

СБОРНИК СТАТЕЙ

ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
И ВЫПУСКНИКОВ
Воронежской православной
духовной семинарии

СБОРНИК СТАТЕЙ

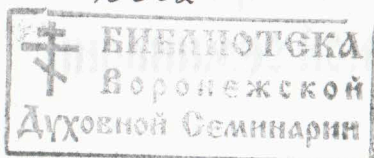
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
И ВЫПУСКНИКОВ
Воронежской православной
духовной семинарии

Юбилейный выпуск

Воронеж
2006



По благословению
Его Высокопреосвященства
Высокопреосвященнейшего
Сергия,
митрополита Воронежского
и Борисоглебского



Сборник статей преподавателей и выпускников Воронежской духовной семинарии приурочен к 260-летию со дня основания Духовной школы. В него включены работы, затрагивающие такие важные и актуальные темы, как миссия Русской Православной Церкви в мире (история и современность), современная библеистика, Православие и духовная культура.

Юбилейный выпуск открывает статья Высокопреосвященнейшего митрополита Сергия «Социальное служение — путь к спасению и цель социальной стратегии». Положения, которые содержатся в статье архипастыря, определяют и стратегию образовательного процесса в современной Духовной школе: подготовить образованных пастырей для православной миссии, успешного церковного и социального служения, по слову апостола: «вера без дел мертва» (Иак. 2, 26).

Тематика юбилейного издания отражает основные направления в научной и практической деятельности преподавателей и воспитанников Воронежской семинарии в соответствии с задачами, стоящими сегодня перед Православной Церковью.

Митрополит Воронежский
и Борисоглебский Сергей



**СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ —
ПУТЬ К СПАСЕНИЮ
И ЦЕЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ СТРАТЕГИИ**

Социальное служение столь же многогранно, как и сама жизнь. Оно вмещает в себя и служение одному-единственному человеку, который сегодня, сейчас нуждается именно в твоей помощи, и служение множеству страждущих. В этом случае социальное служение становится или частью социальной работы, которая требует квалификации, опыта и личного призвания, или, если взглянуть на проблему еще шире, частью общенациональной и даже международной социальной политики.

Причем такая политика не исключает, а предполагает и социальное служение как норму поведения отдельного человека, поступающего в повседневной жизни согласно чувству личного долга, и ту многосложную деятельность, о которой мы только что сказали, упомянув о социальной работе. Социальная работа, чем бы она ни мотивировалась — будь то глубокое религиозное чувство, или склад характера, или убеждение, основанное на рациональном понимании значимости деятельности такого рода, — это кратчайший путь к глубинному самопознанию и самореализации. Но чем глубже самопознание, свершаемое в делах социального служения, тем доступней становятся заповеди Господа нашего. Полагаю, что именно по этой причине верующие люди так тянутся к социальной работе, а социальная работа так остро нуждается в людях, не разделяющих религиозное служение, но готовых прийти на помощь каждому, кому она требуется.

Добавлю к сказанному, что нам не хватает ныне как воздуха именно такой социальной политики, целью которой является бескорыстное служение, а сама политика рассматривается всего лишь как инструмент, позволяющий эту цель осуществить. И великое благо совершают люди, посвятившие жизнь свою делу подготовки специалистов, профессионалов в области социальной работы. По этой причине я всегда с особым удовольствием откликаюсь на предложения о встрече и сотрудничестве, исходящие от глубокоуважаемого ректора Российского социального государственного университета, ставшего *alma mater* для тысяч социальных работников.

К сожалению, далеко не всегда социальная политика и социальное служение рассматриваются как две стороны единого дела, хотя в действительности в такой политике должны быть заинтересованы все, поскольку без целенаправленной и грамотно организованной социальной поддержки не обойтись иногда и большим, мощным социальным общностям, нациям и целым регионам.

Даже самые богатые страны не застрахованы, например, от финансовых потрясений, экономической депрессии или от масштабных катастроф — техногенных, природных, социальных. К слову, все эти типы бедствий легко накладываются, создавая новые типы угроз. Даже самодостаточной

и, казалось бы, благополучной Америке пришлось недавно испытать бедствия, с которыми в одиночку никому не справиться. В этом и в других подобных случаях востребована международная помощь, которая способна объединить на ниве социального служения даже те народы, которые принадлежат к разным культурным мирам и конфессиям или в течение долгого исторического времени враждовали между собой.

