатся исключительно на румынском языке, их переводов на церковнославянский язык нет до сих пор.

В **Белорусской Православной Церкви** по благословию Экзарха митрополита Филарета, переводами на белорусский язык занимается братство святых Виленских мучеников при Петропавловском соборе города Минска. Выпущен перевод Божественной литургии святителя Иоанна Златоуста³², подготовлены переводы утренних и вечерних молитв, последования ко Святому Причащению, благодарственных молитв после Причащения, великой вечерни, молитв перед исповедью, последований обручения и венчания. Из книг Священного Писания переведено Евангелие (причем особо издано служебное Евангелие) и Деяния Апостолов, ведется работа над переводом соборных посланий, а в перспективе — православная редакция перевода на белорусский язык всего Священного Писания.

В Минске и Витебске, а также в белорусских общинах Польши (в юрисдикции Польской Православной Церкви) регулярно проходят службы на белорусском языке, в частности молебны за белорусский народ с акафистом Виленским мученикам. Можно отметить, что отношение к богослужению на белорусском литературном языке в Белоруссии принципиально иное, нежели в России. Несомненно, этому способствует то обстоятельство, что белорусский литературный язык, минимально дистанцируясь от диалектов, весьма далек (в противоположность русскому литературному языку) от церковнославянского языка, который оказывается мало понятен большинству белорусов³³.

Однако стоит отметить тот факт, что богослужебные тексты, составляемые в честь новопрославленных белорусских святых, вносимых в календарь икон Божией Матери, пишутся исключительно на церковнославянском языке³⁴.

Официально богослужебным языком **Русской Православной Церкви Заграницей** (РПЦЗ) является церковнославянский. Однако реально в приходской практике общин РПЦЗ используются языки стран пребывания (английский, французский, нидерландский, испанский), есть переводы богослужебных текстов на эти языки³⁵, а действующий Первоиерарх РПЦЗ митрополит Иларион (Капрал) сразу после своего избрания на митрополичий престол заявил в интервью, что «если что-то менять (в Церкви — *Ф. Л., М. П.*), так вот, например, я думаю, назрела необходимость в переводе молитв со старославянского на русский язык. Ведь многие не понимают старый язык, а следовательно, не понимают ни смысла, ни таинства обращения к Богу»³⁶. Языки богослужебного творчества — церковнославянский, а также английский и французский. На церковнославянском публикуются официальные богослужебные издания, выпускаемые в типографии преподобного Иова Почаевского, расположенной в Свято-Троицком монастыре³⁷ (Джорданвилль, Нью-Йорк,

США). Неславянские языки представлены в основном в трудах отдельных энтузиастов, из числа которых необходимо отметить чтеца Исаака Ламбертсена (Англия) и профессора Клода Лопеза (Швейцария, пишет на французском языке). Перу чтеца Исаака принадлежат десятки служб, в основном в честь древних святых Западного Патриархата³⁸, профессор Лопез создает гимны как в честь древних, так и новых святых³⁹ (в том числе тем, в честь кого уже есть славянские гимны).

В настоящее время в большинстве храмов **Болгарской Православной Церкви** в богослужении присутствуют как церковнославянский, так и болгарский язык, причем распределяются эти языки, как правило, следующим образом: то, что читается (и прежде всего Священное Писание, то есть Евангелие, Апостол и паремии), читается по-болгарски, то, что поется, — по-церковнославянски. Такой способ сосуществования двух языков объясняется прежде всего тем обстоятельством, что на болгарский язык практически не переведена гимнография (Минея, Октоих, Триодь): как и в XVIII–XIX веках, в наши дни в болгарских храмах используются русские издания этих богослужебных книг. Описанное положение в отдельных случаях нарушается: так, в Софии имеются храмы, где богослужение совершается исключительно на национальном языке; в то же время существуют приходы, где преобладает церковнославянский язык (однако Писание везде читается по-болгарски).

Формальное решение о возможности и желательности служения на болгарском языке принял IV Церковно-народный собор (2–4 июля 1997 года), постановив: «Поощрять использование современного болгарского языка в богослужении»⁴⁰. Однако реальное использование этого языка в богослужебной практике относится, вероятно, к значительно более раннему времени. Так, служебное Евангелие на болгарском языке было напечатано в городе Русчук священником Ненчо Несторовым еще в 1865 году. В 1908 году Охридский

митрополит Борис издал в Константинополе Требник на болгарском языке, а в 1910 году — Служебник с параллельными церковнославянским и болгарским текстами. В 1925 году после двадцатилетней работы над переводом увидело свет так называемое Синодальное издание Библии. В последующие годы выходят и другие богослужебные книги: Апостол, Паремийник, Часослов, Малый Требник, Служебник. Как уже отмечалось, непереуведенными остаются наиболее значительные по объему книги — Минея, Октоих, Триодь (Постная и Цветная), существенная часть Большого Требника. Напротив, практически исключительно на болгарском языке издаются молитвословы и акафистники⁴¹. Как минимум, два акафиста, изданных в последние годы (Евфимию, Патриарху Тырновскому⁴² и 26-ти Зографским преподобномученикам⁴³), — оригинальные тексты, написанные по-болгарски. О создании служб на болгарском языке авторы сведениями не располагают.

Ситуация в **Сербской Православной Церкви** во многом аналогична положению дел в Болгарии с той лишь разницей, что сербский язык эпизодически начинает проникать в богослужебную практику еще с XIX века, постепенно упрочивая свое положение в течение первой половины XX века; с середины 1960-х годов сербский язык становится полноправным литургическим языком Сербской Православной Церкви наряду с церковнославянским. «Сегодня сербские священники пользуются полной свободой выбора богослужебного языка, — отмечает профессор Белградского университета Ксения Кончаревич, — так что в некоторых храмах текст молитвословий произносится на сербском, а за клиросом поют по-славянски, в других слышится только славянский, в третьих текст молитв произносится попеременно на обоих языках под церковнославянское пение, в четвертых пытаются и петь по-сербски (для многих песнопений, преимущественно из Миней и Октоиха, все еще не существует переводов

на современный язык). Предпочтение того или иного решения во многом обуславливается конкретными условиями, то есть зависит от специфических местных особенностей и характеристик среды: так, в диаспоре и в местах с многонациональным составом населения служат преимущественно по-сербски, в духовных школах и в монастырях — преимущественно по-славянски. Выбор языка зависит и от характеристик конкретной структурной части богослужения: элементы с ярко выраженной дидактической функцией — апостольское и евангельское чтение, а также совместные моления — произносятся преимущественно на сербском языке, тогда как элементы с функцией величания, возношения хвалы — антифоны, изобразительные псалмы, тропари, кондаки, богослужебные гимны — главным образом остаются на церковнославянском языке»⁴⁴.

Значительную роль в утверждении в богослужении сербского языка сыграли великие святые XX века — «Сербский Златоуст» святитель Николай Жичский и преподобный Иустин Челийский. Святитель Николай (Велимирович) составлял на народном языке богослужебные гимны, его перу принадлежит написанная на сербском языке стихотворная служба святым новомученикам сербского народа, погибшим от рук усташей⁴⁵. Преподобный Иустин (Попович) перевел многие богослужебные тексты (прежде всего акафисты) на сербский язык, а сам составил на сербском акафист преподобной Марии Египетской⁴⁶. Примечательно, что со времен преподобного Иустина все новые сербские акафисты (в том числе и акафист ему самому⁴⁷) пишутся только на национальном языке⁴⁸.

Вышедшее в Белграде в 1970 году издание «Сербляка» (сборника, содержащего службы сербским святым), как признание ситуации с богослужебным языком в Церкви, было напечатано билингвой: сербский текст и транслитерированный сербским алфавитом текст на церковнославянском.

Исторически основным богослужебным языком **Польской Православной Церкви** (поскольку она образовалась путем отделения от РПЦ) является церковнославянский, однако в настоящее время в качестве литургических используются и другие языки, в первую очередь, естественно, польский, а также украинский и белорусский. Давней и широко распространенной практикой является чтение (или повторение) Священного Писания по-польски; немало храмов, в которых на национальном языке служитя литургия (в Варшаве, Вроцлаве и других городах). В последние несколько лет ускорилась работа по переводу корпуса основных богослужебных книг на польский язык⁴⁹, что, вероятно, позволит заинтересованным приходам в ближайшем будущем перейти полностью на польское богослужение. Украинский язык используется в богослужении в приходах Холмско-Люблинской епархии и в некоторых приходах в других епархиях (в частности, в одном из храмов Вроцлава).

Богослужебное творчество охватывает, как минимум, три языка: есть новосоставленные тексты на церковнославянском, польском и украинском языках. Так, на польском были написаны служба и акафист священномученику Григолу (Перадзе), прославленному в лике святых в 1995 году⁵⁰, а при прославлении в 2003 году святых новомучеников Холмских и Подляшских тропарь и кондак им были одновременно опубликованы и по-славянски, и по-украински⁵¹.

В состав Польской Православной Церкви с 1990 года входит автономная Португальская Православная Церковь, богослужение в которой ведется на португальском языке.

Возрождение Православной Церкви в землях будущей **Чехословакии** связано с обращением чехов в Православие из католичества, и уже с последней четверти XIX века стали выполняться переводы богослужебных текстов на чешский язык. Так, «в 1885 году к 1000-летию преставления святого Мефодия была издана литургия святого Иоанна Златоуста

(параллельный церковнославянский и чешский текст), в 1888 году — литургия святого Василия Великого и акафисты Господу Иисусу Христу и Пресвятой Богородице, в 1889 году — великий канон святого Андрея Критского. Все эти переводы были выполнены протоиереем Николаем Апраксиным, служившим настоятелем Никольского [русского] храма с 1882 по 1901 год»⁵². В последующие десятилетия были переведены и многие другие богослужебные тексты. В 1933 году вышел в свет «Народный сборник молитв и богослужебных песнопений Православной Церкви», автором которого был священномученик Горазд (Павлик), епископ Богемский и Мораво-Силезский (1879–1942). Фактически эта книга, получившая в народе название «Гораздов сборник», и по сей день является основной богослужебной книгой Православной Церкви в Чешских землях⁵³.

В настоящее время в литургической практике употребляются как чешский (в Чехии) и словацкий (в Словакии), так и церковнославянский языки. При этом церковнославянский язык востребован почти исключительно эмигрантами из бывшего СССР (которые в настоящее время составляют едва ли не большинство прихожан православных чешских и словацких храмов), в то время как чехи (словаки) посещают чешское (словацкое) богослужение.

В Праге в кафедральном соборе Святых Кирилла и Мефодия служат преимущественно на чешском, но иногда некоторые возглашения или молитвы читаются на церковнославянском (а в воскресенье и на греческом, и даже на английском).

За время автокефального бытия Православной Церкви Чешских земель и Словакии в ней дважды было совершено прославление новых святых: в 1987 году к лику святых был причислен священномученик епископ Горазд, в 1994 году — равноапостольный великий князь Ростислав. Интересно отметить, что служба святому Горазду была издана на чешском языке⁵⁴, а святому Ростиславу — на церковнославянском⁵⁵.

Для приходов, связанных с русской богослужебной традицией, но находящихся в юрисдикции других Поместных Церквей, характерен языковой плюрализм в богослужении. **Архиепископия Православных Русских Церквей в Западной Европе** даже выпустила специальное заявление о том, что «Архиепископия больше не считает себя принадлежащей к “диаспоре” <...> приходы русских эмигрантов, где службы идут на их родном языке⁵⁶, сосуществуют с многонациональными приходами, наряду с чисто западными приходами, где службы ведутся на языках стран, в которых они находятся»⁵⁷. В приходах Архиепископии службы проходят (кроме церковнославянского) на французском, фламандском, нидерландском, английском языках. В **Православной Церкви в Америке** богослужебных языков также де-факто несколько, в том числе есть несколько приходов, где богослужение идет на церковнославянском языке (например, в храме Христа Спасителя в Сан-Франциско). В Западно-Американской епархии ПЦА создано Русское миссионерское благочиние, объединяющее приходы, где основным богослужебным языком является церковнославянский. Во многих англоязычных приходах хотя бы одна ектения возглашается по-славянски⁵⁸.

Как видно из вышеизложенного, наибольшим консерватизмом отличается ситуация в Русской Православной Церкви Московского Патриархата: основным богослужебным языком здесь является церковнославянский (наряду с некоторыми языками народов России), попытки же ставить вопрос о русском богослужении воспринимаются большинством мирян и значительной частью клира крайне болезненно. В УПЦ МП церковнославянский язык также является основным, при этом служение на национальном языке осознается как важная, но еще не решенная задача. Сходное положение дел в Белоруссии; впрочем, здесь литургическое употребление белорусского языка уже опробовано при официальном, внятном одобрении и поддержке священноначалия.

Что касается РПЦЗ, а также Западноевропейского экзархата, то в этих юрисдикциях, образованных русскими эмигрантами, практикуется служение на европейских языках, вопрос же о русском языке на повестке дня до последнего времени не стоял (ср., однако, цитировавшееся выше высказывание митрополита Илариона).

В Болгарии и Сербии, где в конце I — начале II тысячелетия укоренился церковнославянский язык соответствующих изводов, вытесненных впоследствии изводом русским, церковнославянский уже в течение нескольких десятилетий сосуществует в богослужении с национальными литературными языками. Можно сказать, что вопрос о литургическом языке в Болгарской и Сербской Православных Церквях не представляет проблемы, поскольку в целом он уже решен.

В Православной Церкви Чешских земель и Словакии и в Польской Православной Церкви используется как церковнославянский язык, так и национальные литературные языки — чешский, словацкий, польский, а также (в Польше) украинский и белорусский. В противоположность ситуации у южных славян, где церковнославянский и болгарский, церковнославянский и сербский, как правило, чередуются в рамках большинства служб, в западнославянских странах разделение по языкам соотносится с национальной принадлежностью верующих: этнические украинцы, русские и белорусы обычно предпочитают церковнославянское богослужение, в то время как чехи, словаки и поляки выбирают служение на родном языке.

Представляется, что одним из важнейших параметров, показывающим реальное направление развития литургической языковой нормы в конкретной Поместной Церкви, является язык богослужебного творчества. Здесь в большинстве Церквей славянской традиции сосуществуют церковнославянский и национальные языки. Лишь в Русской Церкви

языком нормативного богослужебного творчества принципиально является только церковнославянский⁵⁹. Разумеется, он остается (и останется в будущем) востребованным в Православной Церкви (в качестве основного или одного из нескольких богослужебных языков), однако мы рискнем высказать мысль, что и в нашей Церкви ситуация изменится, если язык творчества не корректировать принудительно. Существование в наших Минеях службы, язык которой очень сильно русифицирован⁶⁰, показывает, что этот путь для нас не закрыт, а опыт остальных Церквей, прежде всего славянских, — что подобное творчество не только возможно в принципе, но и может найти свою нишу в богослужебной практике.

Примечания и библиографические ссылки

¹ См. предисловие переводчика и комментарии к публикации выполненного отцом Леонидом перевода Евангелий // Литературная учеба. 1990. № 1, 4.

² Гимны в составе апокрифических «Деяний Иуды Фомы апостола», см.: Е.Н. Мещерская. Апокрифические Деяния Апостолов. М.: «Присцельс», 1997.

³ Против Маркиона, 3, 22.

⁴ Тураев Б.А. К истории греческого периода в верхнеегипетском богослужении // Византийский временник. СПб., 1900. Т. 7.

⁵ В созданном арианом епископом Ульфилой готском переводе Библии уже присутствовала таблица чтений, распределенных по дням года, что свидетельствует о богослужебном употреблении этого перевода. См.: Project Wulfila, University of Antwerp, Belgium, 2004.

⁶ Литургия эфиопского текста «Апостольских постановлений». // Собрание древних литургий. / Сост. Е.И. Ловягин, Н.И. Глориантов, И.Е. Троицкий. М.: Даръ, 2007.

⁷ Каченко А.А. Армянская гимнография / Гимнография // Православная энциклопедия. Т. XI. С. 510.

⁸ Гугишвили Ш. Богослужение Грузинской Православной Церкви / Грузинская Православная Церковь // Православная энциклопедия. Т. XIII. С. 234.

⁹ См.: Грузинская Православная Церковь в кн.: Скурат К.Е. История Православных Поместных Церквей. М.: Русские огни, 1994.

¹⁰ *Мурьянов М.Ф.* Страницы гимнографии Киевской Руси. // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.

¹¹ Текст мессы в честь святого Климента, взятый из древних хорватских глаголических миссалов, опубликован иеромонахом Венедиктом (Шнайдером), настоятелем прихода в городе Гёттинген (ФРГ), на интернет-странице «Liturgia Romana in Ecclesia Orthodoxa» http://www.orthodoxia.de/Liturgia_Romana/Clementis.pdf. К сожалению, вопрос о соотношении этого текста и первоначального кирилло-мефодиевского перевода остается неисследованным.

¹² Подробно гимнографическое наследие «святых седмочисленников» описано в Православной Энциклопедии (т. XI, статья «Гимнография»; там же на с. 495–496 приведен полный список их творений, предназначенных как для Минеи, так и для Октоиха).

¹³ Служба священномученику Клименту, созданная равноапостольным Кириллом, дошла до нас в составе русской Праздничной Минеи — РГАДА, ф. 381, ед. хр. 98, лл. 65–67об.

¹⁴ Папа Климент IV (1265–1268) особым постановлением решил в славянских странах отправлять богослужение по латинскому обряду с использованием славянского языка. Опираясь на этот индульг, император Карл IV основал в Праге Эммаусский монастырь в честь святых Кирилла и Мефодия, Войтеха и Прокопия Сазавского (а позднее и святого Иеронима Стридонского). Обитель была учреждена для того, чтобы в ней все богослужение было совершаемо только на славянском языке, а ее первыми насельниками стали бенедиктинские монахи-глаголиты из Далмации.

¹⁵ Подробнее о глаголитском богослужении можно посмотреть в статье д-ра Крешимира Веселича «Еще одна разрушенная традиция» // Электронная публикация: http://www.unavoce.ru/library/veselic_glagolitica.html

¹⁶ В данной статье рассматриваются лишь ситуация в канонических Православных Церквях. Таким образом, за рамками рассмотрения остается богослужебный язык у русских старообрядцев и болгарских старостильников, в Киевском Патриархате и в Македонской Православной Церкви и во многих других юрисдикциях, соотносящих себя с восточным христианством. Подобный подход не только облегчает задачу в количественном отношении (неканонических деноминаций существенно больше, нежели канонических),

но и делает предмет исследования более однородным, поскольку правым расколам свойствен, как правило, подчеркнутый консерватизм, а левым — нередко модернизм, канонические же юрисдикции имеют возможность принимать более взвешенные решения насущных проблем, в частности, проблемы богослужебного языка.

¹⁷ Язык Елизаветинской Библии сильно грецизирован по сравнению с первопечатными русскими богослужебными книгами (в том числе с Острожской Библией), что отразилось не столько на лексике, сколько на его синтаксисе.

¹⁸ Последняя на сегодня редакция минейных служб была принята во 2-й половине XX века в ходе подготовки к печати так называемых «Зеленых» Миней — 24-томного собрания богослужебных текстов месяцесловного цикла, выпущенных издательством Московской Патриархии в 1978–1989 годах.

¹⁹ Толстой Н.И. Предисловие к первому изданию // Плетнева А.А., Кравецкий А.Г. Церковнославянский язык. Учебное издание для общеобразовательных учебных заведений, духовных училищ, гимназий, воскресных школ и самообразования. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005. С. 4.

²⁰ Большая часть этих текстов опубликована в составе Минеи Дополнительной (вып. 1. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005).

²¹ Однако существует свидетельство священника Даниила Сысоева, что почивший Патриарх Алексей II читал Великий покаянный канон в редакции патриарха Сергия. См.: <http://rg-daniil.livejournal.com/12030.html>

²² Доклад Священному Собору Православной Российской Церкви «О церковно-богослужебном языке», § 5 // ГАРФ, ф. 3431, д. 296, л. 1. Цит. по: Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. М.: Издание Сретенского монастыря, 1999. С. 139.

²³ Публикации на данную тематику весьма многочисленны и, к сожалению, чаще всего представляют собой не столько попытки беспристрастно разобраться в данном непростом вопросе, сколько очередной виток ожесточеннейшей и весьма не бесстрастной полемики.

²⁴ Сообщение в сообществе «Церковный устав во всей его полноте» // <http://community.livejournal.com/ustav/191174.html?thread=8146118#t8146118>

²⁵ Подробнее о переводческой деятельности святого Гурия см.: *диак. Максим Плякин. Просветитель Поднебесной Империи.* // Электронная публикация на сайте «Православие в Китае» // http://www.orthodox.cn/saints/20080817gurykarpov_ru.htm

²⁶ Авторы благодарят за эту информацию диакона Андрея Глушченко (город Ирпень Киевской области).

²⁷ *Прот. Андрей Ключев, диак. Андрей Глущенко.* Проблемы богослужебного языка в Украине. Доклад на конференции «Славянский мир: общность и многообразие» (Коломна, 22–24 мая 2007 года).

²⁸ *Іонафан (Єлецькіх), архієпископ Херсонський і Таврійський.* Божественна Літургія Святителів Іоанна Златоуста та Василя Великого українською мовою. Глумачний путівник Божественною Літургією з коротким історико-богословським коментарем. Молитви до Святого Причастя, євхаристологічні статті. Україна, Херсон, 2006 р. 215 ст.

²⁹ *Прот. Андрей Ключев, диак. Андрей Глущенко.* Проблемы богослужебного языка в Украине. Доклад на конференции «Славянский мир: общность и многообразие» (Коломна, 22–24 мая 2007 года).

³⁰ К сожалению, авторы затрудняются дать точную количественную оценку численности этих приходов.

³¹ <http://community.livejournal.com/ustav/191174.html>

³² Бажэственная Літургія свц. Іаана Златавуснага. Свята-Петра-Паўлаўскі сабор, Беларускае Праваслаўнае Брацтва Святых Віленскіх Мучанікаў. Мінск, 2001.

³³ *Людоговский Ф.Б.* Церковнославянский и национальные литературные языки в славянских православных церквях в конце XX — начале XXI века // Литературные языки в контексте культуры славян. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2008.

³⁴ Это службы в честь Крупецкой иконы Божией Матери (1998), святым новомученикам Белой Руси (1999), службы с акафистами святому праведному Иоанну Кормянскому (1998), святителю Кириллу Туровскому (2005), в честь Купятицкой иконы Божией Матери (2007), акафист преподобной Манефе Гомельской (2007), тропари и кондаки священномученику Никифору Экзарху (2002), праведной Валентине Минской (2006), священномученику Николаю и исповеднику Владимиру Витебским (2007); в скобках указана дата первой публикации текстов.

³⁵ Большая подборка переводов богослужебных книг на английский язык (в том числе текстов Служебника и Часослова) опубли-

ликована на сайте прихода святителя Николая в Далласе, Техас, США // <http://www.orthodox.net/services/index.html>

³⁶ Первоиерарх Иларион: надо перевести молитвы на современный русский язык // Комсомольская правда. 2008. 13 мая. Интернет-публикация: <http://www.kp.ru/daily/24096/324719/>

³⁷ В первую очередь, это службы и акафисты новопроставленным святым: преподобным Оптинским старцам (1992), святителю Иоанну Шанхайскому (2001).

³⁸ Наиболее полное собрание богослужебных текстов авторства чтеца Исаака Ламбертсена представлено на интернет-странице «Православная Англия»: <http://orthodoxengland.org.uk/zliturgics.htm>

³⁹ Они публикуются в его личном интернет-блоге: <http://acathistes-et-offices-orthodoxes.blogspot.com/>

⁴⁰ Решения на Четвъртия Църковно-Народен Събор (2–4 юли 1997) // <http://bulch.tripod.com/boc/reshenia.htm>

⁴¹ За информация, приведенную выше в данном абзаце, авторы благодарят протоиерея Людмила Спасова (София).

⁴² Акатист на светия наш отец Евтимий, Патриарх Търновский // Акатистник. Пловдив, 1998. С. 213–226.

⁴³ Акатист и житие на светите двадесет и шест Зографски преподобномъченици и други слова. Славянобългарски манастир «Св. Вмчк Георги Зограф», Света Гора Атон, 2005.

⁴⁴ *Кончаревич К.* Дискусии о богослужебном языке в Сербской православной церкви: исторический обзор и современное состояние // Электронная публикация на сайте «Балканская русистика»: <http://www.russian.slavica.org/article217.html>

⁴⁵ Свети Владика Николај Српски. Служба новомученицима Српским и крсни молебан Христу Спасителю народа српског у време нашествија иноплеменика. Манастир Рукумија, 1999, 2000.

⁴⁶ Преп. Јустин Ђелијски. Акатист Марији Египћанки // Электронная публикация на сайте «Светосавље.орг»: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslužbeni/akatist04.htm>

⁴⁷ http://www.svetijakov.org/knjige/Ava_Justin/Akatist_Avi_Justinu_Celjskom.pdf

⁴⁸ По оценке авторов, оригинальных сербских акафистов уже около полутора десятков.

⁴⁹ Большая часть переводов на польский язык публикуется в рамках проекта «Prawosławna Liturgia w języku polskim» // <http://www.liturgia.cerkiew.pl>

⁵⁰ *Źywot Źywkiego Mkczennika Grzegorza Archimandryty i naboŹeństwa do Niego*. Warsaw, 2006.

⁵¹ Эти тексты были составлены архиепископом Ровненским и Острожским Варфоломеем, в силу чего их можно рассматривать и в контексте украиноязычного богослужебного творчества в УПЦ МП. См.: Григорій Купріянович. Прославлення Свв. Мучеників Холмських і Підляських. // Электронная публикация на сайте прихода свят. Петра (Могила) в Люблине // chrestovozd.harazd.net/lib/muchenyku.html

⁵² *Бурега В.В.* Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях // *Церковь и время*. 2004. № 4. С. 251–252.

⁵³ Там же. С. 259.

⁵⁴ *SluŹba ke sv. Gorazdovi, biskupu ieskŹimu a moravskoslezskŹimu, novŹimu muiednŹku*. Obsahuje obm varianty sluŹby: pro juliŹbnskŹ i gregoriŹbnskŹ kalendŹbŹ. Typografie u kaple svatŹch Vbclava a Ludmily v Jihlavu, 1994.

⁵⁵ Служба святому благоверному князю Моравскому Ростиславу // *Святой князь Ростислав (sic!)*, б.м., 2001.

⁵⁶ По контексту ясно, что речь идет именно о церковнославянском, а не русском языке, введение которого в богослужение даже не обсуждалось.

⁵⁷ Заявление Епархиального совета Архиепископии от 9 декабря 2004 года // Электронная публикация на официальном сайте Архиепископии, раздел «Ситуация сегодня»: <http://www.exarchat.org/spip.php?article30>

⁵⁸ За эту информацию авторы благодарят тѣца Алексия Черкасова (Сан-Франциско, ПЦА).

⁵⁹ Отдельные русскоязычные богослужебные тексты (акафист «Слава Богу за все!», акафист мученикам Российским века сего, молитва Оптинских старцев, ежедневная молитва святого Филарета) на фоне массива новоцерковнославянских текстов остаются пока единичными исключениями из правила.

⁶⁰ Служба святителю Иоанну, митрополиту Тобольскому, составленная митрополитом Новосибирским Варфоломеем (Городцовым, †1956). См.: *Минея-июнь*. Ч. I. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1986. С. 309–323.

КАШКИН А.С.,
кандидат богословия, доцент

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЙ ХИРОТОНИЙ ВО ПРЕСВИТЕРА И ДИАКОНА, ИЗЛОЖЕННЫХ В ПАТРИАРШИХ ЕВХОЛОГИЯХ И СОВРЕМЕННОМ АРХИЕРЕЙСКОМ ЧИНОВНИКЕ

В задачу данного исследования входит сравнительный анализ чинопоследования хиротоний во пресвитера и диакона, изложенных в древних патриарших Евхологиях и в современном архиерейском Чиновнике. Для чего это необходимо? Дело в том, что литургика прежде всего историческая наука, сущность которой заключается «в определении исторических основ богослужения, в историческом разъяснении его форм или генезиса»¹. Чтобы проникнуть в смысл любого общественного или частного богослужения, необходимо проследить, как данное богослужение возникло и развивалось в процессе истории. Поэтому любой исследователь должен в той или иной степени обращаться к древним письменным памятникам, в которых зафиксировано чинопоследование данного вида богослужения на определенном историческом этапе². Для изучения чинопоследования Таинства Священства — одного из важнейших Таинств, без которого немислимо бытие Православной Церкви — очень важно исследовать особенности этого богослужения по греческим патриаршим Евхологиям VIII–XI веков, в которых отражена византийская практика совершения богослужения эпохи раннего Средневековья.

Само слово «Евхологий» (Εὐχολόγιον) — термин греческого происхождения, который состоит из двух слов: εὐχή —

«молитва» и λόγιον — «слово», то есть буквально термин «Евхологий» можно перевести как «молитвослов». Однако сразу следует заметить, что греческие Евхологии принципиально отличаются от славянских молитвословов, так как молитвослов — книга для келейного употребления, тогда как греческий Евхологий является богослужебной книгой, в которой находятся последования служб суточного круга и Таинств, а также тексты, предназначенные для духовенства. Таким образом, греческий Евхологий является аналогом архиерейского Чиновника, Служебника и Требника, соединяя в себе все три указанные славянские книги. Среди большого количества дошедших до нашего времени греческих Евхологиев особенное значение для литургической науки имеют три Евхология: кодексы Барберини 336 (известный также под названием *Barberinum Sancti Marci*), Гроттаферрата Г.в.1 (иногда его называют Евхологий Виссариона по имени кардинала-митрополита, которому некоторое время принадлежал этот кодекс) и Евхологий Коален 213³. Все эти Евхологии называются патриаршими, так как «в них среди обиходных "приходских" треб находятся и те службы, которые совершал только патриарх»⁴. Среди указанных Евхологиев самым ранним является Барберини 336, который относится к VIII веку и передает константинопольскую практику перед иконоборчеством⁵. Необходимо отметить, что в данном кодексе используется унциальное письмо. Остальные два Евхология являются минускульными рукописями XI века, причем Коален 213 относится к началу XI века (1027), тогда как Гроттаферрата Г.в.1 — к концу XI века⁶.

Прежде чем приступить к сравнительному анализу чинопоследования хиротоний, необходимо заметить, что порядок, в котором расположены чины рукоположения в различные степени церковной иерархии, в патриарших Евхологиях совершенно иной, чем в современном архиерейском Чиновнике: в патриарших Евхологиях сначала следует чин хирото-

нии во епископа, затем — во пресвитера и только после этого помещен чин диаконской хиротонии. В современном же архиерейском Чиновнике сначала следует чин хиротонии во диакона, после — чин хиротонии во пресвитера. Что же касается хиротонии во епископа, то ее чинопоследование помещено во 2-й части современного архиерейского Чиновника.

Рассмотрим сначала чинопоследование хиротонии во диакона. Метод нашей работы будет следующий: так как современный чин несколько пространнее аналогичного древнего чина, то мы будем указывать основные элементы современного чина хиротонии во диакона и отмечать, имеются ли аналогичные элементы в древних чинах. Если окажется, что какая-либо часть современного чинопоследования отсутствует в древних Евхологиях, то постараемся выяснить, когда и как она вошла в чин хиротонии.