Не меньшего, а, может быть, и большего внимания заслуживает социальная политика, цель которой — поддержка малочисленных этнокультурных групп. Для многих из них завтрашний

день не ясен, а само сохранение на земле родного языка, обычаев и культуры никем и ничем не может быть гарантировано. Если все народы в условиях глобализирующегося мира поставлены, по сути, на грань выживания не столько по причине возможного недоедания, сколько по причине духовного голода, нравственного обнищания и разрушения национальной культуры, то для малочисленных народностей уважительная помощь, учитывающая особенность уклада их жизни, — это вопрос самосохранения.

Если социальная политика способна вместить в себя все эти цели и функции, то в этом случае она дает больше не тем, кто получает блага, а тем, кто протягивает руку помощи, сеет добрые семена, научает самого себя терпимо и с любовью относиться к людям иной веры или иной культуры. Защищая от страданий как близких нам по крови или по вере, так и чужих, не похожих на нас людей, мы служим делу Спасителя нашего.

Нам иногда говорят: зачем мы собираем средства, чтобы отдать пострадавшим за тысячи километров от наших границ, на противоположной стороне земного шара, если нам самим не хватает порой самого необходи-



мого? Ответ заключается в том, что на чужую беду первыми откликаются вовсе не самые сытые и богатые, а нуждающиеся люди, ибо их милосердие идет от понимания и сострадания.

Церковь — это сфера пересечения всех путей, ведущих к социальному служению, милосердию и состраданию. Именно поэтому Русская Православная Церковь инициировала обсуждение вопроса о сущности социального служения и социальной работы. Проблемы взаимоотношения Церкви и государства в самых разных сферах социального служения, включая и сферу образования, обстоятельно рассмотрены в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года.

Наверное, нет нужды повторять, во всяком случае в кругу сведущих людей, положения этой социальной концепции, ставшие теперь общеизвестными. Хотелось бы назвать их и общепринятыми, но до этого еще далеко. Слишком противоречиво наследие ушедшего века и слишком трагично начало века грядущего, чтобы мы могли рассчитывать на «беспроblemное» сосуществование Церкви, гражданского общества и светского государства.

Удручают и озадачивают масштабы и глубина разрушения национальной самобытности, многовековых традиций и духовного уклада народной жизни, который, собственно, и позволял перераспределять богатства в интересах страждущих. Мы осознаем подлинные масштабы такого целенаправленного разрушения с особой остротой именно сегодня, поскольку нам по благодати Божией открылась возможность собственными руками, сердцами и молитвами восстанавливать Отечество, возвращать в мир подлинный смысл человеческого бытия и социального служения.

Речь идет о восстановлении не только бесчисленных порушенных храмов, приходов и монастырей, богаделен и больничных комплексов, построенных и оснащенных на средства благотворителей, но и о возвращении страны, ее народа к живым истокам национальной культуры и непреходящим нормам человеческого общежития, обеспечивающим социальный мир и социальную помощь. Именно здесь сходятся коренные интересы всех честных граждан России, независимо от их возраста и пола, социального статуса и образовательного ценза, политической ориентации и даже вероисповедания.

В заключение мне хотелось бы отметить, что инициатива Церкви нашей все чаще встречает понимание со стороны гражданского общества и государства. Один из откликов — новая и, будем надеяться, не декларативная попытка разработать проект социальной доктрины Российской Федерации. Эта доктрина могла бы рассматриваться как достойный ответ на во-

просы, поставленные в документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви».

Мы вместе с ректором университета Василием Ивановичем Жуковым принимали участие еще на первых стадиях такой совместной работы. Но волны реорганизаций, которые постоянно изменяют ландшафт российской политики, смыли следы этих инициатив.

Сегодня работа над проектом государственной социальной доктрины возобновилась. Теперь инициатива исходит от Координационного совета по социальной стратегии, созданного при председателе Совета Федерации. Столь высокий уровень позволяет надеяться, что в основу социальной доктрины будет положен принцип социального служения. Уверенность придает и тот факт, что к разработке такого проекта общенациональной значимости подключены самые компетентные и достойные люди, научные и образовательные центры, в том числе и социальный университет.