В первую очередь обращает на себя внимание то, что, согласно современному греческому Евхологию и славянскому Чиновнику, совершать хиротонию может любой архиерей⁷. Но среди рассматриваемых нами Евхологий такая точка зрения представлена только в Коалене 213, тогда как в двух других Евхологиях — Барберини 336 и Гроттаферрата Г.в.1 — сказано, что рукоположение совершает архиепископ⁸. Однако из этого различия не следует делать вывод, будто в Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1 отрицается право совершать рукоположение у епископа, не имеющего сана митрополита или архиепископа. Скорее всего, эту особенность двух патриарших Евхологий можно объяснить тем, что кодексы Барберини 336 и Гроттаферрата Г.в.1 были изготовлены в Константинополе и предназначены для использования только в этом городе. А так как в Константинополе все хиротонии совершал архиепископ, то и в текст чинопоследования вместо *ἀρχιερέως* было вставлено слово *ἀρχιεπίσκοπος*.

Как в VIII веке, так и в последующее время хиротония во диакона совершалась после евхаристического канона, так

как диакон не является совершителем Таинств (в отличие от архиерея и пресвитера). Современный чин хиротонии во диакона начинается после возгласа «И да будут милости Великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами» тем, что иподиаконы выводят ставленника на середину храма и берут его за руки. Затем ставленник и иподиаконы совершают поклонение (преклоняют головы) в сторону востока (алтаря) и один из иподиаконов возглашает: «Повели». После этого ставленник и иподиаконы оборачиваются к народу и совершают поклонение в сторону запада, в это время другой иподиакон возглашает «Повелите». Затем ставленника подводят к Царским вратам и протодиакон говорит: «Повели, Преосвященнейший Владыко»⁹. Однако все эти возгласы и действия отсутствуют в древних патриарших Евхологиях; нет указаний на них и в современном греческом Евхологии, хотя они входят в современную греческую практику¹⁰. А. Неселовский, объясняя появление возгласов «Повели», «Повелите» и «Повели, Преосвященнейший Владыко», пишет, что эти возгласы заимствованы из византийского придворного церемониала, в котором они имели значение «приглашения входить, выходить, совершать, вообще говоря, какие-либо уставом предписанные действия»¹¹. Из придворного церемониала эти возгласы впоследствии перешли в чин патриаршей службы, затем — в чин архиерейской хиротонии и, наконец, вошли в чины хиротоний во пресвитера и диакона¹².

Чтобы понять значение начальных возгласов Таинства Священства, нужно прежде всего выяснить, к кому они обращены. В литературе, посвященной Таинству Священства, существует немало различных объяснений, к кому именно обращены данные возгласы (точнее, два первых («Повели» и «Повелите»)), потому что в третьем присутствует обращение к архиерею, так что здесь все очевидно). Священник В. Михайловский, один из богословов XIX века, пола-

гал, что возглас «Повели» обращен к народу, а «Повелите» — к клиру¹³. Однако такое понимание вряд ли можно признать правильным, тем более что непонятно, почему обращение к народу звучит в единственном числе. Более обоснованным выглядит объяснение протоиерея Г. Нефедова, который считает, что возглас «Повели» обращен к клиру, а «Повелите» — к народу¹⁴. Хотя данный автор не уделяет внимания подробному анализу этого вопроса, можно предположить, что такое объяснение основано на том, что при произнесении первого возгласа иподиаконы и ставленник обращены лицом к алтарю (где находится духовенство), а второго — к народу. Однако сама такая практика скорее вторична, так как появилась позднее того времени, когда рассматриваемые нами возгласы прочно вошли в чин хиротонии. Кроме того, неясно, почему обращение к клиру звучит в единственном числе. Как мы видим, оба представленных толкования имеют общий недостаток: не учитывают форму единственного числа в первом обращении. Потому, чтобы прийти к правильному объяснению, постараемся логическим путем выяснить, к кому же обращен возглас «Повели». Участниками данного Таинства являются: Господь, архиерей, духовенство, ставленник, иподиаконы, певцы (хор) и народ. Очевидно, что среди перечисленных лиц грамматическая форма единственного числа может относиться только к Господу, архиерею или ставленнику. Но любое обращение к Богу, которое может встретиться в богослужебных текстах, обязательно содержит одно из имен Божиих (в ином случае такое обращение выглядело бы непочтительным и неблагоговейным). А так как в первом обращении нет имени Бога, то оно не может быть адресовано Господу. А теперь, учитывая, что к архиерею относится третье обращение, получаем, что единственно правильным толкованием будет то, что возглас «Повели» обращен к самому ставленнику. Именно так

и толкует А. Неселовский, который пишет, что первый возглас следует отнести к самому рукополагаемому, который таким способом получает приказание (приглашение) начать шествие в алтарь. Второй возглас («Повелите») уже обращен к членам клира, участвующим в совершении обрядов посвящения (пения, хождения вокруг престола, произнесении ектении). Наконец, третий возглас дает знать епископу, что можно уже приступить к совершению Таинства¹⁵.

После этих возгласений и введения ставленника в алтарь следует, по Чиновнику, тоекратное хождение рукополагаемого вокруг престола в сопровождении старших диаконов. При этом первое шествие вокруг престола совершается при пении тропаря «Святии мученицы...», второе — при пении тропаря «Слава Тебе, Христе Боже...», а третье — при пении «Исаие, ликуй...»¹⁶. Этот важный элемент современного чинопоследования хиротонии, символизирующий единение, венчание рукополагаемого с Церковью¹⁷, также отсутствует в патриарших Евхологиях. Впервые этот акт упоминается в творениях святого Симеона Солунского (XV век), который, однако, свидетельствовал о том, что пелось только два тропаря: тропарь «Святии мученицы...» пели два раза (при первом и втором обхождении престола), а тропарь «Слава Тебе, Христе Боже...» — один раз¹⁸. В чине Симеона Солунского, как легко заметить при сравнении с современным чином, отсутствует тропарь «Исаие, ликуй...». Более того, А. Неселовский на основании творений святого Симеона Солунского говорит, что в его время однообразная практика в отношении пения тропарей при обхождении ставленником престола еще не установилась, что позволяет сделать вывод о появлении обряда обхождения престола в чине хиротонии не ранее XIV века. А так как при тоекратном обхождении престола поются те же тропари, что и в Таинстве Брака (только в иной последовательности), то это позволяет предположить, что сам этот обряд, символизирующий венчание с Церковью, заимствован из Таинства Брака.

После троекратного обхождения престола ставленник, согласно современному Чиновнику, преклоняет правое колено, полагает ладони крестовидно на Святой Престол и между ладонями преклоняет свою голову. Архиерей полагает на голову ставленника край омофора, трижды благословляет его и, возложив на него руку, возглашает: «Божественная благодать...» (непосредственно перед этим протодиакон говорит: «Вонмем»)¹⁹. Указание на этот текст есть во всех патриарших Евхологиях, в которых именно с возгласа «Божественная благодать...» начинается чин хиротонии; все предшествующие элементы современного чинопоследования, как уже было сказано, появились в более позднее время. Однако в современном чинопоследовании возглас «Божественная благодать...» имеет совершенно иное значение, нежели в древности. В настоящее время этот текст считается тайносовершительной молитвой Таинства Священства²⁰, так что именно во время чтения этой молитвы ставленник производится в следующую степень, то есть рукополагаемый иподиакон становится диаконом²¹.

Но такое значение возглас «Божественная благодать...» получил только в конце XIV или в начале XV века, а «первым богословом, изъяснившим рассматриваемое возглашение в смысле тайносовершительных слов Таинства Священства был Симеон Солунский»²². В то же время в чинопоследованиях, которые представлены в патриарших Евхологиях, возглашению «Божественная благодать...» не усваивается значение тайносовершительной молитвы, так как, во-первых, во время возглашения «Божественная благодать...» ставленник не преклоняет колена и архиерей не возлагает руку на его голову (преклонение правого колена ставленником и возложение руки архиерея происходит как раз после чтения этого текста)²³. Во-вторых, из трех рассматриваемых нами Евхологиев полный текст возглашения «Божественная благодать...» имеется только в Коалене 213, тогда как

Барберини 336 и Гроттаферрата Г.в.1 не передают текста этой формулы (здесь указаны только ее первые слова), «предполагая именно, что этот административный текст не принадлежит богослужебному тексту Евхология»²⁴. Подтверждение этой мысли содержится и в Коалене 213, в котором говорится, что архиерей читает текст «Божественная благодать...» не по Евхологию, а по особой хартии, которую ему вручает хартофилакс (данный термин состоит из двух частей: *χάρτης* — «бумага» и *φυλάσσω* — «хранить» — и обозначает хранителя бумаг, в некотором смысле работника архива)²⁵. Кроме того, «в рассматриваемом возглашении нет обычного в молитвах обращения к Богу; следовательно, это не молитва, а лишь призыв к молитве»²⁶, который как раз имел место в начале Таинства. Наконец, необходимо отметить тот факт, что подобная формула употреблялась в Византийской империи в тех случаях, когда император назначал своих сановников на какую-то должность («Во имя Отца и Сына... Мое Величие Божией благодатью проручествует тебя...»)²⁷. Поэтому можно заключить, что в чинопоследованиях хиротоний во пресвитера и диакона, изложенных в константинопольских патриарших Евхологиях, возглашение «Божественная благодать...» не является молитвой, тем более тайносовершительной, но представляет собой «объявление народу о том, что такой-то избран, назначен, определен к рукоположению в такую-то степень или к возведению в такое-то достоинство»²⁸. И только после этого объявления следовали молитвы, имевшие значение тайносовершительных.

Прежде чем продолжить исторический анализ составных частей чина хиротонии, необходимо рассмотреть вопрос, который неизбежно возникает в сознании любого православного христианина в связи со значением молитвы «Божественная благодать...». Как относиться к тому факту, что «Бо-

жественная благодать...», которая в настоящее время считается тайносовершительной молитвой, в древности вовсе не являлась молитвой и тем более не имела значения тайносовершительной формулы? Следует ли говорить о том, что торжественное возгласие «Божественная благодать...» и преклонение колена ставленником перед этим являются недостатком современной практики, несогласным с духом древних чинов? Сразу необходимо заметить, что такой радикальный вывод будет неправильным. Ошибочность современного отношения к возгласу «Божественная благодать...» заключается не в том, что этой формуле придается значение тайносовершительной молитвы, а в самом понятии о тайносовершительной молитве, которое чуждо духу православного литургического богословия, но которое прочно вошло в наше сознание. Авторитетный современный литургист протоиерей А. Шмеман пишет: «Учение о тайносовершительной формуле пришло к нам с Запада, где, в отличие от Востока, Таинства очень рано составили предмет особого изучения и определения»²⁹. Архимандрит Киприан (Керн) также открыто говорит о недопустимости выделения тайносовершительной формулы в последовании Таинств: «Традиция древности именно так понимает тайнодействие: все его последование... есть одно органическое целое, не разделяемое на отдельные моменты и статьи, и вся эта полнота нужна для совершения священнодействия»³⁰. Прилагая эту мысль к Таинству Евхаристии, архимандрит Киприан далее пишет: «Как в искупительном подвиге Спасителя вся Его земная жизнь имеет значение, а момент Гефсимании и Голгофы является только кульминационным пунктом Жертвоприношения, возношения на Крест, так и все последование Литургии, символически изображающее в литургических формах всю земную жизнь Богочеловека... важно и неотъемлемо»³¹. Хотя эти слова сказаны в отношении Божественной литургии, думается, что эти рассуждения

могут быть применимы и к любому другому Таинству, в том числе и к Таинству Священства. Таким образом, каждый элемент, входящий в чинопоследование Таинства, каждое священнодействие является значимой и неотъемлемой частью данного Таинства. И потому любая попытка выделить в Таинстве как более важные элементы, так и второстепенные чужда православному богословию, которое ценит Таинство в его полноте. Не случайно некоторые опытные священнослужители говорят, что следует избегать любого сокращения чинопоследования при совершении Таинства. Так что в современном чине хиротонии в равной степени важны как молитва «Божественная благодать...», так и тайные молитвы, читаемые архиереем, и чин троекратного обхождения Престола, и облачение ставленника, и все остальные священнодействия.

Согласно современному чину, после молитвы «Божественная благодать...» архиерей трижды благословляет ставленника, возлагает на его голову руку и тайно (то есть негромко, без возглашения) читает две молитвы: «Господи Боже наш...» и «Боже Спасе наш...». Во время чтения этих молитв протодиакон негромко читает особую мирную ектению³². Чин хиротонии, по патриаршим Евхологиям, содержит такой же порядок, однако, кроме этого, включает в себя требование о том, что ставленник должен перед чтением молитв преклонить правое колено. Согласно нашему Чиновнику, ставленник преклоняет правое колено перед молитвой «Божественная благодать...». Однако это возглашение, как уже было сказано, не считалось в древности тайносовершительной молитвой, и потому рукополагаемый преклонял правое колено непосредственно перед молитвами «Господи Боже наш...» и «Боже Спасе наш...», которые составляли основную часть Таинства.

Интересно, что четкое указание на преклонение только правого колена содержат Гроттаферрата Г.в.1 и Коален 213,

то есть памятники XI века, тогда как в кодексе VIII века, в Барберини 336, помещено неопределенное выражение $\gamma\omicron\nu\kappa\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, которое означает, что ставленник ($\acute{\omicron}\ \chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) совершает коленопреклонение, так как слово $\gamma\omicron\nu\kappa\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}$ является производной формой (настоящее время, изъявительное наклонение, действительный залог, 3-е лицо, единственное число) глагола $\gamma\omicron\nu\kappa\lambda\iota\tau\acute{\epsilon}\omega$, имеющего значение «становиться на колени, преклонять колена»³³. Следовательно, в Барберини 336 не уточняется, одно или два колена преклоняет ставленник. На этом основании М. Арранц высказывает предположение, что в VIII веке, в эпоху Барберини 336, «диакон еще преклонял оба колена, как более нормальное стояние, чем на одном»³⁴. Однако против этого мнения можно выставить свидетельство святого Дионисия, автора корпуса «Ареопагитикум», который говорит о том, что уже в его время, то есть в V веке, имело место преклонение одного колена при хиротонии во диакона³⁵. Конечно, нельзя совершенно исключать возможность того, что преклонение ставленником обоих коленей было особенностью константинопольской практики (не будем забывать, что в тот период на православном Востоке не было единого устава). Однако более вероятно, что в тексте Евхология Барберини 336 просто опущено точное указание о преклонении одного колена; возможно, в этом указании просто не было необходимости, так как традиция преклонения одного колена при рукоположении диакона была известна всем.

Теперь обратимся к сравнительному анализу текста молитв. Текст первой молитвы («Господи Боже наш...») почти одинаков во всех патриарших Евхологиях, и, более того, он не претерпел в течение более чем десяти веков почти никаких изменений. При этом к тексту этой молитвы в современном греческом Евхологии наиболее близок текст Гроттаферраты Г.в.1, тогда как Барберини 336 и Коален 213 содержат

незначительные одиночные (то есть встречающиеся только в этих кодексах) разночтения: в кодексе Коален 213 в начале молитвы вместо слова ἁγίου («святого») стоит παναγίου («всесвятого») ³⁶, а в кодексе Барберини 336 в средней части молитвы вместо διατήρησον (в славянском Чиновнике переведено «соблуди») стоит синоним διαφύλαξον ³⁷. Однако эти разночтения не влияют на смысл текста молитвы и не позволяют сделать никакого вывода.

Гораздо больше интересной информации дает исследователю анализ текста второй молитвы — «Боже Спасе наш...». В этой молитве, в отличие от первой молитвы чина диаконской хиротонии и обеих молитв чина хиротонии во пресвитера, встречается немалое количество разночтений в различных Евхологиях. Рассмотрим наиболее важные из них.

Первое разночтение, на которое следует обратить внимание, находится в самом начале молитвы. В современном славянском Чиновнике и в греческом Евхологии эта молитва начинается следующим образом: «Боже Спасе наш, нетленным Твоим гласом апостолом Твоим уставивый диаконства закон и первомученика Стефана сицеваго показавый и перваго его провествовавый диакона...» ³⁸. Однако часть этой фразы, а именно «диаконства закон и первомученика Стефана сицеваго показавый», отсутствует во всех патриарших Евхологиях ³⁹. Более того, если обратиться к старообрядческим книгам 2-й половины XIX века (единоверческий Потребник и белокриницкий Чиновник), которые представляют собой переиздание Потребника 1624 года и передают славянский текст этой молитвы до реформ патриарха Никона, то в них также отсутствуют указанные слова ⁴⁰. Следовательно, эта фраза была внесена в текст данной молитвы довольно поздно; в славянском же тексте она появилась не ранее 2-й половины XVII века.

Второе важное разночтение находится в середине данной молитвы в призыве к Богу о том, что Он исполнил рукопола-

гаемого верой, любовью и силой «нашествием Святого и Животворящаго» Своего Духа⁴¹. Обратим внимание на слова «Святого и Животворящаго» (Ἀγίου καὶ Ζωοποιού⁴²). Дело в том, что в кодексе Гроттаферрата Г.в.1 в этом месте стоит только слово Ἀγίου (то есть καὶ Ζωοποιού отсутствует)⁴³. Однако в кодексах Барберини 336 и Коален 213, наоборот, присутствует только Ζωοποιού, тогда как Ἀγίου καὶ отсутствует⁴⁴. Это же чтение находится и в русском чине 1624 года⁴⁵. В современном же греческом Евхологии, как и в современном славянском Чиновнике, в данном месте стоит «Ἀγίου καὶ Ζωοποιού»⁴⁶, то есть объединены обе текстуальные традиции.

Последнее существенное различие находится в возгласе данной молитвы, который в настоящее время начинается следующим образом: «Ты бо еси Бог наш и Тебе славу воссылаем...»⁴⁷. Такой же текст находится в Коалене 213⁴⁸ и в старопечатном Потребнике 1624 года⁴⁹. Однако в Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1 вставлено придаточное предложение «Бог миловати и спасати» (Θεός τοῦ ἐλέει ἴν καὶ σώζειν)⁵⁰, так что славянский вариант текста данного возгласа по Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1 звучал бы следующим образом: «Ты бо еси Бог наш, Бог миловати и спасати, и Тебе славу воссылаем...».

Из отмеченных нами различий можно сделать следующие выводы. Наиболее древний текст молитвы представлен в Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1, причем в этих кодексах тексты незначительно отличаются друг от друга (если в Барберини 336 стоит Ζωοποιού, то в Гроттаферрате Г.в.1 — Ἀγίου). Следующий этап истории развития текста молитвы, сущность которого заключалась в утверждении чтения Ζωοποιού (вместо Ἀγίου) и исключении из возгласа придаточного предложения «Бог миловати и спасати», зафиксирован в Коалене 213 и в славянском Потребнике 1-й половины XVII века. И наконец, на последнем этапе в начало

молитвы была вставлена фраза «диаконаства закон и первоученика Стефана сицеваго показавый», а в середине молитвы произошло объединение двух древних чтений (Αγίου καὶ Ζωολοίου). В этом окончательном виде текст второй молитвы чина хиротонии во диакона и представлен в современных богослужебных книгах (греческом Евхологии и славянском Чиновнике).

Отметим теперь следующий факт: при сравнении текста молитв греческих Евхологиев (как древних, так и современных) со славянским текстом Чиновника становится очевидным отличие грамматических форм соответствующих глаголов прошедшего времени: все глаголы изъявительно-го склонения, которые в греческом тексте стоят в аористе, в славянском тексте переданы формой перфекта. В частности, в первой молитве чина поставления во диакона греческий аорист εὐδόκησας переведен перфектом «благоволил еси», а не аористом «благоволи». Из этой же молитвы можно взять еще один пример: аорист ἐκόλεσας передан в славянском переводе перфектом «призвал еси», а не аористом «призва». В современном русском языке есть только одно прошедшее время и различие между аористом и перфектом почти неуловимо для русского человека⁵¹. Однако в греческой и славянской грамматиках аорист и перфект — совершенно разные времена: перфект «означает состояние, последовавшее за действием как его результатом и существующее в настоящее время», тогда как аорист «заключает в себе только понятие о прошедшем действии (а какой результат его в настоящем, это не принимается во внимание)»⁵². Очевидно, что замена одного времени другим влечет за собой изменение смысла текста. Поэтому данный факт (то есть замену аориста перфектом) можно считать недостатком славянского текста Чиновника, который, впрочем, характерен для многих наших богослужебных книг, так как появился, как указывают историки, во 2-й половине XVII века в ре-

зультате исправления богослужебных книг при патриархах Никоне и Иоакиме⁵³.

В отношении мирной ектении в рассматриваемых нами Евхологиях также есть незначительные различия. Во-первых, чины хиротоний во пресвитера и диакона по Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1 содержат на два прошения меньше, чем Коален 213, в котором добавлены прошения «О граде сем...» («Ὑπερ τῆς πόλεως ταύτης...») и «И о всех нуждающихся...» («Καί ὑπερ πάντων τῶν χρηζόντων...»)⁵⁴. Правда, последнюю фразу М. Арранц считает не прошением, а, по всей видимости, пояснительным замечанием, так как в своей книге (*L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi*. Roma, 1996) не выделяет эту фразу кавычками⁵⁵. Однако в тексте самого Евхология Коален 213 фраза «Καί ὑπερ πάντων τῶν χρηζόντων...» приводится наряду с другими прошениями (между «О избавитися нам...» и «Заступи, спаси...»), что позволяет видеть нам в ней особое прошение ектении. В славянском Чиновнике XIX века имеются те же прошения, что и в Коалене 213, кроме прошения «И о всех нуждающихся...»⁵⁶ (очевидно, что в процессе истории это прошение было опущено, и в настоящее время оно не встречается ни в одном Таинстве). Текст мирной ектении в современном Чиновнике отличается от Чиновника XIX века тем, что прошение об императоре («О благочестивейшем...») заменено двумя прошениями: «О Великом Господине...» и «О богохранимой стране...»⁵⁷.

Во-вторых, в ранний период церковной истории мирную ектению мог говорить любой диакон, как это засвидетельствовано в Барберини 336 (εἷς τῶν διακόνων — «один из диаконов»)⁵⁸. Более поздние кодексы (Гроттаферрата Г.в.1 и Коален 213) содержат указание, что произнесение мирной ектении является прерогативой архидиакона⁵⁹. Современный Чиновник предписывает творить ектению протодиакону⁶⁰, следуя, таким образом, поздней традиции.

После чтения молитв и ектении происходит облачение ставленника, которое современный Чиновник предписывает совершать следующим образом. Сначала архиерей возлагает на левое плечо ставленника орарь, возглашая: «Аксиос», что означает «достоин». После этого «Аксиос» поют по три раза прежде священнослужители в алтаре, затем оба лика. Также пением «Аксиос» сопровождается следующее за этим облачение ставленника в поручи и вручение ему рипиды⁶¹. В древних чинах VIII–XI веков говорится только о возложении ораря и вручении рипиды; при этом Барберини 336 и Гроттаферрата Г.в.1 добавляют, что перед возложением ораря со ставленника снимают фелонь⁶².

Однако в этих чинах отсутствует облачение в поручи и пение «Аксиос». При этом про облачение в поручи не говорится не только в патриарших Евхологиях, но в старопечатном русском Потребнике⁶³, а также в современном греческом Евхологии⁶⁴. Как писал авторитетный русский литургист А. Дмитриевский, «поручи, по греческим чинам, составляют богослужебную принадлежность и даже отличие лишь протодиакона и архидиакона, но не даются простому диакону»⁶⁵. Так что обычай вручать поручи ставленнику является особенностью русского чина, и он появился довольно поздно, только во 2-й половине XVII века⁶⁶.

Что же касается пения «Аксиос», то впервые этот возглас появился в чине хиротонии лишь в XV веке⁶⁷, причем святой Симеон Солунский говорит о пении «Аксиос» только при возложении ораря. Как считает А. Неселовский, это появление возгласа «Аксиос» в чинах хиротоний является заимствованием или из чинов хиротесий, или из александрийской практики⁶⁸.

Чинопоследование хиротонии во диакона в современном Чиновнике заканчивается вручением новопоставленному рипиды и замечанием, что он «поставляется у престола стре-

щи Святая»⁶⁹. Во всех древних Евхологиях содержится еще замечание о том, что новопоставленному дается Святой Потир и он причащает народ Святой Кровью⁷⁰. Эта древняя традиция — след практики Древней Церкви, в которой диаконы преподавали народу Святую Кровь. Эта практика была исключена из Литургии в VIII веке, когда была введена лжица, однако в чине диаконской хиротонии сохранялась еще довольно долго⁷¹.

Кроме того, в Коалене 213 говорится, что новопоставленный причащался Святых Таин прежде других диаконов⁷². В Барберини 336 и в Гроттаферрате Г.в.1 подобного указания в чине диаконской хиротонии нет, однако из этого не следует делать вывод, что такая практика не имела места ранее XI века, так как в этих кодексах имеется аналогичное указание в чине пресвитерской хиротонии (а если учесть, что в древних Евхологиях чин хиротонии во пресвитера помещался прежде чина хиротонии во диакона, то указание на причащение новопоставленного диакона раньше других могло быть просто опущено). Эта традиция, зафиксированная в Коалене 213, получила всеобщее распространение. О причащении новопоставленного прежде других диаконов упоминается и в творениях святого Симеона Солунского, и в русском чине 1-й половины XVII века, и в современном греческом Евхологии. Эта же традиция соблюдается и в современной Русской Церкви, хотя в Чиновнике нет никаких указаний по этому вопросу.

В настоящее время с чином хиротонии во диакона связана еще практика произнесения новопоставленным ектении «Прости, приимше...» и потребление Святых Даров. В патриарших Евхологиях относительно этого нет никаких указаний. Впервые упоминание о ектении «Прости, приимше...» встречается у святого Симеона Солунского⁷³; есть подобное указание и в чине хиротонии 1-й половины XVII века⁷⁴. И хотя в современном Чиновнике не говорится о творении

новопоставленным ектении «Прости, приемше...», эта традиция прочно вошла в современную практику.

Перейдем теперь к сравнительному анализу чинопоследования хиротонии во пресвитера. Так как чин пресвитерской хиротонии всегда был сходен по своей схеме с чином хиротонии во диакона и в истории эти чины развивались параллельно⁷⁵, то те особенности, которые отличают современный чин диаконской хиротонии от древних чинов и которые уже указаны в данном сочинении, характерны и для чина хиротонии во пресвитера.

Согласно как современному Чиновнику, так и древним Евхологиям, хиротония во пресвитера совершается на Божественной литургии сразу после Великого входа, по окончании Херувимской песни. При этом в наше время непосредственно перед началом хиротонии на Великом входе ставленник по традиции несет на голове воздúх. В современном Чиновнике имеется указание возлагать воздух на плечо рукополагаемого, однако находится это указание не в чинопоследовании хиротонии, а в чинопоследовании Божественной литургии святителя Иоанна Златоуста⁷⁶. Сам же обычай нести воздúх на голове появился в России, причем сравнительно поздно — в XVI веке, и, что интересно, вначале он имел место при совершении каждой литургии архиерейским чином, то есть не был связан с чином хиротонии⁷⁷. Однако впоследствии этот обычай стал неотъемлемой частью чина рукоположения во пресвитера и в настоящее время остался только в последовании этого чина⁷⁸.

Начинается хиротония во пресвитера подобно диаконской хиротонии. К ставленнику подходят два диакона, берут его под руки. Затем один из них возглашает: «Повели», а другой: «Повелите»; после этого они подводят его к алтарю, где ставленника принимают и берут под руки старшие священники. Затем, как и в чине диаконской хиротонии, совершается троекратное обхождение престола при пении тропарей

«Святити мученицы...», «Слава Тебе, Христе Боже...» и «Исаие, ликуй...». После этого ставленник становится у правой стороны престола, преклоняет оба колена, полагает руки на престол и кладет голову на руки. Архиерей возлагает на голову ставленника омофор, кладет на его голову руку и возглашает тайносовершительную молитву «Божественная благодать...»⁷⁹.

Все эти перечисленные нами элементы современного чинопоследования отсутствуют в патриарших Евхологиях, за исключением молитвы «Божественная благодать...». При анализе чина диаконской хиротонии мы уже указали, что возгласы «Повели», «Повелите», а также троекратное обхождение престола вошли в чин хиротонии не ранее XIV–XV веков. Что же касается возглашения «Божественная благодать...», то оно присутствовало уже в чине VIII века (Евхологий Барберини 336) и с него начинался чин хиротонии во всех Евхологиях VIII–XII веков, однако тогда данное возглашение еще не имело значения тайносовершительной молитвы (об этом мы говорили при рассмотрении чина диаконской хиротонии).

За возглашением «Божественная благодать...», согласно современному Чиновнику и патриаршим Евхологиям, следует чтение архиереем молитв «Боже безначальный и бесконечный...» и «Боже, великий в силе и неисследный в разуме...». При этом в патриарших Евхологиях указано, что ставленник преклонял оба колена именно перед чтением данных молитв, а не перед возглашением «Божественная благодать...»⁸⁰. Тексты молитв во всех чинопоследованиях в целом идентичны, за исключением незначительных особенностей, которые касаются только греческого текста молитв и не влияют на их смысл. Так, например, в кодексе Гроттаферрата Г.в.1 в 8-й строке молитвы «Боже безначальный...» использовано слово $\acute{\alpha}\mu\omega\mu\acute{\eta}\tau\omega$ ⁸¹, которое является формой дательного падежа прилагательного $\acute{\alpha}\mu\omega\mu\acute{\eta}\tau\omicron\varsigma$

(имеет значение «непорочный, безукоризненный»). Это же слово стоит и в тексте Барберини 336⁸². Однако в Коален 213 и в современном греческом Евхологии в данном месте находится не точно такое слово, а его синоним — ἀμέμπτω⁸³.

Возьмем пример из второй молитвы («Боже, великий в силе...»). В кодексе Гроттаферрата Г.в.1 в 10-й строке этой молитвы стоит слово παραστῆναι⁸⁴, которое представляет собой инфинитив аориста от глагола παρίστημι (имеет значение «предстоять»). Также παραστῆναι находится и в соответствующем месте Барберини 336⁸⁵. Однако в Коален 213 и в современном греческом Евхологии в этом месте стоит слово παρεστάναи⁸⁶, которое является уже другой формой того же глагола παρίστημι — инфинитивом перфекта.

На первый взгляд, указанные различия незначительны (тем более, что они не влияют на смысл), однако они подтверждают следующую важную мысль, которая уже была высказана нами ранее: тексты чинопоследований, изложенных в Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1, являют нам более древнюю (в сравнении с Коален 213) практику рукоположения, тогда как Коален 213, который по тексту ближе к современному Евхологии, чем остальные патриаршие Евхологии, содержит более позднюю традицию.

Однако здесь сразу возникает следующее недоумение: Барберини 336 относится к VIII веку и вполне может отражать древнейшую традицию. Но как случилось, что Гроттаферрата Г.в.1, которая относится к концу XI — началу XII века, во-первых, оказалась очень близка по тексту к гораздо более древнему Барберини 336 и, во-вторых, содержит текст и чин, который древнее чина, изложенного в Коалене 213, хотя по времени происхождения кодекс Коален 213 старше Гроттаферраты Г.в.1 почти на столетие? Здесь налицо один из основных принципов современной текстологии. Этот принцип можно сформулировать следующим образом: «списки позднейшие могут оказаться гораздо

древнее по тексту, чем списки древнейшие»⁸⁷. Это связано с тем, что более поздний список может быть скопирован со старого (или восходящего через ряд сходных списков к старому), «между тем как древнейший список мог быть или сам скопирован со списка, значительно изменившего текст оригинала, или сам исказил этот текст»⁸⁸. Поэтому нет ничего удивительного в том, что кодекс конца XI века (Гроттаферрата Г.в.1) очень близок по тексту к кодексу VIII века (Барберини 336).

Что же касается мирной ектении, которую читает иерей во время чтения молитв, то совершение ее имеет особенности, которые уже были отмечены нами при анализе чина диаконской хиротонии. Во-первых, как и чин диаконской хиротонии, чин хиротонии во пресвитера по Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1 содержит на два прошения меньше, чем Коален 213, в котором добавлены прошения «О граде сем...» и «И о всех нуждающихся...». В современном же Чиновнике, в сравнении с Коален 213, имеются следующие особенности: вместо прошения «О благочестивейшем...» помещены прошения «О Великом Господине...» и «О богохранимем стране...», а прошение «И о всех нуждающихся...» опущено. Во-вторых, патриаршие Евхологии содержат различные указания относительно того, кто должен творить мирную ектению. Барберини 336 разрешает это делать любому пресвитеру (εἰς τῶν πρεσβυτέρων — «один из пресвитеров»)⁸⁹, тогда как Гроттаферрата Г.в.1 указывает творить ектению старшему пресвитеру (πρῶτος τῶν πρεσβυτέρων)⁹⁰. Коален 213 вообще содержит неопределенное указание: ектению говорит «первый пресвитер или другой пресвитер» (ὁ πρῶτος τῶν πρεσβυτέρων ἢ ἕτερος πρεσβύτερος)⁹¹. В современной же практике ектению чаще всего говорит старший пресвитер, хотя, согласно Чиновнику, это может делать любой иерей⁹².

Чин облачения ставленника, который следует после молитв и ектении, также имеет особенности, которые отличают

современное чинопоследование от чинопоследования VIII–XI веков. Согласно патриаршим Евхологиям, архиерей переносил заднюю часть ораря вперед (вместо облачения в епитрахиль) и надевал на ставленника фелонь⁹³. Современный греческий чин в этом отношении полностью сходен с древним чином, разве что ставленнику дается епитрахиль, а диаконский орарь изымается. Однако современный русский чин, кроме облачения в епитрахиль и фелонь, предусматривает еще облачение в пояс, надевание креста и вручение Служебника. Передача пояса и Служебника — русский обычай, который вошел в чин хиротонии не ранее 2-й половины XVII века; во всяком случае, в чинопоследовании 1-й половины XVII века об этом обычае не говорится ни слова⁹⁴. Что же касается вручения креста, то серебряный наперсный крест стал необходимой частью облачения любого священника, в том числе и новопоставленного, лишь после коронации императора Николая II, состоявшейся в 1896 году⁹⁵.

Вручение каждой новой одежды в настоящее время сопровождается многократным пением «Аксиос» (как и в чине диаконской хиротонии). В патриарших Евхологиях о пении «Аксиос» не говорится ни слова; этот обычай вошел в чины хиротоний, как уже было сказано, во времена Симеона Солунского, то есть в XV веке.

После облачения новопоставленного происходит его целование с другими пресвитерами. Этот акт «восходит по своей древности к первым векам христианства и имеется во всех греческих чинопоследованиях»⁹⁶.

Следующий существенный элемент чина хиротонии во пресвитера — преподание новопоставленному залога, которое в настоящее время происходит после претворения Святых Даров следующим образом: архиерей вручает новопоставленному часть Святого Агнца (частицу «Христос», то есть ту часть, от которой причащается духовенство) и говорит:

«Приими залог сей и сохрани его цел и невредим до последнего твоего издыхания, о немже имаши истязан быти во второе и страшное пришествие Великаго Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». Новопоставленный священник, приняв залог, отходит к восточной стороне престола и, положив руки на святой престол, тайно читает 50-й псалом. Перед причащением духовенства новопоставленный возвращает залог архиерею⁹⁷.

В последовании, изложенном в патриарших Евхологиях, преподание залога имеет существенные особенности. Во-первых, оно происходит до претворения Святых Даров, в самом начале евхаристического канона, когда «скажет народ “Достойно и праведно...”»⁹⁸. При этом тот факт, что новопоставленный получает Святой Хлеб перед анафорой, «дает основание понимать, что это он сам его освящает»⁹⁹. Во-вторых, согласно Барберини 336 и Гроттаферрате Г.в.1, новопоставленному преподается «один хлеб», тогда как Коален 213 говорит о преподании «частицы из божественных хлебов»¹⁰⁰. Преподание «одного хлеба» означает, что «предварительно, во время проскомидии, готовится на предложении второй Агнец, который и приемлется после руками рукополагаемого»¹⁰¹. Такая практика существовала в Церкви до XI века. С XI века эта практика изменилась: стали давать только часть Агнца, что и зафиксировано в Коалене 213. Затем в XV веке вернулись к древнейшей практике и стали опять вручать ставленнику целый Агнец, о чем свидетельствует святой Симеон Солунский¹⁰². Впоследствии, однако, такая практика была совершенно упразднена, и в Церкви вновь восторжествовала практика XI–XIV веков, так что в настоящее время вручается часть Агнца. В-третьих, ни в одном патриаршем Евхологии нет наставления «Приими залог сей...»; это наставление появилось в чине не ранее XIV века¹⁰³. В-четвертых, в патриарших Евхологиях отсутствует указание на чтение ставленником

после принятия залога 50-го псалма; эта практика вошла в чин хиротонии в более позднее время¹⁰⁴.

Указанные особенности позволяют сделать вывод, что в древности вручение залога имело особый глубокий смысл. То, что новопоставленному давали целый и при этом неосвященный Агнец, означало, что новопоставленный, «получив известные права через рукоположение, должен был за той же литургией приступить к их осуществлению. Получил же он право совершать Таинства, и в том числе святейшее Таинство Евхаристии. Следовательно, за той же литургией, за которой он посвящен, он должен был принять участие в совершении этого Таинства»¹⁰⁵. Другими словами, ставленник получал целый Агнец и, читая молитвы евхаристического канона и выполняя необходимые действия, совершал Таинство Евхаристии. Коален 213, который сообщает о вручении частицы неосвященного Агнца, отражает уже переходный период исторического развития практики вручения залога. Здесь уже начинает меняться первоначальный смысл обряда, так как «над частицей Агнца Таинство не совершается»¹⁰⁶. В настоящее же время практика вручения залога совершенно утратила свой реальный исторический смысл и ее стали истолковывать чисто символически¹⁰⁷. Теперь уже новопоставленный священник принимает часть Агнца после его освящения только лишь для ее временного хранения, но не для совершения Таинства. Это связано, по мнению А. Неселовского, с тем, что практику приготовления и освящения второго Агнца с течением времени стали понимать как совершение на одном престоле и в один и тот же день двух литургий¹⁰⁸, что Восточная Церковь всегда считала и считает в настоящее время недопустимым. Поэтому после XV века на Востоке начала утверждаться практика вручения ставленнику части освященного Агнца, а в России эта практика окончательно была закреплена Большим Московским Собором 1666–1667 годов¹⁰⁹.

И наконец, с чином хиротонии во пресвитера связаны практика причащения новопоставленного прежде других пресвитеров и чтение им заамвонной молитвы, о чем в современном Чиновнике имеется указание в последовании Божественной литургии святителя Иоанна Златоуста. Практика причащения новопоставленного прежде других пресвитеров очень древняя, так как о ней сообщают все патриархии Евхологии. Что же касается чтения заамвонной молитвы, то эта традиция вошла в чин хиротонии позже VIII века, так как о ней не говорится ничего в Барберини 336¹¹⁰, но в то же время она входит в чинопоследования кодексов Гроттаферрата Г.в.1 и Коален 213¹¹¹.

Итак, сравнив чинопоследования хиротоний во пресвитера и диакона, изложенные в патриарших Евхологиях, с современными чинопоследованиями, мы приходим к следующему выводу. В патриарших Евхологиях представлена древняя традиция совершения Таинства Священства периода золотой эпохи истории Византийской Церкви¹¹². При этом наиболее древний и краткий чин хиротоний помещен в Барберини 336 (VIII век). Очень близок к этому чину другой, который зафиксирован в более позднем кодексе Гроттаферрата Г.в.1, относящемся к концу XI века. Более сложный чин находится в памятнике 1-й половины XI века Коалене 213. Впоследствии чины хиротоний развивались и усложнялись, в них входили новые элементы, так что в итоге чинопоследование, изложенное в современном Чиновнике, гораздо пространнее и богаче по своему идейному содержанию, чем древние чины. Однако для изучения идейного содержания и значения основных актов чинов хиротоний мы в первую очередь обращаемся к патриаршим Евхологиям, в которых изложен костяк современного чина. Этот исторический метод, метод сравнительного анализа является единственно правильным и помогает нам понять сущность как наиболее важных составных частей чинов хиротоний во пресвитера

и диакона, так и в целом Таинства Священства — Таинства, на котором зиждется и без которого прекратилось бы существование Церкви¹¹³.

Примечания и библиографические ссылки

¹ Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургики. Литургика. Сергиев Посад, 1918. С. 4.

² Красносельцев Н. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885. С. 5.

³ Арранц М. Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 6–7.

⁴ Там же. С. 7.

⁵ Там же. С. 9.

⁶ Там же. С. 6.

⁷ Εὐχολόγιον το μέγα. Αθήναι, 1986, Σ. 160, 163; Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 207, 214.

⁸ Арранц М. Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 164–166.

⁹ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 207–208.

¹⁰ Неселовский А. Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 154.

¹¹ Там же. С. 155.

¹² Там же. С. 156.

¹³ Михайловский В. Объяснение обрядов при совершении Святых Таинств в Православной Церкви. СПб., 1867. С. 16.

¹⁴ Нефедов Г., прот. Таинства и обряды Православной Церкви: Учебное пособие по литургики. 2-е издание. М., 1999, С. 210.

¹⁵ Неселовский А. Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 157.

¹⁶ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 208.

¹⁷ О служении и чиноположениях православныя грекороссийския Церкви, б/а. СПб, 1819, С. 203; Дебольский Г.С., прот. Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М., 1994, С. 345.

¹⁸ Симеон, архиеп. Фессалоникийский, блаж. Разговор о святых священнодействиях и Таинствах церковных. // Писания святых

отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. II. СПб., 1856. С. 219–220.

¹⁹ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 208.

²⁰ Настольная книга священноцерковнослужителя. Т. IV. М., 1983. С. 349; см. также: *Игнатий (Семенов), архиеп.* О таинствах Святой, Соборной и Апостольской Церкви. СПб., 1849. С. 248–249; *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Православной Церкви: Учебное пособие по литургике. 2-е издание. М., 1999. С. 210–211.

²¹ *Вениамин (Краснопевков), архиеп.* Новая Скрижаль. СПб, 1908. С. 300.

²² *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 133.

²³ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 167–168.

²⁴ Там же. С. 166.

²⁵ Там же. С. 165, 170.

²⁶ *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 131.

²⁷ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 156.

²⁸ Там же.

²⁹ *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 2001. С. 37–38.

³⁰ *Киприан (Керн), проф., архим.* Евхаристия: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. 2-е издание. М., 1999. С. 169–170.

³¹ Там же. С. 170.

³² Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 209–210.

³³ Глагол $\gamma\omicron\nu\nu\kappa\lambda\iota\tau\acute{\epsilon}\omega$ встречается довольно редко (древние авторы предпочитали ему синоним $\gamma\omicron\nu\nu\kappa\lambda\iota\nu\acute{\epsilon}\omega$), так что значение его можно найти далеко не в каждом словаре. Автору настоящего исследования удалось найти данный глагол только в греко-английском словаре Лампе, где $\gamma\omicron\nu\nu\kappa\lambda\iota\tau\acute{\epsilon}\omega$ переводится английским глаголом kneel (Lampe W.H. A Patristic Greek Lexikon. Oxford, 1968. P. 332). Последний же, в свою очередь, означает «становиться

на колени», «преклонять колена» (см., напр.: Большой англо-русский словарь. Т. I. М., 1972. С. 769).

³⁴ *Arranzi M.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 170.

³⁵ *Дионисий Ареопагит, св.* О церковной иерархии // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. I. СПб., 1855. С. 166.

³⁶ *Arranz M.* L'Euclologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 154.

³⁷ Εὐχολόγιον Barberini, gr. 336 (фотокопия). Лист 167.

³⁸ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 210–211.

³⁹ *Arranz M.* L'Euclologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 155.

⁴⁰ Чиновник и Номоканон. Свято-Никольский монастырь, 1877. Лист 59 на обор.; Потребник. М., 1888. Лист 538.

⁴¹ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 211.

⁴² Так как приводимые здесь греческие эпитеты относятся к Святому Духу, то автор предпочитает писать их с заглавной буквы, хотя в текстах древних греческих Евхологиев все буквы одного уровня (впрочем, в этих кодексах нет также привычных для нас пробелов между словами и каких-либо знаков пунктуации).

⁴³ Euchologion patriarchale. «Codex Bessarionis» XI–XII (фотокопия). Лист 44.

⁴⁴ Εὐχολόγιον Barberini, gr. 336 (фотокопия). Лист 168; Euchologion Constantinopoli 1027 (фотокопия). Лист 32.

⁴⁵ Чиновник и Номоканон. Свято-Никольский монастырь, 1877. Лист 59 на обор.

⁴⁶ Εὐχολόγιον το μέγα. Ἀθῆναι, 1986, Σ. 161.

⁴⁷ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 212.

⁴⁸ Euchologion Constantinopoli 1027 (фотокопия). Лист 32.

⁴⁹ Чиновник и Номоканон. Свято-Никольский монастырь, 1877. Лист 59 на обор.

⁵⁰ *Arranz M.* L'Euclologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 155.

⁵¹ Принимая во внимание категорию вида глагола, можно сказать, что в русском языке используется два прошедших времени: прошедшее совершенного вида и прошедшее несовершенного вида. Но даже с учетом этой поправки утверждение о неуловимости для русского человека разницы между аористом и перфектом остается в силе, так как оба указанных греческих времени (и аорист, и перфект) совершенного вида.

⁵² *Соболевский С.И.* Древнегреческий язык. М., 1948. С. 296.

⁵³ *Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.). М., 2001. С. 44–45.

⁵⁴ Euchologion Constantinopoli 1027 (фотокопия). Лист 31.

⁵⁵ *Arranz M.* L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 149, 155.

⁵⁶ Чиновник архиерейского священнослужения. М., 1874. Лист 135.

⁵⁷ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 216.

⁵⁸ Εὐχολόγιον Barberini, gr. 336 (фотокопия). Лист 168.

⁵⁹ *Arranz M.* L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 154.

⁶⁰ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 210.

⁶¹ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 212.

⁶² *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 167–169.

⁶³ Чиновник и Номоканон. Свято-Никольский монастырь, 1877. Лист 60.

⁶⁴ Εὐχολόγιον το μέγα. Ἀθήνα, 1986, Σ. 162.

⁶⁵ *Дмитриевский А.* Чинопоследование хиротоний и хиротесий с объяснениями их особенностей: Руководство для сельских пастырей. 1901. № 49. С. 350.

⁶⁶ *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск. 1906. С. 161.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 212.

⁷⁰ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 167–168.

⁷¹ *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 119–120.

⁷² *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 168.

⁷³ *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 124.

⁷⁴ Чиновник и Номоканон. Свято-Никольский монастырь, 1877. Лист 60 на обор.

⁷⁵ *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906, С. 201.

⁷⁶ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 82.

⁷⁷ *Дмитриевский А.* Ставленник. Киев, 1904. С. 93–94; см. также: *Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 710.

⁷⁸ *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 201.

⁷⁹ *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Православной Церкви: Учебное пособие по литургии. 2-е издание. М., 1999. С. 213.

⁸⁰ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 164–165.

⁸¹ *Arranz M.* L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 148.

⁸² Εὐχολόγιον Barberini, gr. 336 (фотокопия). Лист 164.

⁸³ *Arranz M.* L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 148; Εὐχολογιον το μεγα. Αθηναί, 1986, Σ. 164.

⁸⁴ *Arranz M.* L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 149.

⁸⁵ Εὐχολόγιον Barberini, gr. 336 (фотокопия). Лист 165.

⁸⁶ *Arranz M.* L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 150; Εὐχολογιον το μεγα. Αθηναί, 1986, Σ. 165.

⁸⁷ *Лухачев Д.С.* Текстология. Л., 1983, С. 502.

⁸⁸ Там же. С. 176.

⁸⁹ Εὐχολόγιον Barberini, gr. 336 (фотокопия). Лист 165.

⁹⁰ *Goar J.* Euchologion sive rituale Graecorum. Graz, 1960. P. 244.

⁹¹ *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. II. Ехчплшгйб. Киев, 1901. С. 995.

⁹² Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 216.

⁹³ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 164.

⁹⁴ Чиновник и Номоканон. Свято-Никольский монастырь, 1877. Лист 64.

⁹⁵ *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 1 // История Русской Церкви. Т. 8. Ч. 1. М., 1996. С. 357.

⁹⁶ *Покровский Н.В.* Чтения по церковной археологии и литургике в 1889/90 академическом году. СПб., 1890. Рукопись, с. 264.

⁹⁷ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. I. М., 1982. С. 97–98.

⁹⁸ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 164, 165.

⁹⁹ Там же. С. 166.

¹⁰⁰ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 164–166.

¹⁰¹ *Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 711.

¹⁰² *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 180.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ *Покровский Н.В.* Указ. соч. С. 264.

¹⁰⁵ *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 181.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же. С. 183.

¹⁰⁸ Там же. С. 182.

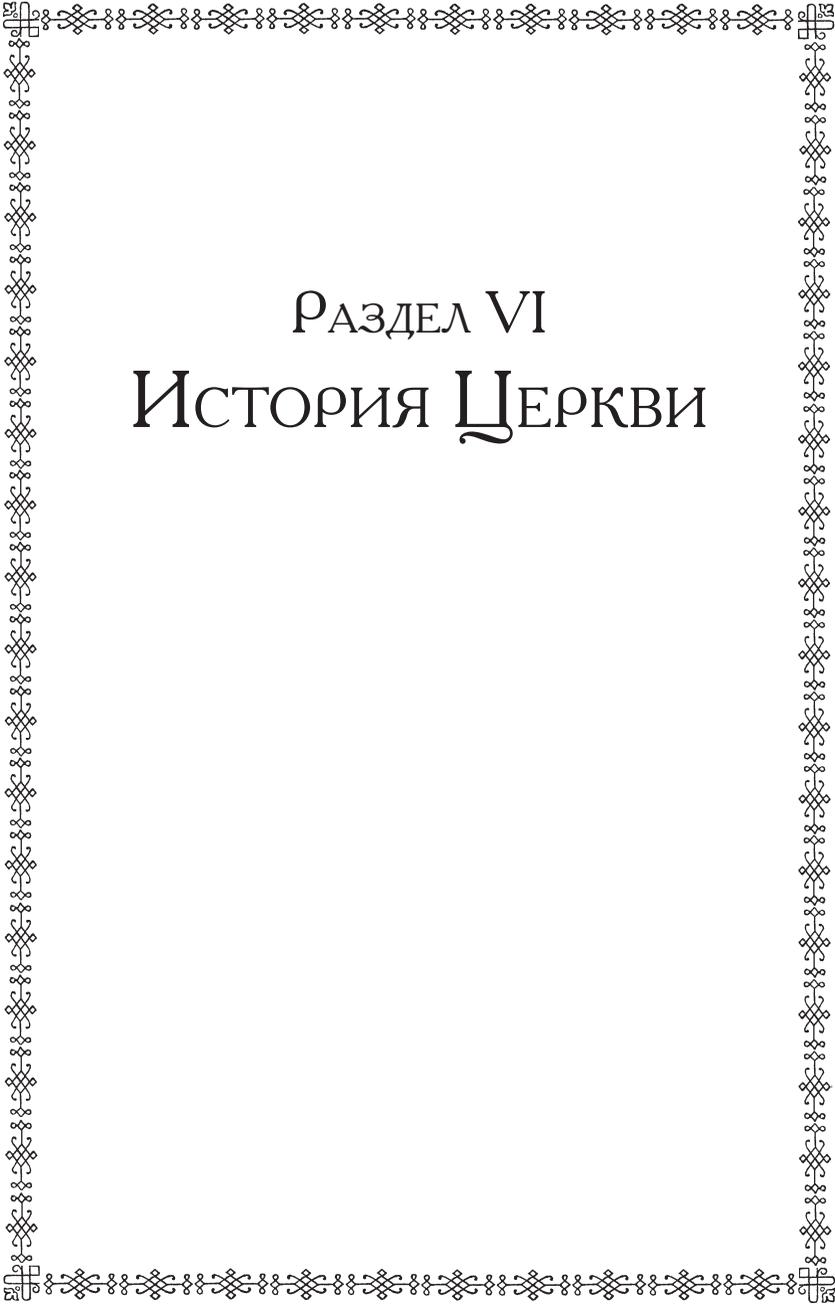
¹⁰⁹ *Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 711.

¹¹⁰ *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 165.

¹¹¹ *Arranz M.* L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo xi. Roma, 1996. P. 150.

¹¹² *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. Л., 1979. С. 187.

¹¹³ *Васильев К., прот.* Священство // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. СПб., 1991. С. 266–267.



РАЗДЕЛ VI
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

**Иеромонах СИМОН (Морозов),
преподаватель СПДС**

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ВИЗАНТИИ И СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В ПЕРИОД IX—X ВЕКОВ

Первое знакомство Византийской империи со славянами произошло в конце V века. В 493 году, по свидетельству комита Марцеллина, полководец Юлиан «в ночном сражении поражен был скифским железом». Принято считать, что «скифами» ромеи называли народы, с которыми им пришлось встретиться впервые: болгар и славян. С VI века славяне начинают внедряться на Балканский полуостров и уже через несколько десятилетий овладевают большей его частью. Сохранились здесь и греки, и остатки романского населения (волохи — предки румын), и предки албанцев, но о них пишется мало, так как главную роль в политической жизни Балкан все больше играют именно славяне, которые надвигались на Византию с двух сторон — с севера Балканского полуострова и с низовьев Дуная.

Целесообразно привести отрывок из описания славян VI века византийцами, данного императором Маврикием в книге «Стратегикон»: «Племена склавов и антов одинаковы и по образу жизни, и по нравам; свободные, они никоим образом не склонны ни стать рабами, ни повиноваться, особенно в собственной земле. Они многочисленны и выносливы, легко переносят и зной, и стужу, и дождь, и наготу тела, и нехватку пищи. К прибывающим к ним иноземцам добры и дружелюбны, препровождают их поочередно с места на место, куда бы тем ни было нужно; так что, если гостю по беспечности принявшего причинен вред, против него начинает вражду тот, кто привел гостя, почитая отмщение за него

священным долгом. Пребывающих у них в плену они не держат в рабстве неопределенное время, как остальные племена, но, определив для них точный срок, предоставляют на их усмотрение: либо они пожелают вернуться домой за некий выкуп, либо останутся там как свободные люди и друзья. У них множество разнообразного скота и злаков, сложенных в скирды, в особенности проса и полбы. Жены же их целомудренны сверх всякой человеческой природы, так что многие из них кончину своих мужей почитают собственной смертью и добровольно удушают себя, не считая жизнью существование во вдовстве. Живут они среди лесов, рек, болот и труднопреодолимых озер, устраивая много, с разных сторон, выходов из своих жилищ из-за обычно настигающих их опасностей; все ценное из своих вещей они зарывают в тайнике, не держа открыто ничего лишнего. Ведя разбойную жизнь, они любят совершать нападения на своих врагов в местах лесистых, узких и обрывистых. С выгодой для себя пользуются засадами, внезапными нападениями и хитростями, ночью и днем, выдумывая многочисленные уловки... Пребывая в состоянии анархии и взаимной вражды, они ни боевого порядка не знают, ни сражаться в правильном бою не стремятся, ни показаться в местах открытых и ровных не желают... Они вообще вероломны и ненадежны в соглашениях, уступая скорее страху, нежели дарам. Так как господствуют у них различные мнения, они либо не приходят к соглашению, либо даже если и соглашаются, то решенное тотчас же нарушают другие, поскольку все думают противоположное друг другу и ни один не желает уступить другому... Поскольку у них много вождей и они не согласны друг с другом, нелишне некоторых из них прибрать к рукам с помощью речей или даров, в особенности тех, которые ближе к границам, а на других нападать, дабы враждебность ко всем не привела бы к [их] объединению или монархии»¹.

Византийские писатели VI века делят славян на две группы. Западная (точнее, северо-западная) часть славян,

или собственно славяне, так и обозначалась как славяне (склавины, склави). Кажется, к ним относили и балканских славян, поскольку двигались те на Балканы с севера, из нынешних Австрии и Венгрии. Но кроме того, византийские писатели VI–VII веков упоминают антов, которых они считали особой группой славян.

Византийские писатели выделяли антов как храбрейших из славян. Обитали же анты на запад до Нижнего Дуная, до утигуров, кочевавших вдоль берега Азовского моря. Любопытно, что анты и склавины, как правило, враждовали друг с другом, и этим умело пользовались византийцы, еще более стелквивая своих северных соседей. К сожалению, конкретных сведений об антах немного и у писателей VI века. По большей части они связаны или со столкновениями на Нижнем Дунае, или с попытками стравить антов и склавинов друг с другом. Хронологически рамки существования Антского союза приходятся приблизительно на 30-е годы VI века — первые годы VII века, когда союз был сокрушен аварами, натравленными Византией. С этого момента имя антов исчезает со страниц истории столь же неожиданно, как и появляется там. Это свидетельство того, что термин «анты» вряд ли употреблялся среди самих славян и, строго говоря, не имел этнического смысла. По-видимому, он имел чисто территориально-политический смысл и исчез после аварского разгрома.

К началу правления императора Юстиниана I славяне уже освоились на северном берегу Дуная и начали постоянные набеги на византийские земли. Уже в 531 году Прокопий Кесарийский в «Истории войн» пишет, что «гунны, анты и склавины уже много раз форсировали [Дунай] и наносили невосполнимый ущерб римлянам»². В ответ Юстиниан назначил талантливого полководца Хильбудия главнокомандующим во Фракии с инструкцией не позволять славянам пересекать Дунай. Тот организовал даже несколько карательных экспедиций за пределами империи, но погиб в 534 году. Юстиниан

попытался столкнуть антов и склавинов между собой, сделал антов союзниками, разместил их воинов в Тирасе около года и даже присоединил к своему титулу эпитет «Антский». Склавины, однако, в 547—552 годах совершают непрекращающиеся набеги на Фракию, достигают Далмации и Иллирии. Впоследствии империя полностью отказалась от задачи защитить Балканский полуостров от славян. Поэтому славяне стали беспрепятственно заселять Балканы. Таким образом, достаточно скоро Балканы оказались полностью заселенными славянами, вплоть до южной оконечности Греции, до Пелопоннеса. В этом море славянского нашествия³ уцелели только самые крупные греческие города — Салоники, Афины, Патры на Пелопоннесе и целый ряд городов на Далматинском побережье Адриатического моря.

Эпоха патриарха Фотия

В патриаршество святителя Фотия произошло нападение русских на Константинополь, и важнейший источник по истории этих событий — проповеди самого патриарха Фотия, произнесенные перед взволнованным и перепуганным константинопольским населением. В науке обсуждается вопрос, кто были эти русские, пришли ли они из Киева или из Крыма⁴, но уже в патриаршество Фотия отношения с русскими получили неожиданно благоприятное развитие. В своем знаменитом окружном послании (2-е письмо патриарха Фотия, которое называется «Окружное послание к восточным престолом»), которое датируется первой половиной 867 года, Фотий сообщает о крещении русских. Он сообщает сначала о крещении болгар, а затем говорит: «Не только сей народ сменил прежнее нечестие на веру Христову, но те, кто часто заставлял о себе говорить, кто всех превзошел в свирепости и кровожадности (здесь, конечно, в нем говорят те чувства, которые жители Константинополя испытали при действительно очень опасном нападении русских.— *Авт.*). Народ,

называемый “росс” (в названии русских использовался этноним, который мы встречаем в греческом тексте Ветхого Завета (см.: Быт. 46, 21).— *Авт.*), который поднял руку против Римского государства, поработив своих соседей и чрезмерно этим возгордившись, но ныне и они сменили эллинское и безбожное учение (эллинское в смысле: языческое), в котором пребывали, на чистую и беспримесную христианскую религию и с любовью поставили себя в разряд подчиненных и друзей вместо недавнего дерзкого набега и грабительства. И настолько воспламенила их любовь и ревность о вере (вопиет паки Павел: «Благословен Бог веками!»), что они приняли епископа и пастыря и с большим тщанием и усердием восприняли христианское богослужение». Так произошло первое крещение Руси, которое в историографии называется «фотиевым крещением»⁵.

Русское нападение на Константинополь дало основание империи на возобновление дипломатических отношений с хазарами. Это были традиционные союзники Византии. Однако здесь теперь господствовал новый дух: посольство, посланное к хазарам, было одновременно и дипломатической, и религиозной миссией. Во главе этого посольства был поставлен замечательный ученый Константин Философ, которого мы знаем как святого равноапостольного Кирилла, которому суждено было стать просветителем славян. Целью миссии было защищать христианство в Хазарии перед лицом иудейских и мусульманских влияний, которые чувствовались в этой стране. Вскоре, однако, святой Константин-Кирилл и его брат святой Мефодий оказались во главе более важного посольства, которое получило всемирно-историческое значение. В Константинополь прислал посольство моравский князь (Моравия — часть современной Чехии). Он просил прислать в Моравию византийских миссионеров. Моравия в этот момент уже не была языческой страной, христианство было там уже распространено, но находилось

в руках баварского немецкого духовенства, что представляло для Моравского княжества политическую опасность. Князь Ростислав хотел избавиться от опасности немецкой экспансии и прибегнул к византийским миссионерам.

Святой Кирилл начал по благословению своего константинопольского священноначалия переводить богослужение и священные книги на славянский язык. Этот язык святые братья знали с детства, так как были уроженцами города Солуни; в нем самом и в его окрестностях жило вперемешку греческое и славянское население. Они (прежде всего, это относится к святому Константину-Кириллу) начали разрабатывать славянский литературный язык. В создании этого языка святые братья использовали элементы разных славянских наречий. Как доказывают современные филологи, святые братья стремились создать некий общеславянский язык. Несмотря на то, что дело Кирилла и Мефодия не привилось в Моравии, они создали церковный язык и, можно сказать, церковную культуру всего православного славянства, и язык Кирилла и Мефодия — это то, что ныне объединяет всех православных славян: русских, украинцев, белорусов, болгар, сербов.

После того как началась миссия святых братьев в Моравии, почувствовали необходимость принять христианство также и болгары. В 864 году болгарский князь Борис принял христианство от Византии, причем в крещении он принял имя Михаила, тогдашнего византийского императора, который, как это было принято, выступил его восприемником при крещении. Сразу после этого греческий клир приступил к просвещению Болгарии под руководством патриарха Фотия. Крещение Болгарии имело следствием не только очень большой прогресс в ее духовном развитии, но и окончательное решение этнической проблемы, потому что Болгарское государство было основано восточным народом (булгарами), захватившим целую группу славянских племен. Принятие христианства болгарами означало окончательную славянизацию этой

верхушки болгарского общества, и те, кто противился христианизации, противились и славянизации. Такие попытки князю Борису (Михаилу; он причислен к лику святых) пришлось пресечь самым решительным образом.

Взаимоотношения Византийской империи с болгарами

Начало X века ознаменовалось для Византии войной с болгарами. Болгаро-византийские отношения во время Македонской династии имеют чрезвычайно важное значение для империи. В Болгарии у власти был Симеон (893–927) — величайший из средневековых болгарских правителей, получивший, как известно, образование в Константинополе, любознательно перечитывавший, по словам источника, книги древних, оказавший великие культурные услуги своему государству и мечтавший об исполнении обширных политических замыслов на счет Византии. До смерти Симеона Болгарского в 927 году Византия находилась почти в непрерывной войне с Болгарией. Он был проникнут идеей самому воссесть на престоле в Константинополе. Поэтому борьба Симеона против Византии имела особое значение. Византия защищала само свое существование. Симеон нанес несколько поражений византийцам и дважды стоял со своим войском у стен Константинополя. Но силы его не были беспредельны. В конце концов императором был тот, кто занимал трон в столице. Симеон поумерил свой пыл, а Византия в лице василеопатора Романа Лакопина согласилась признать его императором болгар, но только на территории Болгарии. Также было дано согласие на брачный союз сына Симеона с девицей дома Лакопинов. Брак этот был почетным, но не давал Симеону никаких рычагов влияния на византийскую политику.