Социальная сфера — это деятельность, где всем нам приходится постоянно учиться заново. А система образования — это одна из многих областей такого наступающего «духовного всеобуча». Социальное служение — школа, в которой учиться придется всему российскому обществу, расколотому имущественными различиями, всем народам России, некоторые из которых, и в первую очередь русский народ, вновь испытали на себе незавидную участь разделения. Разделения, приобретающего ныне особо уродливые формы — будь то глубокая пропасть имущественного неравенства или не менее бесчеловечное обличье зла, — разделения по живому, путем начертания на политической карте новых государственных границ, которые прошли через семьи и судьбы, разрушив покой и посеяв рознь.

Задумаемся: разве есть какое-либо другое средство, способное оживить и поднять дух народа, кроме социального служения и патриотического образования, создания общего социального и образовательного пространства? И второй вопрос: разве у системы народного образования есть другой путь к восстановлению всей полноты социальной и культурной жизни, кроме веры, органично объединяющей многие поколения, соединяющей в единый народ граждан России и миллионы российских соотечественников?

Убежден, что мы одинаково понимаем суть этих вопросов и даем одинаковые ответы на них.

Служение социальное и служение Богу едины, ибо у нас кроме Отечества земного есть еще Отечество небесное. Любовь ко Граду Божию — высшее из человеческих проявлений и высшая награда, которую можно

получить при жизни. Это свет, льющийся изнутри и раскрывающий в человеке внутреннего человека, его глубинно-духовную связь с Отцом Небесным. Чтобы понять, почему нельзя противопоставлять служение Отечеству небесному и Отечеству земному, достаточно вспомнить слова Христа, обращенные к каждому из нас и записанные в наших сердцах: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).

Протоиерей Сергей Моздор

**МЕССИАНСКИЕ ПСАЛМЫ:
ИСАГОГИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ**

(Пс. 21, 68)

*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего
Единородного, дабы всякий верующий в Него
не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 1)*

В курсе Священной Истории Ветхого Завета мессианским псалмам уделяется особое внимание. С древних времен мессианские псалмы вошли в богослужение Православной Церкви. Существует свидетельство, что в конце IV века в Иерусалимской Церкви сохранилась традиция, идущая от апостольских времен: в Великий Пяток проводилось богослужение, по составу похожее на наши Царские часы (Царские часы включают 2-й и 21-й псалмы на первом часе, 108-й на третьем, 68-й — на девятом). Стихи 67, 109, 117 входят в стихиры Пасхи и так далее. Такое место мессианских псалмов в христианском богослужении объясняется тем, что они содержали пророчества о Мессии-Христе за много веков до Его рождения; не случайно Отцы и Учителя Церкви называли Псалтирь Евангелием Ветхого Завета. Несмотря на то что христианская экзегетика мессианских псалмов начинается с евангельских времен, в исторической перспективе эта тема не закрыта.

По слову апостола Павла, «все, что писано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду» (Рим. 15, 4). В наше время эти слова апостола более чем актуальны.

Основной сложностью в толковании мессианских псалмов является форма выражения пророчеств о Мессии: мессианское откровение может быть пророческим созерцанием, богодухновенным словом — ясным или прикровенным (когда смысл раскрывается по исполнению пророчества) — или прообразовательно-пророческим событием в Священной Истории (например, жертвоприношение Исаака, жизнь патриарха Иосифа). Это различие формы мессианского учения в псалмах иногда бывает еле уловимым. Давид пророчествовал так, как Дух давал ему провещать.

Сравнение толкований мессианских псалмов отцами Церкви и православными учеными XIX — начала XX века обнаруживает различный подход к определению форм мессианских пророчеств: святые Отцы, опираясь на Священное Писание Нового Завета и на Священное Предание древней Церкви в стихах, имеющих мессианское значение, видели прямое пророчество о Христе. Такой подход к мессианским псалмам соответствовал цели: защитить христианство как богооткровенную Истину, а Православие — от еретических учений. (Особенно актуальна была борьба с арианством, что отражено в толкованиях святителей Афанасия Великого, Василия Великого, блаженного Феодорита.)