При Симеоне Болгария достигла громадных пределов; границы ее шли от Черного моря до Адриатического и от нижнего Дуная до глубины Фракии и Македонии, не доходя не-

много до Фессалоники. С именем Симеона связывается первая попытка заменить на Балканском полуострове греческое владычество владычеством славянским. После смерти Симеона на болгарский престол вступил кроткий Петр, породнившийся с византийским императором и заключивший мир с Византией.

Только в XI веке удача в войне с болгарами была на стороне византийцев. Это было при императоре Василии II, который за свою жестокость в борьбе с болгарами получил прозвание Болгаробойца. Самуил, правитель Болгарии, увидев 14 000 ослепленных Василием и возвращенных на родину болгар, умер, потрясенный подобным ужасным зрелищем. После смерти Самуила Болгария не могла уже продолжать сопротивление и быстро подчинилась Византии. В 1018 году первое Болгарское царство прекратило свое существование. Болгария, сделавшаяся при царе Симеоне страшным врагом Византии и угрожавшая даже столице и самой императорской власти, была побеждена и превратилась в византийскую провинцию с императорским наместником во главе, но с сохранением известной внутренней автономии.

Византийская империя и Русь

Во время македонских государей русско-византийские отношения развивались очень оживленно. В книге «О церемониях» Константина VII Порфирородного мы встречаем упоминание о 700 русских матросах, участвовавших в одной из успешных морских византийских экспедиций и награжденных за это кентенарием золота. Участие русских в византийских военных операциях было результатом дипломатических отношений Византии и Руси. Под 907 годом «Повесть временных лет» сообщила, что русский князь Олег стоял с многочисленными судами под стенами Константинополя и, разорив его окрестности и перебив большое количество греческого населения, заставил императора вступить с ним

в соглашение и заключить договор. Олегов «щит на вратах Царьграда» был символом действительно победоносных походов русских. Победы, воспетые в русских и скандинавских народных песнях, предшествовали договору Олега с Византией в 911 году. Новый поход с 40-тысячным войском на Византию был предпринят в 941 году при князе Игоре, пока византийский флот был отвлечен арабами. Но взять Царьград не удалось. Поход для Игоря окончился полной неудачей. Русские суда, особенно благодаря губительному действию «греческого огня», были большей частью уничтожены. Остатки судов возвратились на север. Русские пленники подверглись казни. С гораздо большими силами был предпринят Игорем второй поход 944 года, в результате которого был подписан мирный договор и возобновлены торговые отношения.

Дружественные отношения, оформленные этим договором, стали еще более определенными при Константине VII Багрянородном, в 957 году, когда русская великая княгиня Ольга приехала в Константинополь, где была с великим торжеством принята императором, императрицей и наследником. О приеме Ольги в Константинополе сохранилась официальная современная запись в известном сборнике X века «О церемониях византийского двора». Вероятно, во время этого визита произошло крещение святой Ольги. Ее имя в крещении — Елена — это имя супруги императора Константина Багрянородного, которая, как это было принято, в этом случае выступала как восприемница, даже если это было заочное восприемничество. Это еще не было моментом крещения Руси, но это предвозвестило крещение Руси, которое произошло в исторически довольно скорый срок после визита святой Ольги в Константинополь.

В правление князя Святослава произошли события большого значения. Император Никифор Фока, желая привести к повиновению Болгарию, но отвлеченный к своей азиатской

границе арабами, обратился за помощью к киевскому князю. С 60-тысячным войском Святослав вторгся в 968 году в Болгарию и добился военных успехов. Временно он вернулся в Киев, чтобы затем возвратиться в Болгарию. Но его желание объединить Великую Преславу с Киевским княжеством под своей властью серьезно встревожило Константинополь. Следующий император Иоанн Цимисхий в 971 году блестящим маневром обошел русского князя и запер его в придунайском городе Силистрия. После тщетных попыток прорваться Святослав пошел на переговоры с Цимисхием, обещая сохранить прежнее соглашение никогда не появляться на Балканах, никогда не нападать на византийскую территорию и оказывать империи военную поддержку в случае необходимости. Император подтвердил торговые привилегии русских, а все русские пленники были отпущены и снабжены продовольствием, поскольку они изголодались в этой осаде. На обратном пути Святослав погиб в сражении с печенегам.

Начало христианской России связано с очень важными событиями царствования Василия II, с событиями, которые едва не стоили ему царского венца. Сильные полководцы, которые вели войны Византии и завоевывали, отвоевывали у мусульман большие территории, иногда начинали борьбу за власть в самой Византии. И вот как раз большое восстание произошло против Василия II. Императора могла спасти только внешняя помощь. Поэтому для Василия II было буквально спасительным то, что весной 988 года ему пришел на помощь русский отряд в 6000 человек. Эта варяго-русская экспедиция в последний момент спасла власть Василию II. В награду за услугу Василий II пошел на невероятные, неслыханные уступки: Владимиру была обещана рука его порфирородной сестры Анны⁶. Впервые порфирородную принцессу отдавали иностранцу, тем более такому варвару, каким византийцам должен был казаться варяжский правитель далекой северной страны. Правда, Владимиру было

выдвинуто абсолютное встречное условие — крещение его самого и его народа. Но тем не менее унижение для византийцев было слишком велико, и, когда опасность миновала, они попытались не выполнить своего обещания. Так что Владимиру пришлось даже захватить Корсунь (Херсон) и обменять его на руку порфирородной принцессы Анны. Так 988 год стал годом крещения Руси.

Когда христианство стало государственной религией Киевской Руси, влияние Византии превратилось в главный фактор развития русской культуры. Размеры и характер этого влияния следует оценивать в свете трех элементов, которые определяли жизнь византийского общества: римской политической традиции, греческого литературного наследия и православной христианской веры. «Без этих трех элементов невозможно понять Византию», — писал Г.А. Острогорский.

Конечно, эти три важнейших компонента византийской культуры нельзя было просто «экспортировать». На русской почве они получали иной удельный вес и должны были соперничать с другими влияниями, определявшимися либо местными условиями, либо контактами с другими странами. В любом случае политические, экономические и военные отношения с Русью, существовавшие до 988 года и столь ярко описанные императором Константином Багрянородным, получили совершенно новый смысл после того, как Русь приняла от Византии ее веру, церковную иерархию, искусство, политическую идеологию и, в переводах, ее литературу.

Примечания и библиографические ссылки

¹ Цит. по: Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII век н. э. // Вестник древней истории. 1941. № 1. С. 230.

² *Прокопий Кесарийский*. Война с готами. Кн. VII. М., 1996. С. 247.

³ Это огромное славянское нашествие дало повод немецкому историку Фальмерайеру в XIX веке выдвинуть теорию, согласно которой греческий народ вообще прекратил существование. Эта

теория несостоятельна. Признавая влияние славян на этнографический состав греческого населения, современные ученые отвергают факт полнейшего исчезновения эллинской расы. Но Фальмерайер впервые обратил внимание на влияние славян на средневековую Византию.

⁴ Кто были эти руссы и откуда они пришли. См.: *Никон (Лысенко), иерод.* «Фотиево» крещение славяно-руссов и его значение в предыстории Крещения Руси // Богословские труды. М., 1989. № 29.

⁵ Цит. по: *Асмус Валентин.* История Церкви. М., 1998. С. 68.

⁶ Несмотря на ненарушаемое дотоле правило Константина VII, завещавшего византийцам никогда не давать трех вещей иностранцу: имперскую корону, рецепт греческого огня и руку порфирородной принцессы.

Священник Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,
кандидат богословия

**СУДЬБЫ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ:
К ВОПРОСУ О ПЕРВЫХ РУССКИХ МИТРОПОЛИТАХ**

В качестве своей важнейшей задачи в отношениях со славянскими странами, расположенными к северу от ее границ, Византия рассматривала обращение жителей этих стран в христианство и организацию на их землях Церкви, подчиненной патриархии Константинополя. Именно в этом и состояла здесь одна из крупнейших исторических миссий империи. Поскольку император был защитником Православия и царствовал по милости Божией, империя по самой своей природе стремилась к распространению христианской веры и культуры, полагая это своим священным долгом, обязательством, наложенным принятой на себя вселенской миссией.

Согласно разработанной выдающимся русским византологом Дмитрием Дмитриевичем Оболенским и широко распространенной в ученом мире концепции, этот ареал византийского религиозно-культурного влияния можно определить как «Византийское содружество наций»¹ или, как у профессора Фессалоникийского университета Антония-Эмилия Николаевича Тахиаоса, «славянский проект» империи², представлявший собой не только территорию господства православного христианства, но также некое сообщество стран и народов с внутренней структурой и системными связями, определившими его религиозное и культурное единство.

И здесь мы вполне согласны со старым тезисом о том, что культура Древней Руси и Болгарии (как и значительной части средневековой Сербии) является гимном византийской

цивилизации на славянских языках. Ведь святой Кирилл не просто создал азбуку, но так преобразил славянский язык, что он смог вместить в себя понятийное богатство языка греческого. Это чудо, и не случайно составители житий святых Кирилла и Мефодия и другие старославянские источники отмечают, что святой Кирилл составил славянскую азбуку под непосредственным воздействием Божественного откровения. В послании императора Михаила III князю Ростиславу, которое привезли с собой в Моравию Солунские братья в 863 году, говорится, что «этот дар, больший и честнейший всякого золота и серебра, драгоценных камней и богатства переходящего»³.

Во второй половине X века начинается древнерусский этап развития кирилло-мефодиевского наследия. Несомненно, что в деле становления древнерусской христианской цивилизации решающую роль играли две страны: Византия и Болгария. И здесь мы вполне согласны с мнением доктора исторических наук, академика РАН Геннадия Григорьевича Литаврина о том, что если относительно Византии эта роль не подлежит сомнению, то иначе обстоит дело с Болгарией: результаты ее участия очевидны, а как они были достигнуты — неизвестно⁴.

И здесь принципиальный вопрос: служила ли непосредственным источником воспринимаемых Русью духовных ценностей сама Византия, или же этот процесс совершался через «болгарскую призму»⁵, преломившую и адаптировавшую элементы византийской цивилизации в формы, приемлемые для Древней Руси?

Одним из элементов этой научной дискуссии является вопрос о личностях первых русских митрополитов.

Как известно, начальная Киевская летопись ничего не говорит о начале русской иерархии. Лишь под 1039 годом, как бы случайно, узнаем, что освящение обновленной Десятиной церкви совершил митрополит Феопемпт. Кто же был

до него? Наиболее часто в летописях встречаются два имени: одна серия свидетельств говорит, что первым нашим митрополитом был Михаил, а другая — что Леон, или Лев.

Целая серия русских памятников, начиная с Церковного устава князя Владимира, сообщает, что «Володимер посла в греки к Преосвященному Фотию патриарху цареградскому и взят от него перваго митрополита Михаила Киеву»⁶. Доверие к этому сообщению подрывает очевидный анахронизм: патриарха Фотия и князя Владимира разделяет целое столетие.

Как могла произойти подобная ошибка? Устав святого Владимира, в котором цитируется грамота, данная Десятиной церкви, дошел до нас только в редакциях не ранее конца XII века. Видимо, первое крещение Руси, состоявшееся при патриархе Фотии, там ошибочно отождествлено с эпохой святого Владимира. Отсюда имя Фотия как современника Владимира перешло во все памятники русского летописания последующего времени. Скорее всего речь здесь идет о первом крещении русов и князя Аскольда в связи с нападением на Царьград в 860 году при императоре Василии Македоняnine и святителе Фотии, о чем имеются многочисленные свидетельства византийских источников.

В другой группе летописей на том же месте, при том же анахронизме, выступает имя митрополита Леона. К примеру, «Летопись новгородских владык» сообщает, что «в лето 6499 (991 год. — *Авт.*) крестися Володимер и взя у Фотия патриарха Царьградскаго перваго митрополита Киеву Леона...»⁷. Автор «Степенной книги» в XVI веке, видимо, решил компилятивно совместить две серии свидетельств и два имени, поставив одного после другого, двух митрополитов при князе Владимире, сначала Михаила, потом Льва. Так как «Летопись новгородских владык» поместила приход Льва (Леона) под 991 год, то автор «Степенной книги» небольшое время до этого (с 988 по 991) отвел для митрополита Михаила. Получилось меньше трех лет⁸.

Критическая оценка этих летописных свидетельств привела к оригинальной гипотезе, выдвинутой впервые профессором Санкт-Петербургского университета Михаилом Дмитриевичем Приселковым в его магистерской диссертации «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси в X–XII веках». Суть ее такова: князь Владимир, с болью переживавший на своем опыте узкий аристократический деспотизм греков, не хотел церковного подчинения царскому Константинопольскому патриарху. В этом плане опорой и помощью ему оказывалась родственная по языку и независимая от греков, в тот момент еще автокефальная Болгарская Церковь, возглавлявшаяся Охридским патриархом. Туда же, на славянские Балканы, русский князь должен был обратиться и за множеством священников-миссионеров. Оттуда победитель греков под Корсунем мог заимствовать и первых своих епископов. И самое главное, князь Владимир поставил свою церковь под покровительство патриарха Болгарского (Охридского) так, чтобы он был непосредственным главителем кафедры Киевской, причем Анастас Корсунянин в Десятинной церкви был как бы его викарием⁹.

Гипотеза эта получила окончательное оформление в трудах профессора Свято-Сергиевского богословского института Антона Владимировича Карташева. По его мнению, князь Владимир «как глава народа и государства, не мог не учесть самоочевидной ценности, и с миссионерской и с патриотической точки зрения, того редкостного и огромного факта, что принимаемая им и для его народа новая вера, к счастью, имеет уже и привлекательное национальное языковое обличье... он не мог не использовать легально открывавшейся ему возможности, через постановку русского христианства в каноническую независимость от Цареграда, и замену ее канонической зависимостью от автокефальной же Ахридской архиепископии... Владимир в нем упорствовал до конца своей жизни, т.е. до 1015 г., и передал по инерции это положение

дел и сыну Ярославу. Ярослав не раз воевал с греками, но в конце концов, после захвата греками Болгарского царства и упразднения автокефальных привилегий Ахридской кафедры, должен был в 1037 году признать юрисдикцию Константинополя. Но этот конфуз для греческой амбиции требовалось как-то затушевать в русской летописи... пробел на этом месте и немота летописи оставляют недоуменное впечатление у всякого непредубежденного читателя». Это странное умолчание, по мнению А.В. Карташева, «находит себе единственное объяснение в византийской цензуре, проведенной над нашей летописью в этом вопросе при Ярославе по договору с греками»¹⁰.

А митрополитом Львом, или Леоном, упоминающимся в наших летописях, по мнению А.В. Карташева, как раз и был Охридский патриарх. Именно он и стал первым главой Русской Православной Церкви при князе Владимире, здесь по Карташеву «сознательная дипломатическая неточность. Лев в те годы был главой автокефальной Ахридской митрополии и в этом смысле возглавлял в начале еще не сформировавшуюся миссионерскую Русскую Церковь. И взят был Владимиром не буквально, а лишь признан был канонически главой Русской Церкви в первые годы ее существования... Лев был «во главе» новой церкви, но не переселялся в Киев, а сидел у себя в Ахриде»¹¹.

Косвенным подтверждением этой теории является то, что целый ряд наших митрополитов как-то непоследовательно и загадочно называются «архиепископами». Как известно, в древней Церкви титулование это относилось к главам автокефальных Церквей. В 1020 или 1026 году, когда открывались мощи новоявленных русских страстотерпцев святых Бориса и Глеба, в Киеве появляется архиепископ Иоанн. Этот архиепископ Иоанн призывается в Киев как бы откуда-то со стороны, освидетельствует и прославляет собственным авторитетом (не спрашивая никакого патриарха) святые мощи, освя-

щает церковь, устанавливает праздник, ставит ставленников и, «оставивши Киев», отходит в свою католиканскую Церковь. По мнению А.В. Карташева, это был последний патриарх и первый архиепископ Охридский Иоанн (1017–1037), переживший катастрофу разгрома болгарской державы царя Самуила в 1014–1019 годах императором Василием Болгаробойцем¹². А после смерти архиепископа Иоанна в 1037 году над Болгарской Церковью уже поставлен был грек — Лев. И в связи с этим пред Киевским князем Ярославом Владимировичем встал уже неустрашимый факт, так сказать, автоматического подчинения Русской Церкви Константинопольскому патриарху. Видимо, в 1037–1039 годах Киев и получает своего первого митрополита — грека Феопемпта, а князь Ярослав строит первый для греков кафедральный храм Святой Софии.

Эта точка зрения, продолжавшая пользоваться поддержкой в течение всего XX века, в последнее время была подвергнута критике в новейшем труде доцента кафедры искусствоведения исторического факультета СПбГУ Надежды Ильиничны Милютенко «Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси». По мнению автора, отсутствие в русских летописях имен первых русских митрополитов объясняется не греческой цензурой, а удивительным равнодушием к начальной истории Русской митрополии со стороны летописцев¹³. При этом обоих иерархов — Михаила и Леона — как претендентов на звание первых русских митрополитов она отвергает.

Имя митрополита Михаила, по мнению Н.И. Милютенко, было заимствовано из «Написания о правой вере» преподобного Михаила Синкелла, которое в болгарском переводе было известно на Руси. В статье 6496 (988) года «Повести временных лет» «Написание о правой вере» святого Михаила Синкелла вложено в уста безымянного Корсунского епископа в качестве наставления святому князю Владимиру, что и привело, по мнению Н.И. Милютенко, к совершенно

произвольному отождествлению имени первого русского митрополита со святым Михаилом Синкеллом (760–846).

А митрополит Леон, по мнению автора, был Переяславским митрополитом, автором антилатинского трактата 1070-х годов об опресноках. О том, что в Переяславле была одно время митрополия, упомянуто в «Повести временных лет» под 1089 годом, и средневековый автор, по мнению Н.И. Милютенко, мог сделать вывод, что она помещалась там до 1037 года. Обнаружив, что автором наставления в вере был Михаил, а некий нигде больше не упомянутый митрополит Лев (Леон) обличал латинян, средневековые книжники решили, что они были современниками Святого равноапостольного Владимира¹⁴. Версию о том, что Иоанн Охридский был главой Русской Православной Церкви, Н.И. Милютенко считает основанной на простом совпадении имен Иоанна Охридского и русского митрополита Иоанна, переносившего при Ярославе мощи святых Бориса и Глеба¹⁵. В то же время ее собственная версия так же основана на совпадении имен и, на наш взгляд, еще более шаткая, чем с архиепископом Иоанном Охридским.

При этом Н.И. Милютенко вполне согласна с версией польского историка Анжея Поппе, согласно которой первым митрополитом русским стал, между 995–997 годами, Феофилакт, бывший митрополит Севасты¹⁶. Версия основывается на «Церковной истории» Никифора Каллиста (около 1317), в которой упоминается о переводе во времена императора Василия II митрополита Феофилакта из Севасты в Россию.

При этом А. Поппе отождествляет Феофилакта с анонимным митрополитом армянской Севасты, о котором писал младший современник событий, армянский историк конца X – начала XI века Степанос Таронский по прозвищу Асохик. В период с марта 986 года по март 987 года безымянный митрополит был отправлен в Болгарию с рискованным дипломатическим поручением: привезти подложную сестру им-

ператора Василия II в качестве невесты для кого-то из болгарского правящего дома. Обман раскрылся, и митрополит был сожжен. По мнению А. Поппе, здесь в искаженном виде сохранились воспоминания о поездке Феофилакта с невестой для Владимира на Русь¹⁷. Предположение, на наш взгляд, слишком поверхностное.

Н.И. Милютенко в принципе согласна с Анжеем Поппе. «Вероятнее всего, — пишет она, — им (митрополитом) стал после 995 года, но до 997 года Феофилакт, бывший митрополит Севасты»¹⁸. Такая датировка установления русской митрополии объясняется ею вслед за выдающимся российским историком и источниковедом Ярославом Николаевичем Шаповым¹⁹ тем, что ни летописная, ни проложная статьи об освящении Десятинной церкви, ни грамота о десятине, данная киевской церкви Богородицы в 995 году, не упоминают о киевском митрополите (хотя это предположение отчасти опровергается ее собственным тезисом об «удивительном равнодушии к начальной истории Русской митрополии» отечественных летописцев). Верхняя дата установления русской митрополии — 997 год — основывается на известии о том, что в 997 году митрополитом Армянской Севасты стал Феодор, а Феофилакт, по мнению А. Поппе и Н.И. Милютенко, был его предшественником. До этого времени, по мнению Милютенко, Херсонский архиепископ мог действовать как миссионер в Южной Руси, а Иоаким Корсунянин — на севере, в Новгороде. На первых порах такая ситуация должна была вполне устраивать святого князя Владимира, который пытался включить Корсунь в состав своих владений в качестве центра христианского просвещения Руси. Херсонес пришлось очень скоро вернуть, и стране теперь был нужен самостоятельный митрополит²⁰. Примечательно, что имя митрополита Феофилакта вообще не упоминается в русских летописях.

Таким образом, вопрос о личностях первых русских митрополитов, а вместе с ними и о влиянии кирилло-мефодиевской

традиции на становление церковной и культурной неповторимости Древней Руси в рамках вселенского Православия на самом раннем этапе ее истории остается открытым и ждет своих исследователей.

Примечания и библиографические ссылки

¹ *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.

² *Тахиаос А.-Э.Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005. С. 103.

³ Паннонское житие святого Кирилла в пер. П.А. Лаврова / *Тахиаос А.-Э.* Н. Указ. соч. С. 289.

⁴ *Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 301.

⁵ Там же. С. 307.

⁶ Цит. по: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М. 1993. С. 136.

⁷ Там же. С. 135.

⁸ Там же. С. 137.

⁹ *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. СПб., 1913. С. 35–55.

¹⁰ *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 119–120.

¹¹ Там же. С. 135.

¹² *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 163.

¹³ *Милютенко Н.И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. СПб. 2008. С. 323.

¹⁴ *Милютенко Н.И.* Указ. соч. С. 330–331.

¹⁵ Там же. С. 323.

¹⁶ Там же. С. 328.

¹⁷ Там же. С. 325–326.

¹⁸ Там же. С. 328.

¹⁹ *Щапов Я.Н.* Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 23–28.

²⁰ *Милютенко Н.И.* Указ. соч. С. 328.

Священник Владислав ЧЕРНЕЦ,
кандидат богословия

ПРАВОСЛАВИЕ И СЛАВЯНСКИЕ НАРОДЫ. ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В прямое и непосредственное соприкосновение славянский мир и Византия пришли в конце V — начале VI века, хотя, безусловно, это были не первые контакты между ними. Приблизительно к 519 году относится первый зафиксированный источниками военный конфликт Византии с антами. В первой половине VI века славяне начинают селиться в окрестностях Фессалоники¹. Во второй половине того же века славянские племена заселяют Пелопоннес. «Еще и до сегодня (584 год. — *Авт.*), — свидетельствует Иоанн Эфесский, — они живут там без всякого страха»². По его словам, они стали богаты, приобрели много золота и серебра, целые табуны коней и научились сражаться лучше самих ромеев. Исидор Севильский пишет, что «на пятом году царствования императора Ираклия славяне отняли у ромеев Грецию...». Македония в источниках того времени именуется «Склавинией», а житие епископа Эйштадского Виллибальда (середина VIII века) называет юг Пелопоннеса «Славянской землей»³. В 623 году славяне появляются на Крите, а в 642-м — в Южной Италии. В итоге славянские племена заселяют всю Северную, Среднюю и Южную Грецию. Об этом свидетельствуют селения с характерными славянскими названиями, а древние Микены переименовываются в Хрвати⁴. Анализируя сообщения о болгарском князе Куврате автора сказаний о чудесах святого Димитрия Солунского, патриарха Никифора и Иоанна,

епископа Никийского, Ф.И. Успенский делает вывод о том, что в Фессалониках систематически осуществлялась вербовка славян для колонизации свободных земель⁵.

Отношения славян с Византией сложились двояким образом. Те из них, кто поселился во внутренних районах Греции, подпав под обаяние византийской культуры и усвоив греческий язык, постепенно эллинизировались и стали греками. Этому способствовали открытый характер славян, особенности их этнического склада.

Христианизация славян началась сразу же после их поселения на территории империи. По-видимому, процесс христианизации славян наиболее активно шел в Македонии, в районе Солуни и в Малой Азии⁶. Именно здесь возникает своеобразный духовный и культурный феномен, характеризующийся взаимным проникновением и тесным взаимодействием двух элементов: греческого и славянского. Причем при всем желании невозможно найти тут в VIII–IX веках даже намек на этническую вражду. Двуязычие становится фактом бытового общения и культурной жизни. Недаром император Михаил III, по свидетельству жития святого Мефодия, заявлял: «Солоуняне вьси чисто словеньскы беседууютъ»⁷. А поскольку не национальная, а религиозная принадлежность делала жителей империи ромеями, то славяне наряду с представителями других национальностей, входивших в состав Византии, становились дунгариями и стратигами, епископами, патриархами (Никита в VIII веке). Весьма характерно, что Паннонские жития ничего не говорят о национальности святых братьев. По-видимому, их составитель не придавал сколько-нибудь существенного значения этой столь обычной для житийной литературы детали, давая оценку великой миссии святых братьев прежде всего с общецерковных, вселенских позиций. Таким образом, в районе Солуни и в близлежащих от Константинополя малоазийских фемах

формировалась та греко-славянская духовная и интеллектуальная элита, которой суждено будет сыграть столь важную роль в просвещении славян.

Богослужение в областях Византии со славянским и греко-славянским населением, безусловно, велось на греческом языке. Тем не менее необходимо признать как факт, что проповеди там произносились по-славянски и некоторые молитвы были переведены на славянский язык. Эта практика имела в то время повсеместное распространение в Западной Европе⁸ и тем более соответствовала условиям Византии, где «трехязычная» доктрина в богослужении никогда не признавалась. Следовательно, в недрах Византии в течение длительного времени, на протяжении, во всяком случае, двух столетий, проходила незаметная подспудная работа выработки славянского богословского и литературного языка, что создало необходимый лингвистический базис для перевода святыми братьями на славянский язык Священного Писания и богослужебной литературы.

В деле создания необходимых предпосылок для успешного совершения равноапостольными Кириллом и Мефодием их просветительской миссии необходимо особо отметить значение монастырей Вифинского Олимпа, интернациональная братия которых, состоящая в основном из греков и славян, подвигнута Духом Святым, как одна семья, трудилась во славу Господа. Здесь совершал свой монашеский подвиг и святой Мефодий, будучи игуменом расположенного под Вифинским Олимпом монастыря Полихрон. Этот монастырь и эту гору имел в виду святой Кирилл, когда перед смертью просил Мефодия не оставлять ради нее великого дела просвещения славян: «Ты любиши гору вельми, то не мози горы ради оставити учения своего»⁹. Сюда хотел Мефодий увезти из Рима для погребения тело своего брата¹⁰.

Греко-славянская образованная среда и монашеский Олимп — вот два фактора, которые оказали глубокое воздействие на формирование взглядов святых Кирилла и Мефодия. Третий фактор, сыгравший исключительно важную роль в их судьбе,— Константинопольский патриарх Фотий.

Константин Философ был учеником патриарха Фотия, его научные и философские взгляды чрезвычайно близки, подмечает Анастасий Библиотекарь, называя Кирилла вернейшим другом Фотия¹¹. А миссия святых Кирилла и Мефодия вписывается в рамки вселенской церковной политики патриарха Фотия.

Мусульманство, восторжествовав на Востоке и в Африке, утверждается в Европе: в Испании и Южной Италии. Из бассейна Каспийского моря мусульманское влияние проникает в Хазарию, где вступает в противоборство с иудаизмом и христианством, и по Волге и ее притокам устремляется на север. Таким образом, противодействие мусульманскому натиску патриарх Фотий видит в христианизации языческих стран, граничивших с Византией. Ради этой великой цели патриарх Фотий идет на уступки Риму в жизненно важном для Византии болгарском вопросе.

Глобальные религиозно-политические концепции Фотия дают возможность лучше уяснить цели и задачи, которые стояли перед Константином Философом во время его поездки на арабский Восток и перед миссией святых братьев в Хазарии и в славянских странах. Поездки Фотия и Константина Философа к арабам были типичной для средневековой эпохи формой религиозных поединков, в которых с обеих сторон предпринимались попытки решить словом вероисповедные проблемы, которые тогда чаще всего решались на полях сражений.

Константин Философ прибыл в Хазарию не как представитель государственной власти, для обсуждения поли-

тических вопросов, а как «муж книжный»¹², как богослов и церковный деятель. Важную роль при организации миссии играл славянский аспект. Знанию Кириллом и Мефодием славянского языка придавалось очень большое значение. В одном из проложных житий святого Мефодия говорится, что Кирилл «оумоли брата своего Мефодия ити с собою яко сумеяше язык словеньск». Хазарская миссия Кирилла и Мефодия сыграла большую роль в христианизации славянских народов. Сквозь призму сообщения, приведенного в житии Кирилла, о крещении под воздействием проповеди святых братьев двухсот человек, отказавшихся «от мерзостей языческих и браков беззаконных»¹³, мы видим настоящий успех миссии — восстановление в стране веротерпимости по отношению к христианам, в стране, в которой прочные позиции занимали иудаизм и мусульманство.

Таким образом, провозглашение веротерпимости создавало благоприятные условия для распространения православного христианства не только в самой Хазарии, но и в зависимых от нее славянских землях. Оно неизбежно должно было отразиться на общерелигиозном климате на юге Восточной Европы. В своем письме, направленном через некоторое время после этого события епископу Босфорскому Антонию, патриарх Фотий выражает свою радость в связи с тем, что Понт Евксинский, ранее столь «негостеприимный» для христиан, становится не только «гостеприимным», но и «благочестивым»¹⁴.

Еще более важное значение для христианизации и распространения Православия среди славянских народов имела моравская миссия святых братьев. Она явилась результатом предварительных контактов и целеустремленных шагов со стороны патриарха Фотия. Создание центра духовного просвещения славян, переместившегося после кончины Мефодия из Великой Моравии в Болгарию,

изменило разом всю обстановку в славянском мире и в Европе в целом. Единая вера и единый богослужебный и литературный язык спаяли славян и дали им возможность с новой силой осознать свое единство. В рамках славянского мира возникли удивительно благоприятные условия для обмена идеями и духовными ценностями. Что касается перемещения духовного и культурного центра славянского мира в Болгарию, то это было исторически закономерно, потому что именно там он и должен был возникнуть с самого начала ввиду непосредственной близости Болгарии к Византии и ее племенной близости с населением Северной Греции. Вот почему такого поразительно расцвета достигла болгарская культура через какие-то три десятка лет после крещения страны. Это была славянская, болгарская культура, но вместе с тем это была культура православно-византийская, вселенская. То, что последняя заговорила на славянском языке, вошла в кровь и плоть славян и приняла на себя отпечаток их духовного облика, ни в коей мере не лишает ее вселенскости. Великий подвиг болгарского народа заключается в том, что он совершил этот исторический духовный синтез и сделал это достоянием всего славянства.

Хазарская и моравская миссии равноапостольных братьев имели выдающееся значение для судеб всех славян и Европы. К сожалению, многие славянские народы усилиями латинских проповедников и немецких императоров были отторгнуты от Греческой Церкви под власть римского папы, за исключением сербов и болгар.