Церковные ученые в России тоже ставили апологетическую цель: защитить богодухновенность Священного Писания от нигилизма библейской критики, западного либерализма, которые отрицали пророческое предвидение в мессианских псалмах, считая исполнение пророчеств псалмопевца на Иисусе Христе и Его Церкви простым совпадением. Наши церковные исследователи мессианских псалмов спорили с западными критиками в русле научного подхода к изучению формы и значения мессианских псалмов, используя преимущественно грамматико-исторический метод исследования. Акцент на исторические моменты в жизни самого Давида склонил большинство исследователей рассматривать мессианские псалмы как прообразовательно-пророческие. Историко-филологический анализ Псалтири, проведенный русскими церковными учеными, позволил научно обосновать хронологию мессианских псалмов, установить подлинное авторство царя Давида там, где оно отрицалось немецкой школой библейской критики, аргументированно доказать пророческое значение мессианских псалмов. Очевидно, что исследования русских православных ученых оказали влияние на протестантскую экзегетику, обозначив тот перелом в исследовании Псалтири, который наметился в работах Гункеля (1904 г.), а также в исследованиях английских религиозных мыслителей и экзегетов XX века. Однако попытка наших церковных экзегетов соединить два подхода — святоотеческий и научный (историко-филологический) — не всегда удачна. Во-первых, высказывается слишком много противоречивых суждений о конкретном историческом подтексте того или иного стиха (фактор субъективизма), во-вторых, далеко не во всех случаях содержание стиха (или псалма в целом) можно связать с конкретными историческими фактами. Рационалистический метод исследования поэтики Псалтири явно не сочетается со святоотеческим подходом к мессианским псалмам. Святоотеческое толкование обнаруживает глубину и тонкость в анализе пророческих форм.

Святые Отцы в своих толкованиях иногда расходятся в частности, но не в главном — в изъяснении мессианского значения псалмов. В святоотеческом толковании мессианских псалмов содержится и догматическая, и духовно-нравственная основа к восприятию аллегорических форм пророческого созерцания домостроительства нашего спасения: от прихода в мир Мессии-Христа в *«рабьем зраке»* до Его славного второго пришествия. Поэтому в данной работе, сравнивая святоотеческое толкование мессианских псалмов (по образцу *«катен»*) и позднейшую их интерпретацию методом историко-филологического анализа, предпочтение отдается святоотеческой традиции.

Псалом 21

«Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?»

(Мф. 27, 46)

Псалом 21 так богат мессианскими предсказаниями и притом столь ясными, что некоторые находят его написанным как бы в то время, когда совершались факты, о которых он пророчествует. Можно сказать, что этот псалом самый мессианский из всех мессианских псалмов по точности, живости и полноте изображения Мессии.

Псалом 21 надписан: «Начальнику хора. При появлении зари. Псалом Давида». Средняя часть надписания в славянском тексте, по переводу LXX, читается: «о заступлении утреннем». Очевидно, эти слова надписания относятся к созерцателю псалма и выражают настойчивую просительную молитву псалмопевца о помощи («о заступлении»). Это молитва праведника, оказавшегося в чрезвычайно трудных и опасных обстоятельствах (ст. 20). Заступление называется утренним, потому что псалмопевец Давид, находясь в смертельной опасности и проведя томительную ночь (ст. 16 — 17), наконец с рассветом наступившего дня увидел свое избавление (ст. 25) и закончил молитву с надеждой на вечное спасение. В еврейском тексте этому надписанию соответствуют загадочные слова: «ал-ай-елет-гашшахар», переведенные «при появлении утренней зари», хотя имеется и другой перевод: «по лани утренней зари»¹.

Это надписание обычно понимают в смысле указания на время богослужебного исполнения псалма — утром, то есть при появлении зари (когда было оказано Богом страждущему праведнику заступление). Это было или вокальное исполнение песни, или исполнение «на лучезарной лани» (буквальный перевод Мандельштама), то есть на лире, устроенной наподобие зари, где струны расположены в виде лучей, расходящихся от полукруглого основания — солнца, которое поэтически называется ланью. Такое сравнение весьма знаменательно: как сильные лучи восходящего солнца быстро рассеивают ночную мглу, так святые звуки молитвы-псалма быстро распространяют свет божественного откровения (пророчества в мрачные времена Ветхого Завета живописали утро славного дня Царства Христова). Святитель Кирилл Александрийский, святитель Афанасий, блаженный Феодорит, блаженный Иероним под «заступлением утренним» понимают пришествие Христа, страдания и воскресение Его — которое последовало в глубокое утро, до зари воскресного дня, — и избавление Им человечества.²

Что касается авторства, то надписание указывает, что псалом написан

Давидом. Но некоторые критики считают надписание псалма позднейшим добавлением и ищут другого автора и другое время написания. По мнению Янсена, 21-й псалом написан при царе Езекии, так как будто бы здесь говорится об избавлении от нашествия ассирийского царя Сеннахирима; другим исследователям, например Кимхи и Раши, кажется, что этот псалом написан не ранее вавилонского плена, а Гитцигу 21-й псалом представляется написанным пророком Иеремией; по мнению же Ольсгаузена, этот псалом написан еще позднее, во время Маккавеев³. Некоторые критики утверждают, что псалом 21 не может принадлежать Давиду по языку и стилю: как поэтическое произведение он «недостойн» псалмопевца, а также, по их мнению, нельзя указать историческое обстоятельство в жизни Давида, которое могло бы соответствовать описанному здесь. Но все эти возражения критиков против авторства Давида и времени написания псалма при подробном анализе текста становятся совершенно субъективными и неосновательными. Указания на других составителей 21-го псалма основываются на таких легковесных доказательствах, которые никак не могут идти в сравнение с доказательствами в пользу написания псалма Давидом.

Можно сказать, что не только надписание, но и некоторое соответствие обстоятельств жизни Давида с содержанием псалма говорят в пользу написания его царем-псалмопевцем. С большей вероятностью (так как это мнение большинства экзегетов) можно считать, что 21-й псалом написан Давидом именно по поводу одного случая из его скитальческой жизни, во время преследования его Саулом. Этот случай описывается в 1 Цар. 23, 24 — 28. Здесь рассказывается о безвыходном положении Давида, когда он был окружен с одной стороны горами, а с другой — воинами Саула в пустыне Маон и оставался без всякой надежды на избавление от неизбежной гибели, так что, по человеческому соображению, должен был ожидать для себя страшной и жестокой смерти. И только совершенно неожиданный случай спас Давида от смерти: к Саулу пришли послы, которые сообщили о нападении филистимлян на израильтян, и это обстоятельство побудило оставить преследование Давида и избавило его от неминуемой позорной смерти⁴.

По-видимому, псалом написан Давидом гораздо позже изображенного в нем исторического события, когда псалмопевец жил уже в благоденствии и получил обетование о вечном продолжении своего рода (ст. 24, 30). Все пережитое и прочувствованное Давидом в этот спасительно-исторический момент его жизни имеет весьма важное прообразовательное значение в истории спасения человека через крестные страдания Спасителя. Давид, глубоко переживший тогда, казалось бы, неизбежные мучения и

позорную смерть от неправедных гонителей, по вдохновению Божию изобразил в псалме не только свои собственные страдания, но и поругание и страсти своего Великого Потомка — Господа Иисуса Христа. Вот почему 21-й псалом считается пророческим, принадлежащим Давиду и многократно цитируется в Новом Завете.

Авторство Давида подтверждается также множеством разных исследователей псалмов, как иудейских (Абен-Езры, Раши), так и христианских, начиная с апостолов и древних Отцов Церкви. Большинство позднейших, а также современных православных исследователей не сомневаются в авторстве пророка Давида. И хотя Давид был составителем 21-го псалма, в котором косвенно отобразились события жизни псалмопевца, тем не менее сами по себе эти события не являются исключительной темой псалма. В изображении страданий Героя псалма по наитию Духа Святого Давид так расположил слова и употребил такие формы и выражения, что они с удивительной точностью и подробностью отражают события, которые произошли через тысячу лет со Страдальцем Мессиею-Иисусом. Давид в этом был прообразом преследуемого по зависти и злобе Сына Человеческого. Давид и Спаситель страдают невинно, страдание изливается горькой жалобой к Богу, которая облекается в тождественные слова (ст. 2). И что особенно удивительно, враги праведников не только одинаково осыпают их насмешками, но еще употребляют для глумления одинаковые слова и жестикуляцию (ст. 8 — 9) (Мф. 27, 43).

Правда, в 21-м псалме имеются некие особенности, которые использовали рационалисты, чтобы опровергнуть ортодоксальную точку зрения. Многие из них (Де-Ветте, Гитциг), признавая творцом псалма Давида или кого-нибудь другого из вышеуказанных лиц, считают их же самих лирическими героями псалма, таким образом, отвергая мессианское значение 21-го псалма и не желая видеть в нем прообраз страданий Спасителя.