Святые братья и их ученики дали славянам и Руси вселенское Православие со Священным Писанием и богослужебной литературой в таком совершенном переводе, что это было почти равносильно передаче им подлинника. Для этого потребовался весь опыт долгой предшествующей лингвистической работы в греко-славянской среде Визан-

тии и огромные знания Константина Философа как выдающегося ученого-филолога и богослова. Но у всех славян, несмотря на истекшие столетия, и до сих пор жива память о великих равноапостольных просветителях и той православной вере, которую они старались насадить среди них. Священная память святых Кирилла и Мефодия служит соединяющим звеном для всех славянских народов.

Таким образом, деятельность святых равноапостольных братьев представляла собой первый гигантский шаг в передаче славянам всей суммы знаний, накопленных Византией и полученных ею в наследство от античной цивилизации, в передаче ее исторического опыта, юридических и этических норм, духовных ценностей и художественных идеалов.

Примечания и библиографические ссылки

¹ *Тыткова-Заимова В.* Нападение «варваров» на окрестности Солуни в первой половине VI века // Византийский временник, XVI. 1959. С. 5.

² *Дьяконов А.П.* Известия Иоанна Эфесского в сирийских хрониках о славянах VI–VII вв. // Вестник древней истории. № 1. 1946. С 20–34.

³ *Васильев А.А.* Славяне в Греции // Византийский временник, V. 1898. С. 415.

⁴ *Грегоровиус Ф.* История города Афин в Средние века. СПб., 1900. С. 57–58.

⁵ *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. Т. 1. СПб., 1913. С. 666.

⁶ *Дворник Ф.* Славяне, Византия и Рим в IX веке. Париж, 1926. С. 91–92, 102–103.

⁷ Житие Мефодия, V.

⁸ *Флоря Б.Н.* Славянская письменность и европейская культура раннего Средневековья. Советское славяноведение, 1985, 2.

⁹ Житие Мефодия, VII.

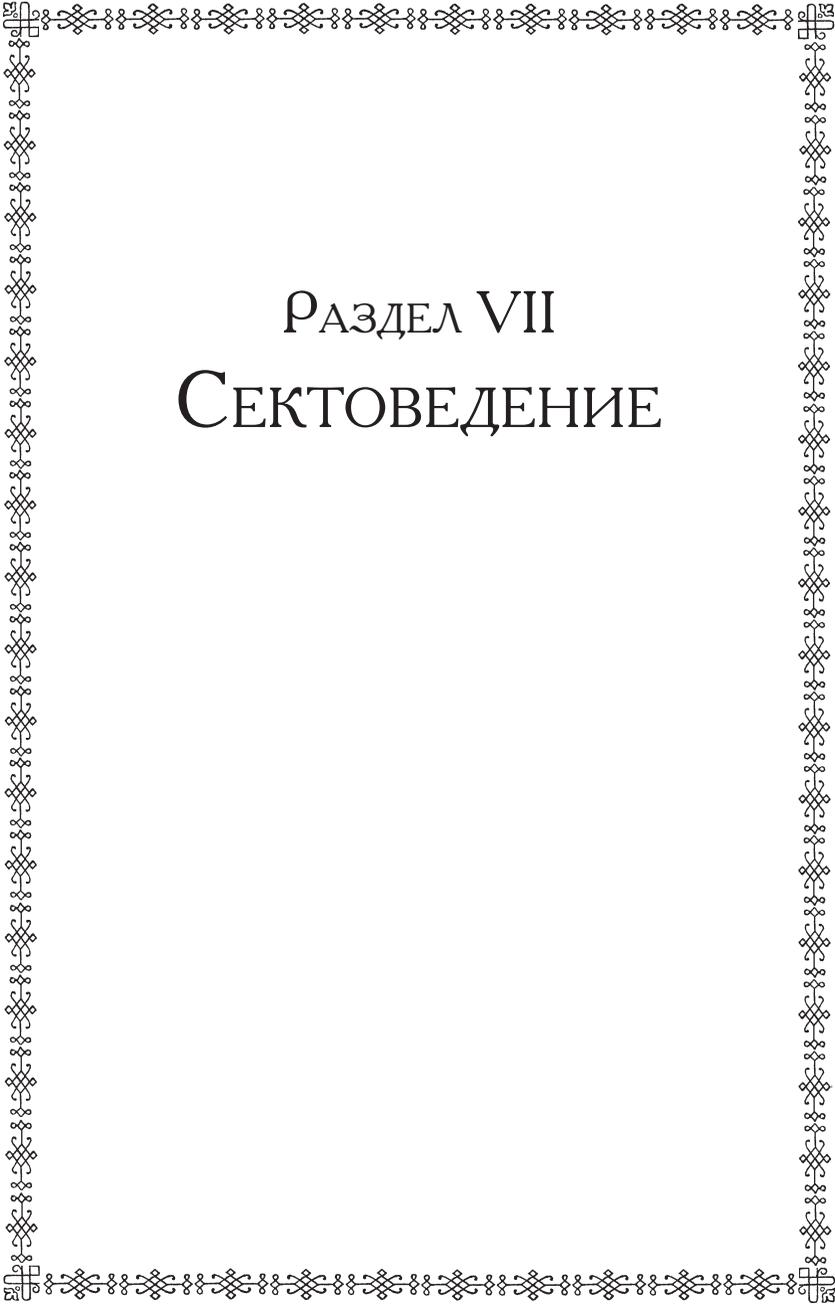
¹⁰ Житие Кирилла, XVIII.

¹¹ *Дворник Ф.* Указ. Соч. С. 176.

¹² Житие Кирилла, IX.

¹³ Житие Кирилла, XI.

¹⁴ Патрология Миня. Т. 102. кол. 828.



РАЗДЕЛ VII
СЕКТОВЕДЕНИЕ

**КОВАЛЕНКО Д.А.,
выпускник СПДС**

Взгляд на личность человека с точки зрения философии восточных единоборств. Православная оценка

В конце XX века после более чем полувековой жизни вне традиционного для России Православия на страну хлынул поток псевдорелигиозных учений и восточных философских систем, которые и по сей день распространяются многочисленными сектами различного толка. Восточные культы, в том числе и их западные версии, терапевтические секты, предлагающие в короткий срок обрести духовное и физическое здоровье или сверхспособности, используют множество способов для привлечения внимания людей. Какой человек, если, конечно, он не православный и знающий истинную цену таким предложениям, откажется от возможности научиться в «совершенстве» владеть своим телом и духом, самостоятельно «исцелять» свои болезни, и все это не ценой многолетних усилий в обучении и практике, а за очень короткие сроки, с помощью простых упражнений для ума и тела и определенных мировоззренческих установок? Не менее привлекательным выглядит возможность решить проблему самозащиты и защиты своих близких, быть психологически и физически более сильным, чем другие.

Одним из способов внедрения в души россиян восточного мировоззрения являются восточные единоборства. Наряду с методами укрепления тела, приемами ведения боя с одним и несколькими противниками предлагается философия жизни, которая может привести к духовной смерти. Группой

риска могут быть подростки, у которых обострено чувство справедливости и которым часто очень хочется отстоять свое мнение, а из-за недостатка разумных аргументов используется физическая сила, тем более, что эффективность такого способа решения споров многократно доказана героями кинобоевиков и компьютерных игр. Всерьез увлекаются единоборствами не только подростки, но и люди сформировавшиеся, причина тому — многофункциональность приемов, которые могут использоваться и по своему прямому назначению, и для оздоровления организма, и, как обещают многие мастера единоборств, для достижения психоэмоционального и умственного совершенства. Серьезные мастера боевых искусств часто говорят о безрелигиозности единоборств и обещают духовный рост внутри любой религии, к какой бы ни относил себя занимающийся восточными единоборствами. Уважением к таким занятиям пропитывается человек, вдохновленный примером не кинобоевиков, а вполне реальных личностей, занимающих высокие посты в государстве и возглавляющих крупные компании. Эти люди занимаются или занимались в большинстве своем только внешней формой единоборств, но следующие их примеру не всегда учитывают это и впитывают боевые искусства вместе с религиозно-философской составляющей. Обещания быть сильным, обезопасить себя и близких от внешних опасностей, обеспечить себе физическое и эмоциональное здоровье получают еще более обольщающую силу от перспективы, о которой говорят авторитетные мастера единоборств — сформировать и развить свою личность. В этом случае единоборства представляются как единственно важный род занятий.

Философия боевых искусств в своих составных частях не предоставляет нам описания личности, мы можем судить о ней, лишь сравнивая уже известные ее проявления, которые стали доступными благодаря христианской антропологии, с тем, что происходит с человеком, практикующим боевые искусства.

Указывая на необходимость заниматься восточным единоборством и различными спортивными направлениями, сформированными на их основе, практически все популяризаторы этих направлений обещают развитие личности в процессе занятий восточными боевыми видами. Условием формирования личности является практика различных форм боя и прикладных систем. И даосизм, и чань-буддизм как основные составляющие философии восточных единоборств приводят в конечном итоге к организованному, целенаправленному уничтожению личностных проявлений, о которых человек узнает в процессе предполагаемых практик: медитации, исполнения нравственных законов и т.д. Боевые искусства должны иметь какую-то специфику в практике и идеологии хотя бы потому, что само единоборство без романтики — это схватка без заранее оговоренных правил, направленная на причинение ущерба противнику, даже если вам скажут, что технические приемы единоборства «чисто оборонительные, проникнуты человечностью и основаны на законах природной гармонии». Применение силы для причинения вреда живому противоречит принципам учения даосизма и чань-буддизма, но тем не менее эта идеология принята большинством из восточных единоборств. Внешняя несопоставимость гуманных принципов религии с боевыми искусствами порождает совершенно оригинальный путь «самосовершенствования». Результат этого пути мастера разных единоборств представляют в следующих формах: «Тейквондо должно готовить физически и духовно деятельных и порядочных людей»¹, — утверждают представители корейского вида борьбы; свои пожелания начинающим заниматься карате-кекусинкай выражает основатель этой школы: «...я хочу, чтобы через практику и чтение (описаний истории и методов карате.— *Авт.*) вы изучили и познали действительно глубокую духовную основу карате, потому что таким путем вы сможете укрепить свое тело и дух для того, чтобы служить своим близким, сво-

ему обществу и своей стране»²; другой мастер карате, ученик Гитина Фунокоси (основателя карате), настаивает на том, что это единоборство «является методом воспитания личности, готовой с успехом противостоять современной жизни»³; Ши Дэцань, вице-президент Международной федерации шаолиньского ушу говорит, что «шаолиньское ушу ведет последователей по пути философского и психологического развития, способствует формированию доброжелательности, мудрости, храбрости, силы и здоровья, помогает усовершенствовать свою личность и принести пользу миру»⁴. Указывая на развитие духа и личности, не все авторы таких обещаний указывают на то, чем является дух и личность и каким образом они развиваются. Причиной тому — отголоски учения чань-буддизма, где все должно быть познано на собственном опыте и отвлеченные определения чего-либо не являются истинными. Следуя этому принципу, мастера избегают придавать словесные формы своему опыту. Методы для «само-совершенствования» приняли практические формы, отличные от традиционно религиозных. Алексей Маслов, президент Федерации шаолиньских боевых искусств России, доктор исторических наук, академик РАЕН говорит об этом так: «Когда-то рождение шаолиньского искусства было связано с буддизмом, однако сегодня непосредственной связи с буддистской практикой и, тем более, верованиями уже не существует. Тем не менее шаолиньское искусство сохранило в себе многие положительные моральные и этические черты древней традиции, например непричинение вреда живому, соблюдение заветов честности, трудолюбие, помощь другим, нестяжательство, отсутствие гордыни, агрессивности и многое другое, столь необходимое и для современного общества»⁵. Каким же методом добиться вышперечисленного? Все зависит от особенности школы и конкретных целей, которые ставит учение стиля. Обыкновенная структура тренинга — это ежедневные упражнения дыхательных техник, которые

практически все содержатся в системе цигун, это занятия боевыми искусствами и исполнение правил школы, составленных на основе морально-этических предписаний чань-буддизма и конфуцианства, а также оздоровительные и восстанавливающие упражнения. Нравственные правила не являлись средством для достижения подобия с Богом, так как авторитеты в любом проявлении отвергаются, а являются частью тренинга, который призван «избавить» человека от угрызений совести, чтобы не мешали спокойно заниматься упражнениями для достижения поставленных целей. Такие рекомендации дает мастер жесткого цигуна: «При тренировке методов наработки нужно всеми силами искоренять пороки. Нужно добиваться пользы от занятий цигуном, то есть активно, сознательно и постоянно выметать семь помех (праздность, гнев, печаль, тоску, скорбь, страх, болезнь)». Тренировка такого плана должна была продолжаться и вне тренировочного времени: «Однако не только на тренировках, в обычной жизни тоже надо обращать внимание на психическое состояние, мягкость внутри и радостный вид снаружи, не позволять себе гневаться, быть подавленным, тогда продвижение ускорится... Боевая техника жесткого цигуна оказывает и оздоравливающее воздействие, как на физическое, так и на духовное состояние»⁶. Тренинг предлагался различный, и то, что получалось из совокупности достигнутых через него целей, должно было называться проявлениями личности. Причем не было различий между оздоровительными и боевыми направлениями, все они ставили цель достичь «истины». Исследователь боевых искусств И. Оранский говорит: «Все великие искусства равны — и традиционно оздоровительные, и боевые в полном смысле этого слова, и искусства невооруженной борьбы, и искусства с оружием. Все они стремятся к одной вершине — совершенству, постижению истины, полному слиянию тела, души и разума. И не важно, достигается ли эта цель во время контактного спар-

ринга или во время стрельбы из лука. В ходе борьбы на татами, в поединках на палках или деревянных мечах. «Истина» одна, а путей ее достижения много, и каким бы из этих искусств ни занимался человек, он в процессе занятий укрепляет тело, психику и становится воином по духу»⁷. Интересно, как будет выглядеть человек, личность которого предлагает формировать в соответствии со своими предписаниями школа кхуай-то («искусство быть невидимым»). Это можно представить, ознакомившись с кодексом чести этой школы: 1) всегда и во всем подчиняться настоятелю; 2) обязательно выполни возложенное на тебя задание; 3) воин, вступая в борьбу с другой школой, должен быть беспощадным; 4) во время поединка с воином другой школы открой свое лицо и сражайся только мечом; 5) во время выполнения заданий используй все подручные средства⁸. Такие предписания уж точно не способствовали свободе действий и выбора духовно-созидательного пути. Все упражнения для уничтожения должны были жить внутри бойца, иначе он терял свое мастерство. Каждый адепт школы должен был искренне следовать правилам, в этом случае он мог достичь особенных результатов. «Сверхъестественные силы — не искусство и не ловкие приемы. Они существуют в вашей душе. В вашей искренности»⁹, — говорит Масааки Хацуми, тридцать четвертый патриарх школы ниндзя, тем самым призывая с самозабвением предаться поиску сверхъестественных сил в душе для реализации их на пути воина. По утверждению учителей единоборств, практика техник боя учит рациональному распределению сил не только физических, но и духовных, снова не объясняя, чем является второе: «На каждой тренировке по единоборствам вы будете узнавать, как рассчитывать свои силы. Не только силу мускулов, но также умственную и духовную»¹⁰. Само собой разумеющимся считается появление рациональных, экономичных действий под влиянием занятий физкультурой, но причем здесь дух? Возможно, приведение

в должный тонус физического состояния и освобождает человеческий ум от забот о теле и располагает к занятию духовными вещами, но никак не развивает дух и не обогащает его.

Физическая культура — это лишь небольшая часть культуры общества и личности, которая учит человека рациональному использованию двигательной деятельности в качестве фактора оптимизации своего состояния и развития, физической подготовки в жизненной практике¹¹. Человеку, занимающемуся восточными единоборствами, очень сложно найти сильную мотивацию своим занятиям, так как они не просто занятия физкультурой, а действия, призванные причинять вред другим. Совесть, которая присуща каждому человеку, являясь нравственным сознанием и выражением всего психологического функционирования личности, непрестанно требует самоанализа и нравственного отчета в физических действиях человека. Функционирование совести осуществляется посредством ума, чувства и воли, именно их нужно трансформировать в соответствии с учениями чань-буддизма, чтобы их доводы принимать за иллюзорные и в свободе от совести продолжать занятия единоборствами.

Нужно отметить, что нравственная часть отходит на второй план, когда дело доходит до практического применения наработанных приемов. Несомненно, занятия прикладной частью боевых искусств может развить физическую силу, дает некоторые навыки самообороны, улучшает гибкость, координацию движений, выносливость, в некоторой степени способствует развитию силы воли, терпения, смелости, отваги¹², но по большому счету каких-то особенных преимуществ в этом плане, в сравнении с другими видами спорта, у единоборств нет. Духовная составляющая формируется религиозной принадлежностью школы и никак не зависит от физической практики — на это указывает существование школ единоборств без философской составляющей (бокс, самбо, вольная борьба и другие). Духовная база восточных боевых

искусств располагала к выявлению все новых и новых форм единоборств, так как чань-буддизм не признавал жестких канонов, а утверждал, что мы сами открываем истину ценой своих усилий. Если кто-то захочет описать свой «духовный опыт запредельного», то он может положить начало новому учению¹³, что проявляет творческую способность человека, выражающуюся во внешних формах боевых искусств.

Итак, мы видим, что никаких определений личности философия боевых искусств не дает, она призывает упражняться и через практику различных приемов выявлять оттенки личности, различные волевые проявления, в некоторых случаях «свободомыслие» в рамках религиозных представлений школы. Все эти проявления должны были служить боевому искусству, что порождало замкнутый круг: единоборство практикуется ради «духовного роста», а «духовный рост» нужен для совершенствования в единоборствах. Самое лучшее положение для занимающегося единоборством — это чувство опасности до появления самой опасности¹⁴. Таким образом, человек должен был постоянно проверять любые ситуации, давая им одну из двух оценок: опасно или не опасно.

Такие действия санкционируются страхом. Очень точно природу этого страха описал протоиерей Валериан Кречетов: «Страх — это искушение и вражеское действие. Враг старается за счет страха держать человека в постоянном напряжении. А напряжение очень много сил забирает у человека. Ведь когда человек в нервном напряжении, переживает какую-то личную трагедию, то человек теряет силы, даже худеет. Враг знает это, поэтому старается все время человека в этом состоянии держать — в ожидании каких-то тяжелых событий, болезней, в состоянии постоянного страха перед ними, перед тем, что может произойти. А может не произойти»¹⁵. *Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геене* (Мф. 10, 28) — вот спасительный ориентир для всех проявлений души в восточных

единоборствах, это возможность взглянуть на истину, а не замыкаться в субъективном.

Почему же так ускользает представление о личности? Причина снова в буддизме, где «личность — суть имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта: 1) группы чувственного (через практику внутренних созерцаний, дыхательных упражнений, цигуна); 2) группы осознания различий (хорошо, плохо; опасно или нет; эффективно или непрактично и т.д.); 3) группа мотивирующих факторов (успех в единоборствах ради помощи ближним и «духовного роста», здоровья, силы и красоты); 4) группы сознания (сознание самого себя через учение школы); 5) групп чувствований (приятно, неприятно, нейтрально)»¹⁶. Практика боевых искусств — это динамическая, продолжительная медитация, в процессе которой накапливается опыт, имеющий выражение в тонкостях физических действий, в особенностях характера и мировоззренческих установок. Тренинг в восточных единоборствах построен так, что многочисленные повторения приводят к автоматизму телодвижений и тем самым освобождают ум от контроля за ними. Освобожденный ум начинает склоняться к поиску чего-то большего, но в томлениях без откровения он не находит ничего оригинальнее, чем раствориться в пустоте, оставляя в качестве объекта для созерцания лишь форму единоборства. В лучшем случае через призму какой-то из школ единоборств созерцается мир и определяется способ отношения к нему как к предмету, достойному внимания, и служения ему, опять-таки для обогащения боевого искусства, или получения почестей и удовольствий от мира.

Все вышеописанные практики не указывают, куда надо идти, к чему стремиться, на какой идеал ориентироваться, они предлагают набор методов, способов и схем тренировок, в которых необходимо участвовать своим опытом для того, чтобы в случае удачной реализации своих усилий добиться обещанного многими учителями боевых искусств «духовно-

го роста» и «гармоничного формирования личности». На самом же деле максимум, что может получить человек от этой практики,— это освобождение ума от забот о теле. Что может располагать к поиску истины, но без Божественного Откровения? Человек, практикующий боевые искусства, обречен лишь на ощущения отголосков низшего проявления личности (телесной приятности, душевности), и в конечном итоге он неуклонно возвращает ум на практику все более и более изощренных форм тренинга для новых ощущений и переживаний. Такой порядок действий человек соблюдает либо до смерти, либо до встречи с Откровением Бога. Максимум, что раскрывается в практике восточных боевых искусств,— это кратковременно проявляющиеся отдельные акты самопознания человека.

Рассматривая результаты занятий восточными единоборствами, в которых проявляется частица уникальности человека, оттенок образа Божия, занимающиеся, не знакомые с Православием, могут считать, что философия единоборств — наилучший способ развития личности. Такое убеждение может быть разрушено только познанием того, чем в действительности является исключительность каждого отдельного человека.

Понятие личности в наиболее развитом смысле появилось вместе с христианством, оно тесно связано с понятием о душе человека, можно сказать, что они неотделимы. Признак христианского определения личности заключается в обязательном указании на свободную волю человека и представление человека как образа и подобия Бога. Образ Божий виделся в человеке как необходимая возможность возвеличиться в мире тварном, быть над ним, виделся в душе, то есть в совокупности разумной, желательной и раздражительных сил, отождествлялся с умом и со свободой воли. По учению святителя Григория Паламы, образ Божий отпечатан не только в душе человека, но и в его теле, но тело со всеми его проявлениями должно быть подчинено душе, ориентированной всеми своими силами на Бога, именно

в этом виде проявляется личность человека во всей полноте. Множество мнений святых отцов по поводу того, чем является образ Божий в человеке, указывает на желание не ограничивать его проявление и сущность в какой-то из его частей, лишая целостности уникальное. Личность — всегда тайна, на это указывает то, что Бог творил человека особым действием, Он вдунул в него дыхание жизни (см.: Быт. 2, 7). Цель же существования человека — сохранение образа Божиего в себе и достижение подобия Божиего, под которым понимается святость жизни, то есть обожение человека. Из попыток святых отцов дать явное представление об образе Божиим в человеке видно, что всегда подчеркивается тот факт, что личность остается непостижимой в своей конечной глубинной сущности. В недоступно сокровенной жизни и в своем проявлении личность всегда пребывает оригинальной, своеобразной, неповторимой и потому единственной во всем мире духовной структурой, не сводимой ни к какой другой бытийной реальности¹⁷.

Для достижения подобия Божиего Православная Церковь предлагает способы, открытые Святым Духом через богоносных мужей; аскетические упражнения необходимы для победы над своей греховной ветхостью, которая усугубляется воздействием на нее врага рода человеческого. Сам Господь Иисус Христос указал на то, без чего невозможна победа над бесами, — это пост и молитва (см.: Мф. 17, 21). Вся православная аскетика стоит на этом богоустановленном фундаменте. Для того, чтобы человек стал полноценной личностью, нужно установить законную иерархию, где на вершине стоит словесно-разумная сила, подчиненная воле Божией. Необходима аскетическая борьба, у которой есть множество правил и особенностей, описанных святыми отцами. Как любому воину-аскету, христианину необходимо знать признаки действия врага, способы его нападения и соответствующие им приемы обороны. Святыми отцами было выявлено, как пытается навредить нашей душе страсть, как она наступает на человека и

приводит его ко греху. Но главная задача аскетического подвига — не столько победа над грехом, сколько стяжание добродетелей.

Кажущаяся победа над страстями, о которой могут говорить последователи единоборств, на самом деле есть не победа, а замена страстей одной самой пагубной и вмещающей в себя все страсти — гордостью, а из этого следует, что достигший «бесстрастия» мастер единоборств потерпел ужасное поражение в главной для человека брани за свою душу.

Тщеславие и гордость, которые часто прикрываются внешним бесстрастием, — отличительная черта многих мастеров. Личность, раздавленная гордыней, оказывается, подобно игрушке, в руках темных духовных сил, получивших доступ в человека через его стремление достичь «духовных вершин» (дао, нирваны и т.п.).

Смирение и любовь — основные христианские ценности — являются тем предметом для мастера единоборств, от которого он пытается укрыть свое внимание или которому пытается дать совершенно иной смысл, отличный от христианского. В противном случае многие психотехники, помогающие в поединках, будут неприменимы. Непонятым будет для преуспевающего в боевых искусствах призыв к необходимости страдания для восстановления падшей природы человека и к осознанию человеком своей немощи и рождающегося от этого смирения¹⁸. Так же, как необычны для мастеров единоборств терпение в смирении, любовь в христианском понимании, для православного человека необычны смирение, терпение и любовь в трактовке учителей восточных единоборств как упражнения и средства для победы над противником. Христианин не нуждается в изобретенных школами единоборств системах тренинга, так как все средства для совершенствования даны Церковью, в которой прибывает любящий каждого человека Бог. Да и мог ли кто-то предоставить средства для спасения человека совершеннее,

чем дает Бог, по образу и подобию Которого сотворены люди. Усыновление по благодати — вот что дал Господь, это несравненно выше, чем любые победы в земной жизни, это дает максимальную свободу личности человека и обеспечивает ее правильное формирование (см.: Ин. 1, 12–13).

Сейчас же стоит рассмотреть, как боевые искусства влияют на физическую составляющую человека и его мировоззрение, так как при выяснении этого можно будет выяснить, как они действуют на личность в целом.

Наблюдая то, как влияют занятия восточными единоборствами на физиологию человека, нужно сказать, что в системе тренировок существует масса упражнений, направленных на улучшение здоровья бойца и на его реабилитацию после травм. В освоении упражнений рекомендуется три принципа: 1) последовательность с постепенным переходом от простого к сложному; 2) систематичность и регулярность; 3) умеренность во всем¹⁹. Эти принципы призывают бойца с осторожностью относиться к своему здоровью. Боевые искусства богаты упражнениями для улучшения гибкости, подвижности суставов, укрепления мышц, увеличения объема легких, укрепления и улучшения работы сердца и т. д. и т. п. Плюс системы физических упражнений в том, что здесь можно развить все системы организма, наряду с координацией движения и выносливостью, одновременно, тогда как многие виды спорта и оздоровительных упражнений развивают их по отдельности²⁰. Из этого следует, что упражнения в отрыве от специальных психотехник, основанных на учениях чань-буддизма, даосизма и схожих с ними религиозно-философских течений, влияют на физиологию человека благотворно, если не учитывать те травмы, которые занимающийся может получить на тренировках. Но в системах оздоровления часто используются методы работы с сознанием. Для восстановления и совершенствования физических сил человека в боевых искусствах широко используются методы цигун-терапии,

а это уже не просто физические упражнения. Цигун — это метод укрепления «ци»²¹ (той энергии, которая в даосизме считается универсальной и всеобъемлющей), это, по сути, упражнения, соединенные с религиозно-мистической практикой. В некоторых упражнениях предлагается представить свой организм в виде сосуда, а усталость и болезнь — в виде темных пятен, и потом с помощью воображения и дыхания направлять жизненные силы на их ликвидацию. В одном упражнении, основанном на шаолиньском методе цигуна, предлагается представить себядвигающим многоэтажный дом или скалу, при этом рекомендуется действительно пытаться подвинуть реальный дом или реальную скалу. Многие мастера цигуна сами указывают на побочные эффекты от таких упражнений: это и дезориентация в пространстве, деформация внутренних органов, и нарушение работы мозга²². Вкупе с такими упражнениями внешние физические формы боевых искусств ничего, кроме вреда физиологии человека, не приносят.

Человек, занимающийся боевым искусством или спортивным видом единоборства, является членом общества, в котором каким-то образом нужно себя реализовывать, то есть он должен найти тот вид деятельности, который соответствовал бы его внутреннему устройению и, возможно, приносил бы пользу людям. В отличие от спортсменов других видов спорта, которые по окончании профессиональной деятельности часто испытывают проблемы с трудоустройством, боец использует тренировки для достижения своих целей в различных областях человеческой деятельности. Исключение составляют люди, которые замкнулись в поисках истинного смысла жизни внутри своей школы и практически абстрагировались от внешнего мира. Те, кто решил посвятить себя единоборству, открывают собственные секции, работая над собственной системой тренировок и преподавая ее. Некоторые не выходят из рамок своей секции, другие, наоборот, стараются знакомиться с представителями различных видов

единоборств — так появляются различные ассоциации и союзы, которые имеют свою экономическую подпитку от спонсоров и различной экономической деятельности, которой занимаются члены ассоциаций. Целеустремленность, точность в принятии решений, организованность и самодисциплина, терпение — это те качества, которые развиваются при тренировках единоборств, эти же качества необходимы для людей, занимающихся управленческой деятельностью. Занятия боевыми искусствами способствуют формированию честолюбивых планов и стимулируют к их реализации. В случае, если человек не реализовывается в соответствии со своими планами, он пополняет ряды людей, озлобленных на мир, пополняет преступные группировки²³, занимается нелюбимым делом и вымещает зло на близких либо придается таким порокам, как пьянство, наркомания, блуд. Единственным выходом тогда становится глубокое покаяние и приобщение к возвышенным целям. В идеале это должно начинаться до того, как человек приобщается к порокам.

То, как относился человек, занимающийся боевыми искусствами, к миру, было заключено в предписаниях школы, к которой он принадлежал. Религиозное учение или его оттенки указывали на то, как должен относиться боец к себе, государству и представителям других школ, к людям, не занимающимся единоборствами. В представлениях чань-буддизма мир иллюзорен и зависит от того, как мы его воспринимаем, цель — освободиться от мысли о реальном существовании мира. Даосизм говорит об универсальности закона дао, которому нужно следовать, чтобы преуспеть в боевых искусствах. Для привлечения внимания бойца к учению школы широко используются ритуалы (хотя бы элементарный поклон при входе в тренировочный зал), огромное влияние на душу и весь внутренний мир учеников оказывают праздники, которые отмечают внутри школы; также придает силу учению школы этикет и символика. Все это направлено на то, чтобы оторвать внимание ученика от повседневных забот

и обычного окружения и сосредоточить его на занятиях единоборствами. Человек начинает чувствовать себя особенным в отличие от «непосвященных» в тайны боевых искусств, его целеустремленность может быть видна окружающим, и это еще больше стимулирует его к занятиям. Даже если человек занимается спортивным направлением, он постоянно думает о победе, первенстве, это проецируется на все области жизни, приводя к глубоким переживаниям из-за невозможности быть первым во всем. Если в жизни бойца отсутствуют поединки, это выливается в межличностные конфликты, так как духу соперничества нужна реализация. Этого не происходит, если сдерживающим фактором оказываются нравственные нормы, которых придерживается боец, но и в этом случае раздражение, гнев никуда не денутся до возможности «оправданно» излиться на окружающих через реальный или тренировочный поединок. Таким образом, занятия единоборствами с религиозно-философской подоплекой оказывают прямое влияние на мировоззрение бойца, и в зависимости от объема нравственного багажа он либо относительно спокойно живет в обществе, чувствуя лишь некоторое отличие себя от других, либо становится в оппозицию к обществу в разной степени. Примером этому может служить факт присутствия в преступных группировках большого количества бойцов восточных единоборств. Невооруженным взглядом видно, что не о какой гармонии развития личности не может идти речь — развивается раздражительная часть души, ее негативные проявления: гнев, воля к уничтожению в себе жалости к сопернику. И если даже присутствуют нравственные предписания, то они лишь сглаживают негативные проявления, так как не ведут ко спасению, не используются как средства для богоуподобления во Христе, а нужны как продолжение комплексных тренировок, что снова указывает на природу философии единоборств, берущей свое начало в даосизме и чань-буддизме.