Задолго до критиков-рационалистов нового времени пророческие слова о страданиях Мессии отрицал и Федор Мапсуетский. Он относил 21-й псалом только к Давиду и утверждал, что новозаветные писатели только приспособили этот псалом к Мессии, за что и был осужден Церковью.

По ходу мыслей 21-й псалом можно разделить на две части. В первой половине (ст. 2 — 22) содержится просительная молитва праведника к Богу об избавлении его от неминуемой смертельной опасности и описание переживаемых страданий, а во второй — произносится благодарственная молитва (ст. 23 — 32) за чудесное спасение и возвешаются обетования.

2 ст. *Бже, вже мой, вони ми, вскдн вставил мѧ єси; далече ѿ спѣл моего слова грѣхпадѣній моихъ.*

«Боже мой! Боже мой! внемли мне; для чего Ты оставил меня? Дале-

ки от спасения моего слова вопля моего». Первое полустишие выражает глубокую скорбь, человеческий страх псалмопевца, что он оставлен и как бы отринут Богом во время своих чрезмерных страданий.

Архиепископ Иринеи так толкует этот стих: оставленный Богом и совершенно беспомощный страдалец, прежде чем произнести жалобу, от сердца вопиет: «Боже мой! Боже мой!» — и тем самым показывает, что он всегда на Бога уповал и в бедствиях своих к Нему одному обращался. «...Давид не напрасно дважды повторяет имя Бога, но того ради творит сие, дабы сильнее подкрепить веру свою, как видеть можно из самого образа жалобы его»⁵.

По свидетельству евангелистов, когда наступал момент крестной смерти Искупителя, изнемогая по человеческому естеству, около девятого часа возопил Иисус громким голосом: «Или, Или! Лама савахфани?», то есть: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты меня оставил!» (Мф. 27, 45 — 46; Мк. 15, 34). В данном случае повторение обращения указывает на тяжкую скорбь невинного Страдальца, который чувствует себя оставленным Богом.

Слова «внемли мне» (слав. «вонми мне»), отсутствующие в еврейском тексте, в греко-славянском прибавлены для пояснения, что это не отчаяние и не ропот, а молитвенный вопль скорби и изнеможения Страдальца.

Святитель Григорий Богослов так поясняет эти слова, произнесенные Спасителем на кресте: «Он не оставлен ни Отцом, ни своим Божеством, как угодно некоторым толковать, что оно боялось страдания и поэтому сокрылось от страдавшего... Но Он в лице Своем изображал нас. Мы были прежде оставлены и презренны, а ныне вновь приняты и спасены страданиями Бесстрастного. Подобно сему Он усвоил Себе и наше неразумие и нашу греховность...»⁶.

Стих 2 выражает глубокую скорбь. В этих словах Спасителя нет ни нетерпеливости, ни ропота, они лишь открывают в нашем Господе состояние, которое есть следствие поднятого Им на Себя бремени наших грехов. Ибо Священное Писание многократно утверждает, что «Господь Иисус греха не сотворил, но воспринял на Себя наш грех» (блаженный Феодорит), сделал его через это Своим. Он страдал как «Агнец Божий, взявляя грехи мира» (Ин. 1, 29), Господь Иисус Христос «язвен был за грехи наши и мучим был за беззакония наши, наказание мира нашего на Нем» (Ис. 53, 5). Ибо незнавшего греха Он сделал для нас *жертвою* за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом (2 Кор. 5, 21). Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни (Ис. 53, 4). Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды (1 Пет. 2, 24).

Следует отметить, что формально-филологический подход к пониманию второго стиха неизбежно приводит к заблуждению. В смущение приводят слова: «далече от спасения моего» и «словеса грехопадений моих», которые, если не понимать их в свете апостольского изъяснения крестной жертвы Иисуса Христа, действительно неприменимы к Сыну Божию, единому безгрешному Иисусу Христу. Но вся тайна домостроительства нашего спасения, по слову святителя Кирилла Александрийского, заключается в истощании и уничтожении Сына Божия. Христос — Новый Адам, безгрешный по своему обоженному человечеству, стал пророческим «мужем скорбей» в мире, который по вине ветхого Адама «во зле лежит». Иными словами, Господь по благой Своей воле, по божественной любви к Своему падшему творению нисходит к его скорбному существованию, разделяя с ним добровольно плату за грех в страдании и богооставленности в смертный час.