Одним из важнейших элементов личности является свобода воли в человеке, по утверждению многих святых отцов и учителей Церкви, это есть характерная черта богосозданной души. Любое занятие, лишаящее человека этой свободы, является душевредным. Занятия восточными единоборствами, если они серьезные, всегда проходят с присутствием инструктора, который наставляет в рамках учения школы. Исправляет ошибки и со временем (очень часто) он становится таким же авторитетом для занимающихся, как собственный отец, особенно если ученики приходят к нему для разрешения жизненных проблем, в том числе и духовного плана. Если человек задается религиозными вопросами, скорее, чем в Церковь, он придет к тренеру. Иногда инструктором может быть непорядочный человек.

Александр Дворкин определяет тоталитарную организацию так: «Это пользующаяся манипулятивными приемами группа, которая эксплуатирует своих членов. Она может нанести им психологический, финансовый и физический вред. Она контролирует поведение, мысли и эмоции своих членов»²⁴. Пользуясь системой тренировок, которая призвана определенным образом менять и физическую, и психологическую сторону личности человека, можно легко убедить человека в том, что инструктор является неотъемлемым связующим звеном между «истинной целью» и адептом, в этом случае можно использовать ученика или группу учеников для реализации любых отвлеченных от боевого искусства целей. Ярким примером того, как ученика после определенной обработки пытаются склонить к растворению своей личности, в предписаниях школы может послужить свод правил, которые предлагают в одной из школ по кхуай-то: «1) ты, твоя плоть, кровь, душа принадлежат школе. Она твой дом, отец, мать. Ты должен умереть за нее, если требуется; 2) твой враг — враг школы, враг школы — твой враг. Он должен умереть, или завтра умрешь ты; 3) воин кхуай-то должен презирать смерть. Если ты бу-

дешь бояться смерти — никогда не станешь воином... никогда не проси пощады. Если ты проиграл — тебе суждено умереть. Останутся лучшие из лучших»²⁵. Человека, подчинившегося такой системе, очень легко оторвать и от семьи, и от привычного окружения, и от традиционного для всех мировоззрения, его можно будет использовать практически в любых целях, ссылаясь на долг перед школой. К счастью, настолько радикальных школ единицы, но даже традиционные единоборства предполагают некоторую зависимость от системы тренировок, личности тренера и учащихся школы. Безусловно, элементы порабощения свободной воли человека присутствуют в восточных единоборствах, и, наряду с негативными воздействиями на физиологию и мировоззрение занимающегося, они направлены на деформацию личности и способствуют умерщвлению души человека. Неповторимость каждой души предлагается заменить набором установок идеологического характера и системой психофизических упражнений.

Философия восточных единоборств претендует на звание сложившейся системы самосовершенствования, в которой есть учение о гуманном отношении к миру и людям. Это представляется целью человека, но каким-то образом совмещает с этим жестокие приемы. Да и отношение к окружающим с любовью необходимо лишь для душевного умиротворения, без которого выполнение упражнений будет приносить вред психическому и физическому здоровью человека. По сути, вся нравственная подоплека является красивой ширмой, за которой скрыт тонкий эгоизм, хотя в некоторых случаях этот нравственный багаж может подвигнуть к поиску истины в лоне Православной Церкви. Те проявления магии, шаманизма и мистицизма, которые часто встречаются в боевых искусствах, гораздо чаще уничтожают человека духовно, чем элементы «гуманности» единоборств приводят в Церковь. Цели боевых искусств: быть готовым к небытию, не бояться смерти, быть лучшим в бою и параллельно стараться достичь нирваны.

Небытие в православном понимании — противоположность бытия, то есть жизни, истинная жизнь возможна только со Христом, а небытие — это отсутствие таковой. Место небытия — ад. Вот куда самодовольно двигаются занимающиеся восточными единоборствами с философией даосизма и чань-буддизма. Магические ритуалы, поклонения мистическим существам и духам школ — это прямой путь в место пребывания врага рода человеческого. С помощью магии адепты хотят возвеличиться над другими, но область магии принадлежит дьяволу, как и все иллюзорное и неистинное. Плата, которую он берет за иллюзии, очень велика. Сатана всячески пытается укреплять контроль над однажды поддавшимися его воле. Он пытается препятствовать правильному пониманию Священного Писания в случае, если человек все-таки решил в нем разобраться. А. Комлев описывает, как часто ему приходилось слышать от противников христианства обвинения в адрес якобы нелепых заповедей из Священного Писания, как, например: *Вы слышали, что сказано: «око за око, и зуб за зуб».* *А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую* (Мф. 5, 38–39). Ответом для мыслящих обвинителей становятся толкования святых отцов: «Закон из снисхождения допустил равное возмездие, чтобы из-за страха потерпеть равное, не обижать друг друга»²⁶. Но в Новом Завете Господь дает возможность бороться с сатаной: *Итак, разве дьяволу не должно противостоять? Да должно, только не ударами со своей стороны, но терпением, ибо огонь угашают не огнем, а водою*²⁷. Для успешного ведения такой брани нужна помощь Бога, получить которую невозможно без правильного понимания Священного Писания и доверительного к нему отношения, поэтому христиане в молитвах часто просят Бога просветить их ум.

Восточные боевые искусства предлагают в качестве «просвещения» медитацию, которая, по их мнению, является фундаментом для высоких достижений в единоборствах. Хрис-

тианская аскетика призывает всмотреться в свое сердце, чтобы увидеть, что в нем инородно и уводит от спасения. В медитации же «вход в сердце» заменяется воображаемым образом, то есть человек с помощью воображения имитирует глубокое проникновение в свое сердце, тогда как его сознание ориентировано во вне, оно сосредоточено на том, что преподносит способ медитации, после такого «самоанализа» остается только ложная самоудовлетворенность. Во многих видах медитации используют понятие «опустошение чаши»: это когда сознание очищают от различных мыслей, не пытаясь их упорядочить, проанализировать и дать им оценку, а просто избавляются от них, игнорируя. Так как человек не может не мыслить, его «чаша» должна быть чем-то наполнена, а качество содержимого часто зависит от инструктора по медитации или мастера восточных единоборств, чья идеология ориентирована не только в сторону восточной философии, но часто преследует самые банальные и низменные цели. Загадочное «озарение» становится еще более вожделенным от интриги, которую создают мастера единоборств, обещая, что оно придет внезапно. Создатель одного из внутренних стилей ушу Сунь Лутан говорит: «Успех достигается постоянными усилиями, и в один прекрасный день вдруг постигнешь, что и как. Озарится смысл всего сущего. Зрение обретет способность видеть, а сердце — чувствовать»²⁸.

Некоторые из практикующих медитацию склонны видеть ее сходство с христианской молитвой, а «опустошение чаши» они сравнивают с исповедью, подчеркивая, что исповедь несовершенна, так как требует присутствия священника, тогда как в медитации человек «справляется» своими силами. Такое утверждение рождается от совершенного непонимания смысла исповеди и молитвы. Медитация моделирует результат и учит человека обманываться, поэтому, не достигая целей, человек мнит себя достигшим их. В молитве же христианин просит у Бога и, если не получает просимого, явно это

осознает, признавая, что Бог не дал промыслительно, для пользы просящего. Исповедь же не простое избавление от мыслей, а Таинство Покаяния, признание своего недостойнства перед Богом и исцеление благодатью Святого Духа греховных язв души. Признание недостойнства, по мнению мастеров восточных единоборств, считается негативной мыслью, от которой нужно избавиться. Адепт единоборств, возлагающий на медитацию свои надежды о духовном росте, воспринимает отработку приемов причинения вреда врагу как форму медитации, о чем православный, если каким-то образом приобщился к этому, обязательно должен упоминать на исповеди после глубокого раскаяния. Для православного борьба с врагами оправдана только безусловной необходимостью, а у мастера единоборств она становится смыслом жизни. Китайский полководец Сунь-Цзы так определяет войну: «Война — это великое дело государства, основа жизни и смерти, путь к выживанию или гибели. Это надо тщательно взвесить и обдумать»²⁹.

Как система физического развития и самообороны, без религиозных восточных идей, единоборства могут быть полезны в армии, отрядах специального назначения и т.д. «Военнослужащие должны не только управлять новейшей техникой, но уметь быстро, бесшумно передвигаться, преодолевать препятствия... знать приемы рукопашного боя»³⁰. В этом случае занятия будут являться частью военной подготовки, а подготовка к обороне государства, семьи, друзей всегда приветствовалась Православной Церковью. Все остальные пункты, по которым предлагает совершенствоваться единоборство, весьма сомнительны. Церковь предлагает единственно верную систему совершенствования: пост, молитва, бдение, доброделание и т.д. Преподобный Марк Подвижник для желающих духовно совершенствоваться сказал: «Кто хочет истинно благоугождать Богу, принять от Него Небесную Благодать Духа, возрастать и совершенствоваться о Духе Свя-

том, тот должен принуждать себя к исполнению всех заповедей Божиих и покорять сердце, даже против воли своей»³¹. «Каким должен быть настоящий воин?», — задается вопросом основатель русского рукопашного боя и сам отвечает на него: «Это прежде всего христианин, хранитель святой веры и отечества. Человек, сильный духом, готовый отдать жизнь за веру и отечество»³². *Нет ничего лучше чем умереть за други своя* (Ин. 15, 13), тренировки ради исполнения этой заповеди освящаются ею. Христианина-воина могут охарактеризовать следующие слова: «Я не противлюсь злобному человеку и подставляю ему щеку потому, что не воюю против людей, даже погрязших в злобе»³³. *Наша брань не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 12).

Приемлемо ли такое в восточных единоборствах? Конечно нет, потому что важной частью боевого искусства является как раз брань против плоти и крови. Что касается спортивных направлений, то без нездорового духа соперничества профессионального спорта и без культа тела физические упражнения практически всех видов спорта могут принести большую пользу человеку, ведущему малоподвижный образ жизни, что очень актуально в наше время.

Подводя итоги рассмотрения того, чем является личность в восточных боевых искусствах и что с ней происходит в процессе занятий единоборствами, можно сказать, что основой философии восточных единоборств является учение даосизма и чань-буддизма, которое предлагает вытеснить разумное начало человека безличной чувственностью. Мастера единоборств не дают представлений о личности, а предлагают приобщиться к практике единоборств, что может привести только к неосознанным отрывочным актам самопознания человека, а это никак не соответствует обещаниям популизаторов боевых искусств. Совершенная возможность развития личности дается лишь в православном христианстве, где

человек рассматривается как образ Божий с вполне реальной возможностью уподобиться Создателю, тогда как занятия боевыми искусствами с идеологической составляющей приводят к ряду негативных последствий в отношении физиологии и мировоззрению занимающегося. В боевых искусствах предлагают лишиться индивидуальности, давая взамен ряд идеологических установок и систему психофизических упражнений. Несмотря на множество негативных моментов, которые содержит в себе практика боевых искусств, все-таки есть случаи, когда занятия их прикладной частью допускаются даже Православной Церковью. Русский православный философ Иван Ильин, указывая на необходимость в некоторых случаях сопротивляться злу с помощью физической силы, допускает занятие японской борьбой, при этом подчеркивает, что физическое воздействие — это крайняя мера: «Физическое воздействие на других людей образует последнюю и крайнюю стадию заставляющего понуждения; оно выступает тогда, когда самозаставление не действует, а внешнее психическое понуждение оказывается недостаточным или несостоятельным»³⁴. Такие занятия оправданны, когда человек или группа людей тренируются с целью обезопасить себя и близких и в случае нападения на страну, в которой человек живет, также оправдываются занятия рукопашным боем в специальных подразделениях и отделах внутренних дел. Человеку, жизнь которого не связана с вышеперечисленным, позволительно заниматься элементарными приемами самообороны и общефизическими упражнениями. Приобщение же к философии единоборств, сформировавшейся на основе религий Востока, опасно и недопустимо для православного христианина.

Учение о личности в философии восточных единоборств представляет собой учение о том, как потерять личность, как заменить возможность спасения на обладание небытием, как приобщиться к сложной системе уничтожения богосоздан-

ной души. Все обещания достичь пика развития духовных качеств в процессе занятий не что иное, как «пиар-ход» пропагандистов восточной идеологии и результат их духовного невежества. Занимающимся боевыми единоборствами и чающим духовного совершенствования необходимо ясно понимать, насколько отдаляет философия Востока от гармоничного формирования личности.

Примечания и библиографические ссылки

- ¹ Гиль К. Тейэквондо. Ростов-на-Дону, 1998. С. 9.
- ² Масутацу О. Овладение мастерством карате. Петрозаводск, 1991. С. 6.
- ³ Накаяма М. Лучшее карате. М., 1997. С. 4.
- ⁴ Чертовских Е.В., Глебов Е.И. Шаолиньцюань для начинающих. Ростов-на-Дону, 2004. С. 3.
- ⁵ Там же. С. 5.
- ⁶ Цзайфэн А. Железный воин: Боевая техника цигуна. Минск: Харвест, 1998. С. 11.
- ⁷ Оранский И.В. Восточные единоборства. М., 1990. С. 78.
- ⁸ Адамович Г.Э. Кхуай-то — вьетнамский ниндзя. Минск, 2001. С. 83.
- ⁹ Хацуми М. Сущность ниндзюцу: Традиции девяти школ. М., 2000. С. 62.
- ¹⁰ Борковски Ц. Боевые искусства. М., 2004. С. 4
- ¹¹ Физическая культура. М., 2004. С. 11.
- ¹² Комлев А. Боевые искусства Востока. Православный взгляд. М., 2000. С. 59–61.
- ¹³ Торчинов Е.А. Религия мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 263.
- ¹⁴ Хассел Р.Дж. Карате. М., 2005. С. 218.
- ¹⁵ О страхе: страх истинный и ложный. М., 2007. С. 13.
- ¹⁶ Торчинов Е.А. Учение о «Я» и личности в классическом индийском буддизме. 2000. // <http://psylib.jrg.ua/books/torchol.htm>
- ¹⁷ Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 17.
- ¹⁸ Камо грядеши, Вавилон? М., 2003. С. 266.
- ¹⁹ Восточная гимнастика / Сост. Г.Г. Сидоров. Саратов, 1990. С. 57.

- ²⁰ *Комлев А.* Боевые искусства Востока. Православный взгляд. М., 2000. С. 60.
- ²¹ Китайская цигун-терапия. М., 1991. С. 16.
- ²² Китайская цигун-терапия. М., 1991. С. 172–176.
- ²³ *Овчинников А., свящ.* Нужен ли христианам спорт? М., 2002. С. 43.
- ²⁴ *Дворкин А.* Сектоведение: тоталитарные секты. Нижний Новгород, 2003. С. 63.
- ²⁵ *Адамович Г.Э.* Кхуай-то — вьетнамский ниндзя. Минск, 2001. С. 105.
- ²⁶ *Феофилакт, архиепископ Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2004. С. 85.
- ²⁷ *Комлев А.* Боевые искусства Востока. Православный взгляд. М., 2000. С. 96.
- ²⁸ *Сунь Лутан.* Учение воинского искусства господина Сунь Лутана Ба-гуа цюань Сюе. Кемерово, 1990. С. 10.
- ²⁹ *Сунь-Цзы.* Искусство войны // <http://cclid.nsu.ru/kai/projects/satbi/satbi/books.html>
- ³⁰ *Иванов С., Косьянов Т.* Основы рукопашного боя. М., 1998. С. 3.
- ³¹ Энциклопедия православной веры: от А до Я. Клин, 2004. С. 540.
- ³² *Кадочников А.А.* Мой взгляд на рукопашный бой. Ростов-на-Дону, 2005. С. 25.
- ³³ *Тулупов В., прот.* Добрый воин Иисуса Христа против воинов Пауло Коэльо. М., 2004. С. 19.
- ³⁴ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой. М., 2005. С. 64–65.

КУЗЬМИН А.В.,
*руководитель Саратовского отделения
Центра религиозоведческих исследований*

ЛИЧНОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИЯХ ФЕНОМЕНА СЕКТАНТСТВА И НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Религиозное сознание имеет самое непосредственное отношение ко всем сферам жизнедеятельности человека, в своих разнообразных формах оно демонстрирует непосредственную связь индивида с окружающим миром, природой, социумом, наследует и само является причиной культурных, социальных, экономических и других систем. Деятельность человека, лежащая в плоскости его религиозных интересов, своей спецификой имеет убежденность индивида в собственной несомненной правоте, и эта убежденность отражается самым практическим образом в его жизни. Такая высокая интенсивность влияния религиозных убеждений на жизнь человека воссоздается не только в его внутриличностных процессах, но и имеет самое действенное выражение в общественной жизни.

В случае, если религиозное учение, которым человек руководствуется, и религиозная организация, последователем которой себя считает индивид, допускает высокую степень деструктивности и содержит в себе элементы потенциально-го стремления к насилию, адепт данной религиозной системы и все его ближайшее социальное окружение неминуемо испытывает на себе эту деструктивность. Подобного рода феномены религиозного сознания самым наглядным образом демонстрирует религиозное и псевдорелигиозное сектантство, представленное различными формами нетрадиционной

религиозности. Сектантское мышление, имеющее своей основой религиозный фанатизм, предполагает вероятность возникновения особого рода насилия, которое по своей опасности превосходит остальные деструктивные действия человека, так как затрагивает его самые глубинные духовные и психологические пласты. Термины «секта», «сектантство» и «новое религиозное движение» употребляются автором как синонимичные понятия, однако данные понятия обозначают разные явления, обусловленные различием в организационных характеристиках.

Опасность сектантского фанатизма возрастает по степени своего воздействия на внешний мир на несколько порядков вследствие процессов глобализации, технического прогресса, развития знаний о психологии и расширения коммуникативных возможностей индивида. Методы агрессивного маркетинга, манипуляция волей как индивида, так и социальных групп, спроектированное воздействие на сферы бизнеса и политики, образования и здравоохранения – это далеко не полный перечень тех областей, где современные секты осуществляют свою деятельность, из-за чего восприятие феномена сектантства ушло далеко от опыта предыдущих поколений. Бывшие когда-то маргинальными группами, современные секты предстают сейчас в качестве международных корпораций, численность которых сравнима с численностью последователей традиционных религий.

Однако при столь высокой численности последователей, экономической и политической активности, некоторые новые религиозные движения с самого первого дня своего существования продолжают сохранять степень своей деструктивности, и, кроме того, начиная с конца 1980-х годов, они стали еще одним фактором риска в современной России. Рискогенность современных сект растет по мере их экономического и статистического роста, и понимание причин проявления подобного рода рисков является насущной задачей

гуманитарной мысли. Актуальность исследования феномена сектантства сейчас более чем очевидна из-за постоянного роста активности сект, неизменно растущей численности адептов этих организаций и появления все большего количества форм нетрадиционной религиозности, а также роста числа преступлений, совершаемых последователями религиозных движений.

Утверждение о том, что современное сектантство является источником опасности для общества, неоспоримо. Из-за этого, начиная с середины XX столетия, секты стали объектом пристального внимания не только религиоведов. Сформировавшаяся за последние десятилетия так называемая «проблема сект» стала обращать на себя внимание средств массовой информации и правоохранительных структур, политологов и социологов, психиатров и юристов, широкой общественности. В европейских странах, а также в Америке и странах Азии, а теперь уже и в России, за последние два десятилетия был запрещен целый ряд религиозных организаций, допустивших в своей деятельности либо террористические акты, либо политический экстремизм, либо продемонстрировавших всему миру, что членство в них способно причинять вред человеку, его психике, семье и окружающему обществу¹.

Как показывает анализ существующих теоретико-методологических подходов в исследованиях феномена сектантства, все попытки осмысления этой проблемы можно разделить на два основных теоретических направления – конфессиональное и внеконфессиональное. Первое направление – конфессиональное, самое раннее, берет свое начало в богословской традиции христианской Церкви первых веков, когда осмысление иного религиозного опыта и опыта самой Церкви стало вырисовываться в качестве апологетического богословия, стремящегося защитить членов Церкви от вредных для них еретических учений. Таким образом, апологетика стала являться одним из разделов теологии, посвященной

рациональной защите истинности христианского учения. Первые труды, которые по праву считаются основополагающими в исследованиях феномена сектантства, принадлежат святому Иринею Лионскому, который в своей книге «Против ересей» (180-189 гг.) излагает основные логические опровержения современных ему еретических учений. Стоит отметить, что христианская апологетическая мысль оказала несравненное влияние в формировании взгляда на феномен сектантства в светском религиоведении.

Ко второму, внеконфессиональному, направлению в исследованиях сектантства относятся труды Макса Вебера², который одним из первых среди светских ученых обратил пристальное внимание на этот феномен и на ту его особенность, что секты в принципе могут влиять на формирование мировоззрения современного общества. Макс Вебер является родоначальником академического изучения сект благодаря своему исследованию протестантизма в Северной Америке. Вслед за Вебером немецкий исследователь религии Эрнст Трельч³ также видит необходимость сравнительного анализа понятий «церковь» и «секта», но в отличие от Вебера не противопоставляет их, а предлагает лишь отметить их отличительные черты. Церковь у Трельча представляет собой институциональное образование, направленное на поддержание государственного порядка, который в своем идеале видит стремление к порядку потустороннего плана, то есть стремление к порядку в этом мире непосредственно являет собой необходимую ступень на пути к достижению духовного преобразования, секта же ориентирована только на достижение духовного спасения.

Ричард Нибур⁴ причиной появления сект, ориентированных на христианский опыт, видел недостаточное сосредоточение Церкви на духовных вопросах и из-за этого процесс появления сект считал постоянным, закономерным процессом, что в свою очередь приводит к появлению новых Церквей. Немного позже Говард Беккер⁵ впервые пошел по пути расширения

понятийного аппарата в анализе сектантства, выдвинув свою концепцию разделения религиозных организаций на такие типы, как «церковь», «деноминация», «секта» и «культ». Все последующие исследователи феномена сектантства увеличивали категориально-терминологический аппарат в этой области путем введения новых терминов, характеризующих типы религиозных организаций. Среди наиболее известных можно отметить имена Листона Поупа⁶, Мильтона Йингера⁷ и Поля Густафсона⁸. Лишь к середине XX века существующие исследования стали пополняться новыми теоретическими построениями. Связано это было еще и с массовым появлением зарождающихся новых деструктивных сект.

В этот период Дэвид Мартин⁹ акцентирует внимание на том, что не все религиозные течения, отделившиеся от основной Церкви, могут называться сектами. Бэнтон Джонсон¹⁰ предложил единственный критерий классификации всех религиозных организаций по типу приверженности этих образований к тенденциям принятия или полного неприятия окружающего секту мира. В 1980 году профессора Вашингтонского университета Ричард Старк¹¹ и Уильям Беинбридж¹² выделяют четыре фактора, формирующих напряженность между сектой и обществом: а) различие – неприятие норм, правил и стандартов общества, вера в чужеродные для общества доктрины; б) антагонизм – наличие претензий на собственную исключительность, неповторимость, сильное стремление к спасению внешнего погибающего мира, сочетающееся с боязнью оскверниться, подпав под его влияние; в) отделение – социальная изоляция членов и руководства группы от общения с внешним миром; г) отвержение – неприятие, недоброжелательное отношение со стороны рядовых членов общества по отношению к группе. Пять лет спустя эти же ученые предложили разграничивать понятия «секта» и «культ» по принципу географической распространенности того или иного учения. В продолжение развития этого видения

проблемы в 1972 году Колин Кэмпбэлл¹³ предложил теорию, которая продемонстрировала объяснение столь бурного роста числа новых религий существованием «культовой среды», которая способствует появлению новых типов религиозности.

В последующем развитии теоретико-методологических подходов в исследованиях сектантства особое внимание стало уделяться именно феномену насилия, которое допускала та или иная религиозная группа, а порой и ставила возможность совершения насилия в разряд обязательного к исполнению действия. Среди исследователей, наиболее четко разработавших свои теоретические подходы в исследованиях феномена насилия в сектах, известны Маргарет Сингер¹⁴, Фридрих-Вильгельм Хаак¹⁵, Фло Конуэй и Джим Зигельман¹⁶. Результатом своих исследований эти ученые видели уже конкретные ответные действия представителей государственной власти по отношению к описанным ими многочисленным случаям нарушения прав последователей религиозных движений, которые не могли адекватно реагировать на происходящее с ними в силу того, что, как утверждали эти исследователи, в сектах применяются методы психологии и психотерапии, направленные на подавление воли человека. Главной отличительной особенностью сект стали считать их деструктивное воздействие на сознание своих адептов, многочисленные случаи преступлений, совершенных внутри этих групп и причиняющих вред как самим последователям, так и окружающему миру (массовый суицид, многочисленные случаи убийств, террористические акты, случаи финансовых махинаций, торговля оружием, наркотиками, сексуальное и психологическое насилие над несовершеннолетними и другие криминальные преступления).

Вопрос о возможности появления насилия в сектах стал приобретать характерные черты для всех последующих теоретико-методологических подходов. Особенно заслуживающими внимания явились исследования Роберта Джея Лифтона¹⁷, Маргарет Сингер¹⁸, Леона Фестингера¹⁹, Курта Леви-

на²⁰, Филиппа Зимбардо²¹ и Стивена Хассена²². Являясь представителями психологии, эти ученые сделали огромный вклад в такую область религиоведения, как психология религии, являющейся необходимой частью религиоведческого анализа феномена сектантства.

Таким образом, можно сказать, что существующие теоретико-методологические подходы в исследованиях феномена нетрадиционной религиозности в большинстве своем позволяют выделить лишь организационные характеристики деструктивной секты. В результате предпринятой в рамках авторского личностно-ориентированного подхода возможна выработка категориально-методологического аппарата, способствующего более глубокому анализу феномена деструктивности новых религиозных движений, акцентирующего внимание исследователя на анализе вероучения и процессов восприятия этого вероучения неопитом посредством изучения поэтапного вхождения в опыт нетрадиционной религиозности. Подобного рода акцентирование внимания исследователя на процессе вхождения индивида в религиозный опыт новых религиозных движений обнаруживает более четкие механизмы формирования феномена деструкции.

Теоретическое основание изучения ключевых характеристик деструкции в данном подходе представляют такие понятия, как «ересь», «культ», «деноминация», «инославие», «секта» и «деструктивная секта», обосновывающие выделение таких критериев деструктивной секты, как:

- вовлечение в деструктивную секту, сопряженное с использованием методов манипуляции;
- членство в деструктивной секте, приводящее к появлению отчуждения индивида от окружающего мира и его прежних социальных связей;
- осуществляемая внутри деструктивной секты деятельность, связанная с применением насилия по отношению к последователям секты со стороны ее лидеров;

– психический и физический прессинг, приводящий к нарушению стабильности на уровне индивида, семьи и общества.

На основании выделенных критериев деструктивной секты в личностно-ориентированном подходе исследования феномена деструктивного сектантства выделяются основные характеристики вероучения деструктивной секты:

– вероучительное оправдание применения контроля и манипуляции в отношении неофитов и адептов секты;

– религиозно трактуемое учение об авторитете лидера секты и его неограниченных властных полномочиях, распространяющихся в рамках жесткой иерархической системы с горизонтальной системой власти;

– наличие жесткой системы требований и предписаний, необходимых для достижения ожидаемого от членства в секте результата – духовного спасения, очищения, исцеления, обогащения и других целей;

– непостоянство критериев истины, возможность изменения основополагающих положений и догм вероучения в зависимости от внешних обстоятельств;

– синкретизм вероучения, основанный на религиозном откровении лидера секты;

– наличие тайных уровней посвящения в зависимости от статуса адепта в иерархической системе секты;

– вероучительное оправдание активной деятельности на благо организации;

– вероучительное обоснование исключительности последователей секты и процесс формирования чувства элитарности среди ее последователей;

– вероучительное обоснование необходимости применения насилия по отношению к бывшим последователям и критикам секты;

– наличие в вероучении интенсивных апокалиптических ожиданий;

– вероучительное обоснование претензий группы на мировое политическое господство.

Выделенные критерии деструктивной секты и характеристики вероучения деструктивной секты способствуют доказательству наличия деструкции со стороны секты в отношении индивида, семьи и общества. Отмеченные критерии и характеристики в рамках личностно-ориентированного подхода составляют признаки, на основании которых выделены стадии вхождения индивида в деструктивную секту:

– знакомство человека с сектой и ее вероучением вследствие миссионерской деятельности секты;

– вхождение индивида в религиозный опыт секты в качестве неофита в результате подготовки к прохождению обряда инициации;

– стадия выстраивания представлений о вероучении секты и ее требованиях к индивиду;

– формирование представлений индивида об окружающем мире и оправдание необходимости активной деятельности внутри секты.

Практика, методы и результаты деятельности деструктивных сект являются следствием вероучения этих организаций. Именно вероучительные основания являются причиной деструктивности сект, вследствие появления отчуждения и насилия среди ее последователей. Таким образом, в рамках личностно-ориентированного подхода изучения феномена деструктивного сектантства можно дать следующее определение понятию «деструктивная секта»: деструктивная секта – это группа индивидов, исповедующая противопоставляемое традиционной религии или Церкви учение, отличительной характеристикой которой является чувство избранности и изоляционизм, достигаемые через стремление к нравственному совершенству и религиозному спасению, отличительной особенностью которой будет являться стремление лидеров к абсолютному контролю всех сторон

жизнедеятельности адептов на основании исповедуемого внутри организации вероучения, что приводит к деструкции на уровне индивида, семьи и общества.

Примечания и библиографические ссылки

¹ За период 1990-х годов были запрещены такие секты, как «Аум Синрике», «Белое Братство», «Ананда Марга», ряд сатанистских сект, новые религиозные движения неоязыческой ориентации.

² *Вебер М.* Избранные произведения / Пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н.Давыдова. Послесл. П.П.Гайденко. М.: Прогресс. 1990. 808 с.

³ *Troeltsch E.* Kirche und Sekte // *Soziologische Texte. Band 19. Religionssoziologie.* Neuwied am Rhein und Berlin.: Luchterhand, 1964. S. 266–277; *Troeltsch E.* Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World. London & New York.: Williams & Norgate & Putnam's Sons, 1912. 210 p.

⁴ *Niebuhr R.H.* The Social Sources of Denominationalism. New York & London.: A Meridian book, 1975. 304 s.

⁵ *Becker H.* Sociologie als Wissenschaft vom Socialen Handeln. Würzburg: Holzner Verlag, 1959. 402 s.; *Becker H.* Systematic Sociology on the basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese. New York.: Wiley & Sons, 1932. 772 s.; *Becker H.S.* Personal change in adult life // *Sociometry.* Vol. 27. S. 40-53.

⁶ *Pope L.* Millhands & Preachers. A Study of Gastonia. New Haven & London: Yale University Press, 1965. 369 s.

⁷ *Yinger M.J.* A Comparative Study of the Substructures of Religion // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1977. Vol.16:1. S. 67–86; *Yinger M.J.* Religion in the Struggle for Power. A Study in the Sociology of Religion. New York: Russell & Russell, 1961. 275 s.; *Yinger M.J.* The Scientific Study of Religion. London: The Macmillan Company, 1970. 593 s.

⁸ *Gustafson P.* UO-US-PS-PO: a restatement of Troeltsch's church-sect typology // *Journal for the Scientific Study of Religion,* 1967. Vol.6:1. S. 85–90.

⁹ *Martin D.A.* Church Denomination and Society // *A Sociological Yearbook of Religion in Britain 1972* Vol.5. S.184–191; *Martin D.A.* The Denomination // *British Journal of Sociology.* 1962. Vol.13:1. S. 1–14.

¹⁰ *Johnson B.* A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology // American Sociological Review, 1957. Vol.22:1. S. 88–92; Johnson B. Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion, 1971. Vol.10. S. 124-137; Johnson B. On Church and Sect // American Sociological Review, 1963. Vol.28:4. P. 539-549; Johnson B. On Founders and Followers: Some Factors in the Development of New Religious Movements // Sociological Analysis, 1992. Vol. 53: Supplement. S. 1–13.

¹¹ *Stark R.* Europe“s Receptivity to New Religious Movements: Round Two // Journal for the Scientific Study of Religion, 1993. Vol.32:4. S. 389-397; Stark R. For the Glory of God. How monotheism led to reformations, science, witch-hunts, and the end of slavery. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2003. 488 s.

¹² *Stark R., Bainbridge W.S.* A Theory of Religion. New Brunswick & New Jersey: Rutgers University Press, 1996. 386 s.; Stark R., Bainbridge W.S. Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects // American Journal of Sociology. 1980. Vol.85:6. S.1376–1395; Stark R., Bainbridge W.S. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements // Journal for the Scientific Study of Religion 1979, Vol.18:2. S. 117-133.

¹³ *Campbell C.* Clarifying the cult // British Journal of Sociology. 1977. Vol.28:3. 375–388 s.; Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 1972. Vol.5. S. 119–136; Campbell C. The Secret Religion of the Educated Classes // Sociological Analysis. 1978. Vol.39:2. S. 146–156; Campbell C. Toward a Sociology of Irreligion. London: Macmillan, 1971. 171 s.

¹⁴ *Singer M.T., Lalich J.* Cults in our Midst. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995. 381 s.

¹⁵ *Haack F-W.* Aberglaube-Magie-Zauberei. Мънchen: Мънchener Reihe, 1989. 63 s.; Haack F-W. Blut-Mythus und Rasse-Religion. Neugermanische und deutsch-vцlkische Religiositдt. Мънchen: Мънchener Reihe, 1983. 66 s.; Haack F-W. Das Heimholungswerk der Gabriele Wittek und die Neuoffenbahrungsbewegungen. Мънchen: Evangelischer Pressenverband fцr Bayern, 1985. 248 s.

¹⁶ *Conway F., Siegelman J.* Holy Terror. The Fundamentalist War on Americans Freedom in Religion, Politics and Our Private Lives. New York: Doubleday & Co., 1982. 402 s.; Conway F., Siegelman J.

Snapping. Americas Epidemic of Sudden Personality Change. New York: Stillpoint Press, 1995. 400 s.

¹⁷ *Lifton R.J.* New Religious Movements and Coercive Persuasion Cult Processes, Religious Totalism, and Civil Liberties // *Cults, Culture, and the Law. Perspectives on New Religious Movements.* Edited by Thomas Robbins, William C. Shepherd, and James McBride. California: Scholars Press Chico, 1985. S. 59–70; *Lifton R.J.* Thought Reform and the Psychology of Totalism. London: Victor Gollancz Ltd., 1961. 505 s.

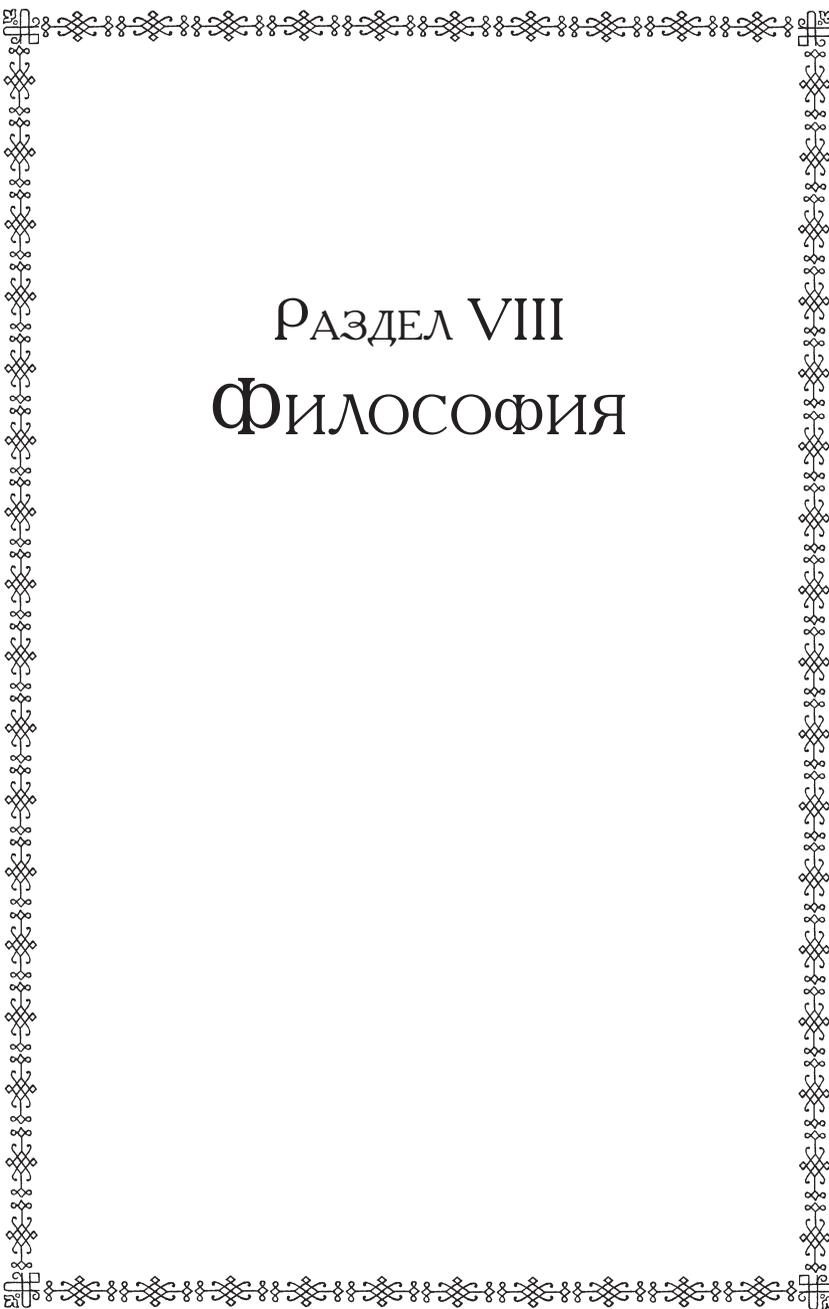
¹⁸ *Singer M.T., Lalich J.* Cults in our Midst. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995. 381 s.

¹⁹ *Festinger L., Riecken H.W., Schachter S.* Unfulfilled Prophecies and Disappointed Messiahs // *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy.* Ed. by Jon R. Stone. New York: Routledge, 2000. S. 31–54; *Festinger L., Riecken H.W., Schachter S.* When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World. New York: Harper Torchbooks, 1956. 253 s.

²⁰ *Левин К.* Теория поля в социальных науках / Пер. Е. Сурпина. СПб.: Речь, 2000; *Левин К.* Разрешение социальных конфликтов / Пер. с англ. И. Ю. Авидон. СПб.: Речь, 2000; *Левин К.* Динамическая психология: Избранные труды / Под общ. ред. Д. А. Леонтьева и Е. Ю. Патяевой; сост., пер. с нем. и англ. яз. и науч. ред. Д. А. Деонтьева, Е. Ю. Патяевой. М.: Смысл, 2001.

²¹ *Зимбардо Ф.* Социальное влияние = The psychology of attitude change and social influence / Пер. с англ. Н. Мальгина, А. Федоров. СПб.: Питер, 2000; *Зимбардо Ф., Андерсен С.* Объяснение контроля сознания: экзотические и повседневные манипуляции сознанием // *Журнал практического психолога.* 2000. № 1–2. С. 8–34.

²² *Hassan Steven.* Releasing the Bonds: Empowering People to Think for Themselves. Danbury: Freedom of Mind Press, 2000. 389 s.; *Hassan Steven.* Sekten: Moderne Sklaven – gesellschaften // *Psychologie Heute,* 1993. Juni. S. 30–37; *Хассен С.* Освобождение от психологического насилия / Пер. с англ. Е. Волков. Нижний Новгород, 2001.



РАЗДЕЛ VIII
ФИЛОСОФИЯ

БЕЛОВ В.Н.,
доктор философских наук,
профессор Саратовского госуниверситета

СПОРЫ О СОФИОЛОГИИ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ¹

В истории русской религиозной философии Серебряного века присутствует одна знаменательная тема, которая дает повод уточнить истинное отношение этого течения в русской философии к Православию и выявить его настоящие философские истоки, — тема Софии Премудрости Божией.

Появление темы Софии и выдвижение ее на передний план у русских религиозных философов напрямую связано с наличием таких главных мотивов этой философии, как мотив всеединства и антроподицеи. Стремление не утвердить сущностную пропасть между Творцом и тварным миром, но найти возможно больше связующих нитей между Богом и человеком, акцент в характере «подобия» не на инаковости, а на совпадении формируют у русских религиозных мыслителей интеллектуальные схемы умозрительных синтезов и гармонических систем из структур небесного и земного.

Предлагать собственные оценки религиозно-философского и богословского концепта Софии — дело неблагодарное, поэтому целью данного исследования будет по возможности максимально объективное представление спора о софиологии. Ввиду его уже достаточно долгой истории — он начался в середине 30-х годов прошлого столетия — можно попытаться сделать некоторые обобщения в отношении этого спора². Напомним, что спор возник по поводу учения о Софии протоиерея Сергея Булгакова и затем уже вовлек в свою орбиту анализ позиции других русских религиозных филосо-

фов — таких, как В. Соловьев, С. Трубецкой, священник Павел Флоренский, Л. Карсавин. Такая логика развития спора представляется совсем не случайной. Ни у кого из исследователей не вызывает сомнения тот факт, что именно софиология отца Сергия представляет собой наиболее развернутый и законченный вариант учения о Софии Премудрости Божией. И свою философию, и свое богословие отец Сергей строил, опираясь на это учение, без оценки которого невозможно приступить к анализу его творчества. Если и говорить о развитии взглядов отца Сергия на Софию, то следует констатировать ее определяющую роль на всех этапах его творческой эволюции: политэкономическом, философском, богословском. Определяющим, на наш взгляд, оказался все же этап религиозно-философский.

И неудивительно, что софиология В. Соловьева и отца Павла Флоренского стала объектом детального обсуждения впервые в связи с софиологией отца Сергия. В. Соловьева он всегда чтит за оригинальную философскую систематику, отца Павла — за богатый и глубокий духовный опыт. Хотя софиология и Соловьева, и Флоренского имеет интересные специфические особенности, вполне оправданно ее рассматривать исходя из софиологии отца Сергия. Трудно согласиться с мнением одного из авторитетных исследователей этой темы и в целом верно оценивающим ее присутствие в работах русских религиозных философов П. Сапронова, который утверждает, что «не соответствовала бы сути дела попытка найти у Булгакова какие-то самостоятельные богословские или философские ходы, нечто своеобразное в способе построения софиологии или рассмотрения Софии. Здесь все пути намечены и пройдены предшественниками или предзаданы пребыванием их мысли в мифе»³. Чтобы закончить с представлением позиции современного отечественного исследователя, укажем на его стремление сблизить софиологический и мифологический дискурсы. Если большинство

исследователей софиологии выделяют в качестве ее исходных интенций гностицизм и/или эллинскую философию, Сапронов предпочитает вести речь о софийной мифологеме, которая возникает как результат недоразвитости философского логоса русских философов. Не претендуя на разностороннюю и глубокую характеристику позиции Сапронова, выскажем лишь самое поверхностное суждение, которое покорится, можно сказать, на визуальном обзоре источников, задействованных им для своих выводов и заключений. Даже анализ булгаковской софиологии не включает в себя анализа его богословских работ. Что дает основание утверждать, по меньшей мере, недостаточность в проработке богословского аспекта русской софиологии.

В связи с вопросом относительно подробного анализа богословия протоиерея Сергия Булгакова необходимо упомянуть труд архиепископа Серафима (Соболева), который можно считать классическим в области богословской оценки софиологии⁴. Главным выводом данного исследования является утверждение о том, что основанием для учения о Софии отца Сергия Булгакова служит гностическая мысль «о посредстве, без которого Бог будто не может иметь соприкосновение с тварью»⁵.

Хотелось бы сделать несколько предварительных замечаний относительно спора о софиологии. Прежде всего, это касается характера спора: от резкого размежевания наметилась устойчивая тенденция к более взвешенной и осторожной позиции по поводу оценок. Вводится в оборот большее количество источников, проясняется исторический и творческий контексты возникновения софиологии. Здесь следует согласиться с мнением А. Козырева: «Мы должны, наконец, отнестись к изучению наших мыслителей так, как это принято в мировой академической практике — не спешить делать из каждой прочитанной статьи далеко идущие выводы западного, славянофильского или еще какого-нибудь

характера, но кропотливо собирать и издавать все — вплоть до фрагментарных набросков и записок. Тогда из этой мозаики нам может быть проглянет иной, не совсем привычный для нас образ философа и его философии»⁶. Этот призыв Козырев обращает прежде всего к себе и стремится на основе большого и разностороннего материала источников прояснить истоки русской софиологии. Он справедливо указывает на неоднозначность гностицизма, его сложную дифференциацию и эволюцию, непростую историю взаимодействия как с эллинизмом, так и с христианством. Главной чертой гностицизма отечественный философ вслед за Х. Йонасом называет его дуалистическое восприятие человека и мира, мира и Бога. Сопоставление позиции Булгакова и гностицизма позволяет Козыреву сделать следующее заключение: «По основной интенции своего творчества Булгаков, конечно, не гностик, а платоник... Ощущение единства Бога и твари, убеждение в том, что Бог не является чем-то абсолютно трансцендентным миру, а мир не является посторонним Богу, принципиально не гностичны. По мысли отца Сергия Булгакова, мир являет собой зеркало, в которое глядится Бог; человек изначально богочеловечен, в человеке и в природе уже содержится субстанция Божества в виде Софии. Конечно, это может быть оспорено с православной точки зрения, но в этом нет следов гностицизма. Оправдание природы, твари, материи, просветленный космизм «софийных» работ отца Сергия Булгакова резко контрастирует с духом гностицизма»⁷. На отличии своей богословской системы от гностической настаивает и сам Булгаков, также полагая суть данного отличия в отсутствии в своей системе дуализма, который, по его мнению, является определяющим для всех гностических учений.

Однако с оценкой характерной специфики гностицизма отца Сергия Булгакова и Алексея Козырева не согласна Юлия Данзас⁸. В противовес им она полагает, что гностические

системы строго монистичны, дуализм возникает уже в ходе постепенной эволюции, происходящей из единой Первопричины. Поэтому ссылка на отличие софианства от гностицизма на основе отличия монизма от дуализма, по ее мнению, лишена реальной почвы.

Кроме того, Козырев предлагает в анализе софиологии Булгакова учитывать творческую эволюцию русского философа и богослова: «Православие Булгакова, — отмечает он, — становится результатом длительных интеллектуальных исканий, серьезного и ответственного пути в культуре, политике, экономике. Это надо учитывать тем, кто ныне, как и прежде, берется уличать Булгакова в гностицизме и прочих интеллектуальных (и не только) ересях»⁹.

Отрицает принадлежность к гностицизму, как разновидности христианской ереси, не только Булгакова, но и Соловьева другой современный отечественный исследователь В. Кравченко. Для разведения противостоящего христианству, опирающегося на древние языческие культы гностицизма от «не резко противостоящего» христианству гностицизма она, ссылаясь на другого исследователя А. Хосроева, разделяет понятия «гностики» и «гностицист». Выглядит как умножение сущностей без особой надобности. По данной схеме Соловьев — «гностицист, то есть свободный христианский мыслитель, тяготеющий к гносису»¹⁰. Подобные филологические разыскания автор предпринимает с целью оправдания христианской позиции основателя «философии всеединства». «Но нет никаких сомнений, — утверждает Кравченко, — в чистоте религиозных устремлений Соловьева, его непоколебимой христианской позиции. Другое дело, что само понятие истинного христианства в его мировоззрении было связано с идеей будущего воссоединения церквей»¹¹.

По другим основаниям отрицает принадлежность софиологии русских философов к гностицизму другой отечественный исследователь Н. Бонецкая: «Русская софиология — это

не гнозис: для этого ей не хватает системности, конкретности духовного знания, разработанности пути к нему,— но ее можно охарактеризовать как страстный порыв к гнозису»¹².

Подтверждая неверное отношение Соловьева к мистике как к чувственному восприятию, а не к духовной деятельности, Кравченко стремится оправдать все метания русского философа необычайностью его философской задачи и невыразимостью личных мистических видений. Здесь-то ему и пригодилась мифологема Софии. «Представляется, что Соловьев преодолел не только западную, но и восточную, в том числе и ортодоксально-христианскую, ограниченность. Понимая “всеединство” не только как целостность, но и как единое органичное движение и существование, соловьевский миф естественно предполагает постоянное обновление, закономерность и законосообразность этого непостижимого живого космоса. Причем эта глобальная непостижимость обязательно порождает некие обозримые формы. София — это и есть одна из предельно обобщенных, максимально содержательных и реальных форм проявлений непостижимости.

София — символ грядущего обновления мира, его мощный эсхатологический стимул»¹³.

Еще один важный момент зависимости всех последующих вариантов софиологии от соловьевской заключается в том, что тема Софии выносится из мистической сферы, в которой она пребывает в гностических произведениях, в сферу философски артикулированную, рационалистическую. Всеединство В. Соловьева не смогло бы состояться как самобытный религиозно-философский концепт, не будь задействованной тема Софии, которая получила в этом концепте характер интеллектуального первообраза тварного мира. «Связь философии и всеединства,— заявляет С. Хоружий,— счастливая находка, открытие Соловьева, ставшее ключом к появлению единственно оригинального направления в русской философии»¹⁴. Однако эта находка оказалась роковой, по мнению

того же С. Хоружего, для развития русской философии, уводя ее от действительных тем и проблем в проблемы и темы мифические, ввиду того, что «софиология утверждала «идеальные первообразы» и «корни в Боге» за всем на свете, независимо ни от какого трезвения и усилия, — и не диво, что ее постоянные спутники в России были — иллюзия и прекраснотушие, маниловщина, принятие желаемого за действительное»¹⁵.

Самое время поговорить об основных доводах, которые чаще всего приводятся со стороны как защитников софиологии, так и ее противников. Сразу нужно отметить, что, несмотря на большой и педагогический, и духовный, и наставнический авторитет протоиерея Сергия (Булгакова), какой-либо богословской школы или даже приемников дела его жизни не оказалось. Мы можем, конечно, сослаться и на другие примеры великих мыслителей, оставшихся одиночками, но изменивших взгляды многих последующих поколений. Самый известный пример из философии — И. Кант; из более близких по времени к нам — М. Хайдеггер. Причем последний заявлял, что непонятность его философии — временная, необходим интеллектуальный прогресс человека, чтобы истина его философской позиции стала очевидной. Нечто подобное, но уже в отношении богословия мы встречаем и у отца Сергия. Поэтому, если попытаться сжато схватить основные мотивы защитников софиологии, то их можно выразить двумя тезисами:

— Булгаков высказывал не догмат, но теологумен, то есть частное богословское мнение. «Моя доктрина, — пишет он, — относится не к догматам, а к богословским мнениям, к доктрине. В отношении таковых Православие по духу своему и догматическим основаниям представляет соответствующую свободу мысли, нарушение или умаление которой угрожает жизни Православной Церкви и затрагивает жизненные интересы всех богословов, независимо от различия их богослов-

ских мнений»¹⁶. Поэтому резкость и односторонность осуждений здесь неуместна, и, как бы мы сейчас с вами сказали, необходима кропотливая работа коллективного православного богословского разума;

— проект отца Сергия намечает ориентир дальнейшего развития современного богословия и может быть правильно понят и оценен, исходя не из прошлого опыта (хотя святоотеческий опыт, конечно же, не исключается), но из опыта будущего единства Церквей. Он настаивает на том, что, как пишет отец Сергей в известной статье «На путях догмы», пришло время изменить негативное определение «неслитно, неразлучно...» на позитивное определение отношения Бога-Троицы к миру. Пантеистическую картину оправдания природы через Бога отец Сергей заменяет панентеистической, уточняя понятие природы Божией или услии через Его Премудрость. Он называет ее также Славой Божией, Царством Божиим или же Софией, Божественным миром, Невестой Божией, Церковью, Богоматерью. Применяя паламитскую формулу относительно Божественной сущности и Божественных энергий к характеристике взаимодействия Софии и Бога, Булгаков предлагает такое решение: Бог есть Премудрость. Но Премудрость не есть Бог как Личность. Она есть Бог в Его самооткровении.

Первым на осуждение отца Сергия Булгакова церковными иерархами Православной Церкви откликнулся его старинный друг и оппонент Н. Бердяев, который в журнале «Путь» в декабре 1935 года опубликовал статью «Дух Великого Инквизитора». В ней он религиозную политику митрополита Сергия приравнивает к инквизиторской. Пример оценки Московским Патриархатом софиологии Булгакова дает основание Бердяеву назвать позицию церковной иерархии реакционной, душащей любые проявления творческого начала. Не разбираясь в тонкостях богословской полемики вокруг темы Софии, Бердяев использует сам факт административных

выводов как нарушение права любого, в том числе и верующего, человека на любые самостоятельные суждения, даже если они не совпадают с официальной точкой зрения Церкви.

Также менее богословскими, а более психологическими доводами и доводами здравого смысла проникнуты мысли известного отечественного исследователя С.С. Аверинцева в обоснование продуктивности софиологической темы¹⁷. Прежде всего, он исходит из распространенной характеристики современной эпохи как эпохи секулярной и гедонистической, забывающей о «страхе Божиим», который сигнализировал о близости Бога миру. Стремясь рационально уточнить связь Бога и мира, Аверинцев считает вполне естественной мыслью о взаимооткрытии идеи Софии в смерти Христа как его кенотическом отчуждении от Божественной природы и в сверхчеловеческом образе Девы Марии, рождающей Богочеловека.

По случаю столетия со дня рождения своего бывшего декана отца Сергия Булгакова Свято-Сергиевская духовная академия в Париже откликнулась сборником статей¹⁸, в котором авторы с пониманием отнеслись к тому, что обойти молчанием тему софиологии означает обойти молчанием большую часть творческого наследия русского религиозного мыслителя. Ядром богословия отца Сергия определяется факт боговоплощения и догматическая формула Вселенского Собора в Халкидоне (451) о соединении двух природ в едином лице Христа. Именно на необходимом внутреннем развитии и богословском уточнении этого христологического догмата настаивает в своем творчестве русский мыслитель. Авторы вводной статьи, не оправдывая софиологических крайностей позиции своего учителя отца Сергия Булгакова, поддержали его стремление по-новому актуализировать тему связи Бога и мира, тему обожения и спасения. Признавая слабую богословскую разработанность данных тем, они подтвердили возможность ее богословского осмысления в каче-

стве и богословских заключений по этому поводу, предложенных в качестве теологуменов.

Взвешенную оценку осуждения софиологических взглядов отца Сергия Булгакова дал, как ни покажется странным, один из самых активных и стойких противников софиологии, преподаватель Православного богословского института протоиерей Сергей Четвериков. Для него «неправда митрополита Сергия не в том заключается, что он поднял голос в защиту истины, а в том, что он заговорил о предмете, с которым не ознакомился предварительно. Это первое. А второе, его неправда, как и неправда Карловацкого Собора, заключается в том, что они поторопились со своими заключениями. Они произнесли судебный приговор, тогда как на самом деле необходимо было произвести предварительное всестороннее и благожелательное рассмотрение оспариваемого вопроса. Ведь и сам автор оспариваемых богословских мнений не упорствует в их непогрешимости и готов выслушать их критику. Какая же была необходимость ставить его в положение подсудимого и требовать от него признания своей вины и раскаяния?»¹⁹.

Пафосом перспективности софиологического решения связи Бога и человека проникнута позиция протоиерея Иоанна Свиридова. По его мнению, софиология должна стать богословской платформой единой Вселенской Церкви²⁰.

Оппозиция софиологии в эмиграции складывалась не только по богословским основаниям. Были причины и более прозаические. Новизна концепции напугала ту часть русской эмиграции, которая оказалась в изгнании ради защиты своей веры.

В целом противников софиологии гораздо больше, и аргументы их более разнообразны. Принимая во внимание консерватизм Церкви, особенно что касается догматического учения, следует принять как несомненный факт то, что партия осторожности и консервативности без анахронических

крайностей вызывает в конце концов большее доверие и пользуется большим авторитетом, сторонники чистоты и устойчивости формулировок догмата получают больше доверия от церковной и околоцерковной общественности. Собственно, мы знаем только один случай серьезного успешного вмешательства в догматические построения со стороны отдельного человека — учение о Божественной сущности и Божественных энергиях святителя Григория Паламы. Неслучайно все последующие попытки стремятся опереться на этот опыт.

Если попытаться суммировать основные религиозно-философские претензии к софиологической концепции отца Сергия Булгакова вчера и сегодня, то можно выделить следующие положения.

— Источники софиологии нехристианские и/или антиправославные: гностицизм, католицизм, протестантизм и немецкий идеализм, масонство и т.д. В частности, отец Иоанн Мейендорф находит многие черты софийной онтологии твари в протестантской и католической теологии К. Барта, П. Тиллиха и П. Тейяра де Шардена. «Параллель с русской софиологией, — заявляет он по поводу сравнения протестантского богословия и софийных концепций Булгакова и Флоренского, — а также общее основание обеих школ в немецком идеализме, совершенно очевидны...»²¹.

Современный отечественный исследователь Н. Бонецкая, критикуя стремление Булгакова встроить софийный догмат в православное богословие, видит два основных источника, оказавших несомненное влияние на обоготворение твари и софиологизацию Бога в богословских построениях отца Сергия и отца Павла: гностицизм и католицизм. Касательно последнего она указывает на то, что «исходный “софийный” импульс, воспринятый русской мыслью через Соловьева, имел отчетливую мариологическую окраску, связанную, надо думать, с акцентированием мариологической проблемы имен-

но в католическом богословии XIX века. Как у Флоренского, так и у Булгакова тема Софии неотделима от темы Марии; если здесь и гнозис, то опосредованный представлениями новейшего католицизма»²².

Другой современный отечественный исследователь Н. Гаврюшин советует искать корни софиологии в западно-христианской традиции, но не XIX века, а гораздо раньше. По его мнению, средневековая схоластика Боэция и шартрской школы предоставляют достаточно материала для того, чтобы сделать вывод о софийных интенциях их богословских построений. Отечественный исследователь полагает, что софиологическая логика в целом является «родной» почвой новоевропейской мысли. «Вообще, — подчеркивает он, — стремление представить сотворение мира не как непосредственное свободное деяние Бога, а как опосредованный инструментальный акт, в котором в качестве орудия и исполнителя Божественного замысла выступает София, Чертежная Премудрость и т. д., необходимо поставить в соответствие с пафосом инструментального познания и покорения природы в новоевропейской культуре, где инструментальное отношение является (в отличие от ряда восточных традиций) единственным способом действия и понимания. Гипостазирование платоновских идей, Софии и инструментальных естественно-научных понятий — одного корня»²³.

Существуют и попытки «улучшить» богословский вариант софиологии отца Сергия Булгакова, преодолев его «заблуждения». Так, один из авторов, В. Капитанчук, предлагает развести понятия природы и образа в проблеме соотносительности тварного мира и Бога. Данное разделение позволит, по его мнению, сохранить трансцендентальное различие твари и Творца и в то же время не превратить это различие в непреодолимую пропасть. Согласно этому «совершенствователю» софиологии, утверждение сообразности мира Богу, а не соприродности примирит позиции софианцев и их

противников, встроит софиологию в православное вероучение и избавит ее от рецидивов пантеизма.

— Предложение еще одного посредника между Богом и миром неизбежно вносит антропоморфные черты в характер связи между Богом и миром, не проясняет характер творения мира, грехопадения человека и Боговоплощения, но явно вносит дисбаланс между мистическим опытом и богословской мыслью в Православии.

Ю. Данзас замечает по этому поводу следующее: «Основопологающие положения, которые следует отметить в первую очередь, — это антропоцентризм, представляющий человека образом Божиим в смысле гораздо более конкретном, чем это допускает Церковь; во-вторых, настойчивое желание поместить между Творцом и творением род существа-посредника, наделенного божественными атрибутами, такова София, персонифицированная вплоть до утраты своего метафизического аспекта чистой идеи и, посредством нанизывания расплывчатых пантеистических концепций, отождествленная с материальным миром»²⁴.

Таким образом, можно условно выделить две взаимосвязанные темы, лежащие в основании спора о Софии и во многом определяющие характер его развития, — это темы, которые концентрируются вокруг понятия богословия и реальной инновационности богословия отца С. Булгакова, которая, в свою очередь, специфическим образом «подтягивает» и тему своеобразия русской религиозной философии, берущей начало в концепции всеединства В. Соловьева.

Хотя Соловьев и Булгаков полагали, что их софиологические интенции могут быть востребованы лишь в будущей единой Церкви, настоящие Церкви к этой идее относились в целом отрицательно: православная — ввиду того что софиологические богословские интенции не опирались на мистический опыт отцов Церкви, а имели мистико-эротический (у Соловьева) характер происхождения и подтверждения, ка-

толическая — из-за отсылки к святителю Григорию Паламе. Характерно, что, не имея монашеского опыта святителя Григория, то есть не имея его личностного духовного опыта, и софианцы, и имяславцы (имею в виду «теоретики, богословы и философы») апеллировали к его богословским выводам из этого личного опыта.

Как было заявлено в начале работы, она не носит оценочного или рекомендательного характера, не нацелена на подведение под какие-то выводы, но все же еще одну мысль, которую высказала Ю. Данзас, хотелось бы привести, полностью с ней согласившись: «Будущее покажет, будут ли идеи, высказанные русскими богословами-новаторами, изучаться с тем, чтобы согласовать их с догматическим учением Церкви. Но для того чтобы такая работа была плодотворной и не привела к новым прискорбным расколам, прежде всего необходимо, чтобы отважные новаторы, признали неотъемлемое право Церкви быть единственным судьей в этих вопросах»²⁵.

Примечания и библиографические ссылки

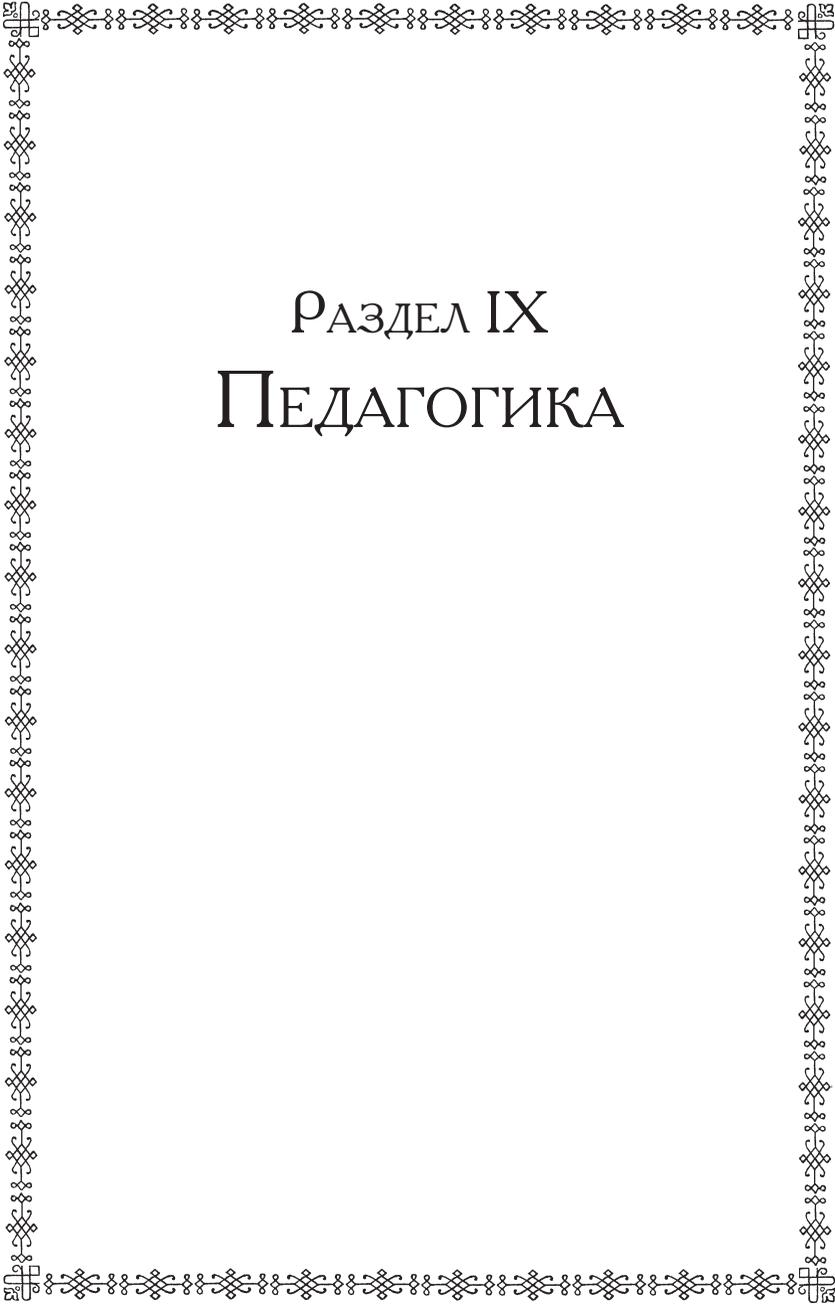
¹ Выполнено в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)», проект № 2.1.3/6499.

² В 1935 году Московский Патриархат и Карловацкий Синод (РПЦЗ) независимо друг от друга осудили учение протоиерея С. Булгакова о Софии как еретическое, хотя никаких мер лично против него принято не было, так как он принадлежал к другой юрисдикции (митрополита Евлогия (Георгиевского), Константинопольский Патриархат). Митрополит Евлогий создал в Париже богословскую комиссию, по результатам работы которой было созвано епископское собрание, перед которым отец Сергей Булгаков отрекся от своих ошибочных взглядов (См.: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс-Культура, 1995).

³ Сапронов П.А. Русская софиология и софийность. СПб., 2006. С. 166.

⁴ *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

- ⁵ Там же. С. 508.
- ⁶ *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 12.
- ⁷ Там же. С. 207.
- ⁸ См.: *Данзас Ю.* Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии. Символ № 39. Париж, 1998. С. 121–149.
- ⁹ *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 390.
- ¹⁰ *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006. С. 149.
- ¹¹ Там же. С. 155.
- ¹² *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 83.
- ¹³ *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006. С. 360.
- ¹⁴ *Хоружий С.С.* Перепутья русской софиологии // *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 155.
- ¹⁵ Там же. С. 166.
- ¹⁶ Цит. по: *Зандер Л.* Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Париж, 1948. Ч. I. С. III.
- ¹⁷ См.: *Аверинцев С.С.* София — Логос. Словарь. Киев, 2000.
- ¹⁸ См.: Православная мысль // Труды Православного богословского института в Париже. Выпуск № 14. Париж, 1971.
- ¹⁹ *Четвериков С., прот.* Открытое письмо Н.А. Бердяеву. Путь. № 50. Париж, 1936. С. 33.
- ²⁰ *Свиридов И., прот.* У стен Нового Иерусалима. Москва-Париж, 2000. С. 227.
- ²¹ *Мейендорф И., прот.* Православное богословие в современном мире // Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М., 1997. С. 174.
- ²² *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия. // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 95.
- ²³ *Гаврюшин Н.* По следам рыцарей Софии. М., 1998. С. 109–110.
- ²⁴ *Данзас Ю.* Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии. Символ № 39. Париж, 1998. С. 132–133.
- ²⁵ Там же. С. 148.



РАЗДЕЛ ІХ
ПЕДАГОГИКА

Иеромонах ГЕРМАН (Лытус),
кандидат богословия

КОНСЕРВАТИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТРУДАХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ОБЩЕСТВЕННО- ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ XIX ВЕКА

В современной образовательной системе особое внимание уделяется выработке нового подхода во взаимоотношениях между Церковью и школой. В свое время выдающийся подвижник православной педагогики Сергей Александрович Рачинский говорил: «Школа всем своим существованием, всем своим укладом должна входить в жизнь народа, своего народа; а так как русский народ есть народ православно-церковный, то и школа должна быть такой же»¹.

Консервативные основания национального образования воплотились в педагогических концепциях К.Д. Ушинского, С.А. Рачинского, К.П. Победоносцева, В.В. Розанова, М.Н. Каткова и строились на утверждении необходимости духовно-нравственной ориентации молодежи, взаимозависимости социального и педагогического факторов в российском образовании.

Взгляды Константина Петровича Победоносцева на воспитание и образование — это взгляды человека, исповедующего православное мировоззрение и придерживающегося традиционных нравственных ценностей². К.П. Победоносцев, глубоко верующий человек, не мыслил национального образования и воспитания вне Православия. В основе педагогической концепции

К.П. Победоносцева, как и в основе христианского миропонимания в целом, лежит идея нравственной ответственности человека за сделанный им выбор. Как православный христианин, К.П. Победоносцев высказывает убеждение в то, что человек самостоятелен в своем нравственном и моральном выборе и должен взять на себя бремя ответственности за этот выбор. Всякий человек, считает К.П. Победоносцев, должен уметь делать в жизни конкретное дело, то есть исполнять свой долг.

Долг педагога как гражданина своего Отечества, по мнению К.П. Победоносцева, — это обязанность сформировать у ребенка надежные духовно-нравственные ориентиры. А ориентиры эти такие: любовь к Богу и своему Отечеству, соблюдение христианских заповедей, почтение к родителям и полезный труд на своем поприще. Эти ориентиры человека связывают нас с вечностью. «Истинная мера времени — духовная, а не механическая мера, — рассуждает К.П. Победоносцев. — Минуты духовного разума и провидения — вот чем мы проникаем в вечность и черпаем из нее полную меру»³. Во взглядах К.П. Победоносцева, как и в воззрениях других представителей русского консерватизма, прошлое является исходным идейным принципом и рассматривается в качестве морального долга перед будущими поколениями. Идеи К.П. Победоносцева нашли продолжение в философских воззрениях Ф.М. Достоевского, В.В. Розанова, С.А. Рачинского, К.Н. Леонтьева, М.Н. Каткова.

Победоносцев говорит о тех духовных и нравственных основах, на которых следует строить дело национального образования и воспитания молодого поколения. Эти основания можно сформулировать следующим образом:

1) русская народная школа должна иметь историческую основу; 2) должна утверждаться на незыблемых началах веры православной, стражем и разъяснителем которых может быть лишь православное духовенство; 3) должна соответствовать религиозному чувству и желания самого народа⁴.

Другим представителем консервативного направления в российском образовании являлся Василий Васильевич Розанов (1856–1919). Человеческая личность в понимании Розанова не существует сама по себе. Человек взаимодействует с тремя ключевыми силами: государством, обществом и семьей. В основе жизни этих трех сил лежит нравственный закон. Нарушать нравственный закон недопустимо ни отдельному человеку, ни обществу, ни государству. По мнению В.В. Розанова, семья, государство и общество — важнейшие институты человеческой жизни. Более того, семья важнее государства и общества. По его мнению, семья — хранительница нравственного начала и в человеке, и в государстве, и в обществе. Опорные постулаты розановской системы образования — это его три педагогических принципа: принцип индивидуальности, принцип целостности и принцип единства типа.

Все эти три принципа должны помочь сформировать целостное мировоззрение у молодого поколения, помочь ему в духовной и нравственной ориентации.

Формирование духовно-нравственного воспитания личности должно опираться на единую историческую культуру. То есть приоритет должен делаться на веками сложившиеся национальные ценности данного народа. У россиян это чувства любви, доброты, всепрощения, восприимчивость к духовному опыту других народов, уважение к труду, почитание старших. При этом образование должно опираться на достижения отечественной культуры.

Для того чтобы иметь общую картину, можно сформулировать общие принципы, которые лежали в основе педагогических концепций представителей российской консервативной традиции в образовании и воспитании молодежи второй половины XIX века:

1. Идея памяти в широком смысле этого слова. Память исторического прошлого страны, память своих национальных традиций, память своих национальных взаимоотношений с другими государствами (опыт диалога культур).

2. Идея трудового воспитания как стержневая пружина при решении всего комплекса педагогических задач. Именно способность молодого поколения к труду и трудовой деятельности понималась ими как залог жизнеспособности нации в целом.

3. Идея религиозного воспитания как важнейший фактор духовно-нравственной ориентации молодежи. Православная религия и Церковь, обладающие качеством древности, рассматривались ими как залог духовного благополучия нации и пример всестороннего развития личности.

4. Идея духовности как главное основание российской модели воспитания и образования.

5. Неприятие идеологии нигилизма и радикализма в сфере образования и воспитания молодежи России.

6. Идея вариативности образования в зависимости от национальных, социально-экономических, территориальных особенностей страны и от психофизиологических качеств личности человека.

7. Идея создания своей национальной школы в России. Школы, учитывающей поликультурный опыт Российского государства.

8. Целенаправленное воспитание человека через обучение, а также создание целостной системы педагогического

воздействия на формирование мировоззренческих установок молодежи России.

Особое внимание следует уделить педагогическим идеям Сергея Александровича Рачинского (1833–1902).

Основные педагогические идеи С.А. Рачинского можно представить в следующих пунктах:

1. В образовании и воспитании подрастающего поколения необходимо ориентироваться на традиционные ценности данного народа. У русского народа это: православная религия и Церковь; официальный язык этой Церкви – церковнославянский и современный русский литературный язык. Таким образом, С.А. Рачинский отстаивает духовную и нравственную самобытность русского образования. Эту же идею находим и у русского философа второй половины XIX века К.Н. Леонтьева, призывавшего «дорожить этим своеобразием и не обращаться с ним торопливо, дабы не погубить своей исторической физиономии, не утратить исторических прав на жизнь и духовный перевес над другими»⁵.

2. Можно сказать, что во второй половине XIX века в России С.А. Рачинский предпринял попытку создать своеобразную «семейную» школу, где бы каждый ребенок сохранял и развивал свою индивидуальность, не забывая, что живет и учится в коллективе сверстников. Как отмечает дореволюционный исследователь педагогической деятельности С.А. Рачинского, целью церковно-приходской школы татевского учителя было «стремление развить в детях религиозно-нравственное чувство и всей школе сообщить характер трудовой и честной семьи»⁶. Нам видится в этом стремление С.А. Рачинского использовать категорию соборности в своей педагогической практике. Привнесение в церковноприходскую школу и творческое развитие в рамках такой школы ка-

тегории соборности С.А. Рачинским, несомненно, свидетельствует о новаторстве татевского педагога.

3. Духовно-нравственную ориентацию молодежи С.А. Рачинский видел сквозь призму воспитания и образования. Это особенно актуально в наше время, когда, как отмечает исследователь, «именно образование и только образование способно и обязано не допустить духовной, а вслед за ней физической катастрофы человечества, упредить ее, дать миру новые ценности»⁷.

Сейчас много речей произносится о необходимости возрождения духовности, однако очень мало тех, кто на самом деле готов возродить сердцевину нашего традиционного отечественного образования. Поэтому всем нам необходимо почаще вспоминать слова великого подвижника русского образования, высоконравственного учителя и талантливого педагога Сергея Александровича Рачинского: «Негоже людям умеющим и знающим, сидеть сложа руки, когда и ум, и сердце их могут быть задействованы на прекрасную работу: воспитывать и образовывать детей. Беда наша в том, что, много умея и много желая, мы крайне редко беремся за какую-то новую работу и еще реже доводим начатое до конца. Надо нам быть смелее, тогда, возможно, с помощью наших усилий дело возрождения духовности пойдет в гору...»⁸.

Примечания и библиографические ссылки

¹ Цит. по: Романов С. Дай вам Бог силы и мудрости продолжать это святое дело // Вестник Тульской Православной классической гимназии. 1999. № 3. С. 7.

² Духовные традиции в современной школе // Материалы все-русской конференции. СПб., 1997. С. 50.

³ Победоносцев К.П. Pro et contra. СПб, 1996. С. 272.

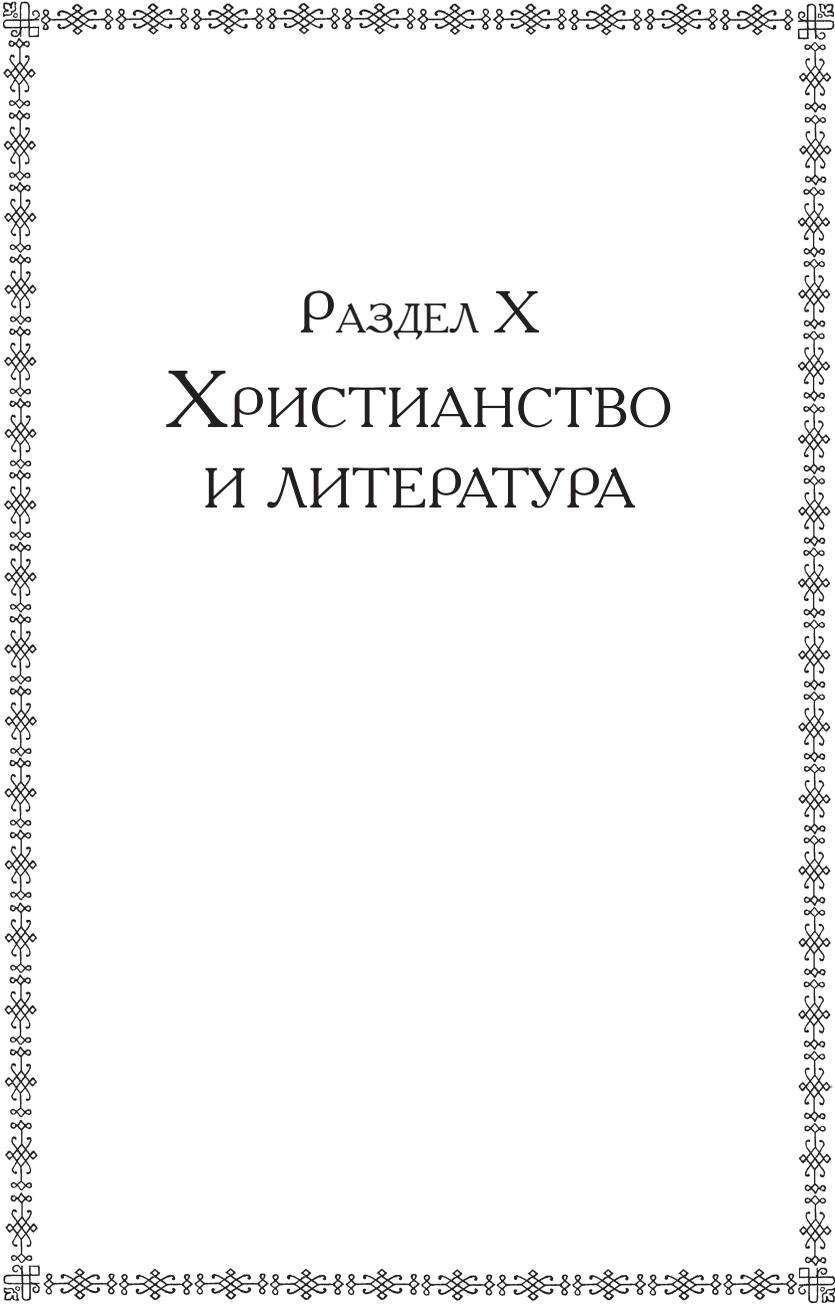
⁴ Победоносцев К.П. Всеподанныческий отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884 г. СПб, 1886. С. 105.

⁵ *Леонтьев К.Н.* Грамотность и народность // Страницы истории отечественной педагогики. Вып. 1. М., 1996. С. 33.

⁶ Очерки по истории педагогики / Под ред. А.И. Анастасиева. Вып. 3. Казань, 1903. С. 22.

⁷ *Гершунский Б.С.* Философия образования. М., 1998. С. 219–220.

⁸ Цит. по: *Калинин П., свящ.* Традиции русской школы в педагогике С.А. Рачинского // <http://kalinin.itech.ru/publishen/publish.php?id=page9>



РАЗДЕЛ X
ХРИСТИАНСТВО
И ЛИТЕРАТУРА

Протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО,
преподаватель СПДС

ДУХОВНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ АВТОРОМ «СЛОВА О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ»

Выполняя по благословению святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского, работу по описанию славянских рукописей Синодальной библиотеки, профессор Московской духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский обнаружил текст «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского, который нашел, как известно, в рукописном сборнике XV века и, издав его в 1844 году, сделал доступным широкому кругу исследователей¹. С тех пор этот великий памятник славянской письменности подвергался всестороннему исследованию большим числом ученых мужей. Исследователи высказывали и высказывают разные взгляды на смысл содержания «Слова». Богословы видят в «Слове» прежде всего богословское сочинение, историки и филологи говорят о нем как об историко-патриотическом или об идеологическом трактате. Приведем примеры разных точек зрения.

«Иларион создает собственную патриотическую концепцию всемирной истории. Эта концепция по-своему замечательна и дает ему возможность осмыслить историческую миссию Русской земли. Он нигде не упускает из виду основной своей цели: перейти затем к прославлению Русской земли и ее “просветителя” Владимира»², — пишет академик Д.С. Лихачев. Член-корреспондент Академии наук Жданов И.Н., на которого ссылался Дмитрий Сергеевич, считал глав-

ной задачей «Слова» прославление князя Ярослава Мудрого, в присутствии которого, скорее всего, и произносилось это «Слово»³.

Автор Гайдукова Л.А. полагает, что «по форме изложения “Слово о законе и благодати и похвала кагану нашему Владимиру” представляет собой проповедь, по содержанию — историко-богословско-политический трактат, в котором с позиций христианского провиденциализма излагается история христианства и отношение его к иудаизму»⁴.

Стоянов Ю.А. пишет: «Митрополит Иларион является автором “Слова о законе и благодати”. Это произведение можно оценить и как богословское, и как патриотическое, и как идеологическое. В условиях борьбы между Русью и Византией церковная тематика противоположения Ветхого и Нового Заветов приобрела у Илариона характер политический. В своем трактате он стремился показать необоснованность притязания Византии на политическое и церковное господство на Руси»⁵. При этом как бы не замечается богословское содержание «Слова» или в лучшем случае говорят о том, что оно лишь маскирует политические цели.

Есть также разные точки зрения на время и место произнесения «Слова». Некоторые полагают, что «Слово» было составлено между 1037 и 1050 годами и произнесено митрополитом Иларионом в Десятинной церкви у гробницы князя Владимира или, что более убедительно, в храме Святой Софии. Скорее же всего «Слово» было произнесено митрополитом Иларионом в первый день праздника Пасхи — 25 марта 1049 года, когда на этот день пришелся праздник Благовещения, и поэтому Пасхальная литургия могла совершаться митрополитом Киевским в церкви Благовещения на Золотых воротах⁶, в присутствии княжеских особ. В пользу этого предположения свидетельствует целый ряд фактов, например чтение евангельского отрывка на литургии в пасхальную ночь всегда заканчивается словами: *Яко закон Моисеом дан бысть, благодать же и истина Иисус Христом бысть*

(Ин. 1, 17). А именно с этих евангельских слов и начинается митрополит Иларион свое «Слово о Законе и Благодати». Эта мысль подкрепляется и содержанием самого «Слова», которое пронизано проповедью о Воскресшем Христе: «Не таим Воскресения, но во всех домах своих возглашаем: Христос воскрес из мертвых!»⁷.

Не исключая из «Слова» патриотической темы, темы равного достоинства Церкви Греческой и Церкви Русской, обратим внимание, что по своему изначальному употреблению «Слово о Законе и Благодати» — это, конечно, торжественная церковная проповедь, в которой прежде всего прославляется Бог: «Благословен Господь Бог Израилев, Бог христианский, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему». Именно поэтому текст «Слова» часто переходит в доксологию — славословие Бога. Автор — православный епископ, митрополит, «муж, благ, книжен и постник»⁸, естественно, что он представляет взгляд на историю, в основе которого лежит Библейское Откровение. Митрополит Иларион пишет, как он говорит, не к неведущим, то есть к тем, кто уже наставлен в основах веры, а значит, знает в основе библейскую историю. Центральное событие истории — это Боговоплощение, этому святителю уделяет особое место в своем «Слове».

В основу духовного понимания истории митрополит Иларион кладет историю Авраама, которого апостол Павел называет отцом верующих. Закон и Благодать, иудейство, христианство и язычество — это основная тема «Слова».

Полное название Слова: **«О Законе, Моисеемъ данномъ, и о Благодети и Истине, Иисусемъ Христомъ бывшихъ; и како Законъ отъиде, Благодать же и Истина вьсю землю испълни, и вера вь вься языки простъресе, и до нашего языка русьскаго; и похвала кагану нашему Володимеру, от него же крщени быхомъ; и молитва к Богу от земли нашее. Господи, благослови, отъче!»** — представляет нам тематический план этого сочинения, которое делится на три

части. Первая — это соотношение Закона и Благодати. Вторая — похвала князю Владимиру, и третья — молитва ему.

В настоящей статье ставится цель показать духовное понимание истории, которое в своем «Слове» представляет святитель Иларион.

Духовная история человечества — это история отношения людей к Богу. Библейское Откровение сообщает нам, что с самого начала своего существования люди разделились на тех, кто почитал своего Творца и на тех, кто его презирал. Уже в первых главах книги Бытия говорится о сынах Божиих и сынах человеческих (см.: Быт. 6, 2). Библия сообщает нам, что почитающих Бога Истинного было очень мало. Во-первых, это история с Ноем, который один со своей небольшой семьей остался верным Богу. Во-вторых, это великий праведник ветхозаветных времен Авраам, который, оставшись единственным служителем истинному Богу в своем племени, был выведен Богом от сродников своих, для того чтобы не погибла окончательно истинная вера в роде человеческом (см.: Быт. 12, 1–3). Поскольку стремление к Богу присуще каждому человеку, то люди, уклонившиеся от истинного Богопочитания, заменили его ложным, — появилось язычество. О духовной природе этого явления хорошо говорит апостол Павел в Послании к Римлянам: *Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца* (Рим. 1, 22–25). Тема язычества — одна из главных у митрополита Илариона. Говоря о нем, он описывает его как «идольский мрак», «бесовское служение», «идольское многобожие», «идольскую ложь». При этом перечисляет некоторые самые крайние и в нравственном

смысле самые отвратительные его проявления: вкушение жертвенной крови и человеческие жертвоприношения. В это состояние языческого идолопоклонства уклонились все народы: «Ибо по всей земле сушь была прежде: идольской ложью народы одержимы». Одно только племя Авраамово сохраняло веру, да и те время от времени уклонялись в идолослужение: «Не сумевшие удержать тени Закона, столько раз поклонявшиеся идолам».

Смысл Ветхозаветного Закона — это приготовление людей к принятию Спасителя Богочеловека Христа. Благодать же и Истина — это Сам Христос. В самом начале «Слова» святитель так говорит о значении Боговоплощения: «Да восхвалим и прославим Его хвалимого ангелами беспрестанно и поклонимся Тому, Кому поклоняются херувимы и серафимы, ибо Он призрел на народ Свой. И не посланник (Его), не вестник, но Сам спас нас, не призрачно прийдя на землю, но истинно, пострадав за нас плотию до смерти и с Собою воскресив нас».

«Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона представляет собой вдохновенную церковную проповедь о Богочеловечестве Христа. Христос в этой проповеди — «совершенный человек по вочеловечению, а не призрак, но (и) совершенный Бог по Божеству, а не простой человек, — явивший на земле Божественное и человеческое».

С пришествием в мир Спасителя меркнет Ветхозаветный Закон, он уступает место благодати. Совершается важнейшее событие мировой истории. Исполняются пророчества Ветхого Завета о просвещении языческих народов светом истинного богопознания. Сравнивая Закон и Благодать, святитель Иларион показывает, вторя апостолу Павлу, что иудейство не имеет больше значения в духовной истории человечества: «Ибо кончилось иудейство, и Закон отошел. Жертвы не приняты, ковчег и скрижали, и очистилище отнято». Более того, иудейство безблагодатно именно потому, что отринуло Спасителя: «Ведь пришел Спаситель, и не принят был Израилем. И, по евангельскому слову, пришел к своим, и свои Его не приняли». Многократ-

но святитель обращается к пророчествам Ветхого Завета, которые ясно говорят о наступлении времени, когда не в Иудее только, но во всех народах будет «славимо Имя Господне». Тем самым он показывает, что это явление не случайно, а закономерно, ибо Мессия — Спаситель потому и именуется так, что приходит для всех, а не только для избранных.

«Христова Благодать всю землю объяла и, как вода морская, покрыла ее» — это имеет важнейшее значение для духовной истории человечества. Каждый народ может приобщиться к живительному источнику истинной спасительной веры. Ярким подтверждением этому является принятие христианской веры русским народом: «Ибо вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыл, и до нас разлился». «Тогда начал мрак идольский от нас отходить, и заря благоверия явилась. Тогда тьма бесслужения сгинула, и слово евангельское землю нашу осияло».

Совершается духовное преображение русского народа. Конечно, не сразу все стали благочестивыми христианами, но, видимо, настолько явной была перемена в нравственной жизни народа, что очевидец описывает ее с особым пафосом: «И уже не капища сатанинские воздвигаем, но Христовы церкви созидаем. Уже не закалаем друг друга (в угоду) бесам, но Христос за нас закалаем бывает и раздробляем в жертву Богу и Отцу». Замечательно описывает святитель пир духовного торжества: «Пастыри словесных овец Христовых, епископы, стали пред святым алтарем, принося Жертву Бескровную. Пресвитеры, и диаконы, и весь клир украсили и лепотой облекли святые церкви. Труба апостольская и евангельский гром все грады огласили. Фимиам, возносимый к Богу, освятил воздух. Монастыри на горах воздвигли; черноризцы явились; мужи и жены, и малые и великие — все люди наполнили святые церкви, восславили (Бога), воспевая: Един свят, един

Господь Иисус Христос во славу Бога Отца! Аминь. Христос победил! Христос одолел! Христос воцарился! Христос прославился! Велик Ты, Господи, и чудны дела Твои! Боже наш, слава Тебе!». В «Слове о Законе и Благодати» это — своего рода кульминация духовной истории Руси. Совершилось самое главное — мы познали Христа и можем жить, уже руководствуясь Истиной. История на этом не заканчивается, но с точки зрения святителя Илариона для народа нашего это новая точка отсчета. Теперь необходимо хранить веру и преумножать то духовное богатство, которое получили благодаря святому равноапостольному великому князю Владимиру, которого именно за это и прославляет святитель. Эта тема преемства звучит и в оценке современности, митрополит Иларион обращает благодарности и к князю Ярославу за то, что тот, подобно своему благочестивому родителю, неустанно трудится для духовного просвещения своего народа.

В заключение можно сказать, что «Слово о Законе и Благодати» первого русского митрополита Киевского Илариона — это удостоверительная грамота о Крещении Руси и завет потомкам о необходимости благодарной памяти к тем, кто освободил нас от «льсти идольской» и привел в Свет Благодати и Истины.

Примечания и библиографические ссылки

¹ Кириллин В.М. Слово о Законе и Благодати // <http://www.portal-slovo.ru/philology/37313.php>

² Лихачев Д.С. «Слово о законе и благодати» Илариона / Лихачёв Д.С. Великое наследие. М, 1975. С. 15

³ Жданов И.Н. Сочинения. Т. 1. СПб., 1904. С. 80.

⁴ Гайдукова Л.А. «Слово о законе и благодати» Илариона: автор, источник, эпоха // http://zhurnal.lib.ru/g/gajdukowa_l_a/ilarion.shtml

⁵ Стоянов Ю.А. «Закон» и «благодать» в произведениях митрополита Илариона и Вышеславцева // <http://dasein.narod.ru/works/students/stoyanov.htm>

⁶ Этот храм упоминается в «Слове», и ему приписывается не меньшее духовное значение, чем Софии. Мы также не можем согласиться с некоторыми реконструкциями академика Д.С. Лихачева. Так, например, он полагал, что «Слово» произносилось митрополитом Иларионом на хорах (княжеском месте) в Софии, обосновывал он свое предположение тем, что там были росписи с подходящими смыслу текста библейскими сюжетами. Но с древнейших времен все церковные проповеди произносились только с амвона, что было и более удобно, и более торжественно.

⁷ Здесь и далее «Слово о Законе и Благодати» цит. по: Хрестоматия по древнерусской литературе. М, 1994.

⁸ Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 205.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Свящ. Александр СИРИН. Храмы саратовской епархии.</i>	
История стиля	3
Раздел I. Апологетика	
<i>Прот. Димитрий ПОЛОХОВ. Моногамия или многоженство: анализ мусульманских высказываний о семейной жизни</i>	40
Раздел II. Аскетика	
<i>Игумен. ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов). Аскетический идеал христианства и его осуществление в монашестве южных славян</i>	54
Раздел III. Библистика	
<i>Свящ. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ. Понимание ветхозаветного имени Божиего (יהוה) в православной традиции</i>	64
<i>ВОРОЖЦОВ В.Р. Культ «воинства небесного» в Иудее: проникновение, сущность, борьба против него пророков</i>	75
Раздел IV. Богословие	
<i>ГУРИН С.П. О славе Божией</i>	94
<i>Свящ. Василий КУЦЕНКО. Богословская литература Древней Руси: история возникновения и развитие</i>	111
Раздел V. Литургия	
<i>Свящ. Феодор ЛЮДОГОВСКИЙ, диак. Максим ПЛЯКИН. Богослужебные языки славянских Поместных Церквей: современная ситуация</i>	120
<i>КАШКИН А.С. Сравнительный анализ чинопоследований хиротоний во пресвитера и диакона, изложенных в патриарших Евхологиях и современном архиерейском Чиновнике</i>	145
Раздел VI. История Церкви	
<i>Иером. СИМОН (Морозов). Взаимоотношения Византии и славянских народов в период IX–X веков</i>	178
<i>Свящ. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции: к вопросу о первых русских митрополитах</i>	190
<i>Свящ. Владислав ЧЕРНЕЦ. Православие и славянские народы. Церковно-исторический аспект</i>	199

Раздел VII. Сектоведение

<i>КОВАЛЕНКО Д.А.</i> Взгляд на личность человека с точки зрения философии восточных единобожеств. Православная оценка	208
<i>КУЗЬМИН А.В.</i> Личностно-ориентированный подход в исследованиях феномена сектантства и нетрадиционной религиозности	233

Раздел VIII. Философия

<i>БЕЛОВ В.Н.</i> Споры о софиологии вчера и сегодня	246
--	-----

Раздел IX. Педагогика

<i>Иером. ГЕРМАН (Лытус).</i> Консервативные основания национального образования в трудах представителей общественно-педагогического движения XIX века	262
--	-----

Раздел X. Христианство и литература

<i>Прот. Владимир ПАРХОМЕНКО.</i> Духовное осмысление истории автором «Слова о Законе и Благодати»	270
---	-----

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*
Корректоры *Наталья Волкова, Ольга Ерофеева*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 09.11.2009.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 17,5 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № .

Издательство Саратовской епархии
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в полиграфической компании «Эль-Принт»
410004, Саратов, ул. Чернышевского, 60/62, оф. 304