Только в свете богословия нашего спасения раскрывается пророческий смысл 21-го псалма.

3 ст. Бже мой, воззовѣ во дни, и не оуслышиши, и въ нощи, и не въ въздѣіе мнѣ.

4 ст. Ты же во стѣмъ живѣши, хвало ѿлева.

Псалмопевец продолжает молитву, ибо не видит конца своих бедствий. Единственное утешение для него в сложившейся ситуации — молитва и надежда на Бога, к Которому он взывает «во дни» и «в нощи», то есть продолжительное время, умоляя о помощи и защите. Это свидетельствует о глубокой вере псалмопевца Давида, который не отчаялся и не поколебался в своей вере, как это случается с людьми маловерными. Он твердо веровал, что Господь свят, всякая неправда несовместима с Его святостью и что Он является покровителем и защитником праведности и невинности, и потому Ему воздаются хвалы в Израиле.

5 ст. На тѣ оуповаша отцы наши: оуповаша, и избавила єсть ѧ.

6 ст. Въ темѣ возваша, и спасааша: на тѣ оуповаша, и не постыдишася.

Давид вспоминает историю своего народа, многократно спасаемого Богом, когда Отцы с надеждой обращались к Нему с молитвой о помощи. Он твердо верит и надеется, что и его, невинного, Господь не оставит без защиты, поможет ему так же, как Он всегда помогал отцам, уповающим на помощь Божию. По толкованию святителя Афанасия, под воспоминаемыми отцами здесь имеются в виду прежде всего Авраам, Исаак, Иаков и прочие патриархи, а также пророки, которые твердо надеялись на Бога и ожидали пришествия Христа Спасителя, освободившего их от ада⁷.

7 ст. Яз же єсмь червь, а не члвкъ, поношеніе члвкъвоу и оуничженіе людей.

8 ст. Всѣ видѣшии мѧ поругаша ми ся, глаголаша оустнами, покиваша главоу.

9 ст. Оупова на гда, да избавитъ єго, да спсєтъ єго, ѧкѡ хощєтъ єго.

Невинно страдающий Праведник, преследуемый врагами, настолько унижен, что сравнивает себя с беззащитным червем, над которым каждый может глумиться, наступить и раздавить его. Мучения так обезобразили его, что он лишился человеческого облика (Ис. 52, 14; 53, 2), стал презренным и посмешищем для людей⁸. Но его вид и муки не вызывают естественного чувства сострадания среди врагов, а, напротив, вызывают насмешки и глумления над его верой и надеждой на Бога. Изображаемая картина надругательства мучителей иллюстрирована внешними знаками: то они уста свои открывают для хулы, то кивают головами, как обычно это делают ругатели. К тому же спрашивают: где Бог твой, где твоя надежда, твоя помощь, которой ты хвалишься? Так поступали враги Христа, первосвященники, книжники и фарисеи во время Его распятия, о чем свидетельствуют евангелисты (Мф. 27, 39 — 44; Мк. 15, 29 — 32; Лк. 23, 35). «Христос в то время еще не воплотился, а Давид говорит о будущем событии, как об уже сбывшемся; у древних пророков это было в обычае»⁹.

10 ст. *Я́кв ты еси́ исто́ргий мѧ изъ чре́ва, упова́нїе моѧ ѿ свѣщѣ матѣре моѧ.*

11 ст. *Къ тебѣ́ привѣрженъ есмь ѿ ложе́нъ, ѿ чре́ва матѣре моѧ вѣ́ мой еси́ ты.*

12 ст. *Да не ѿста́пши ѿ мене́, я́кв скорбь́ близъ, я́кв не́сть помога́л ми.*

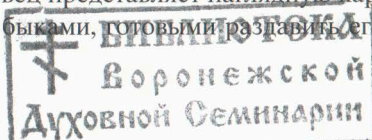
В этих стихах дано объяснение, почему для невинно преследуемого псалмопевца Господь является единственным упованием и непоколебимой надеждой. «Ты извел меня из чрева», то есть «своим рождением, началом жизни я обязан Тебе, Господи, ибо ты вложил в меня упование у груди матери моей», то есть «с самых юных лет я воспитан матерью своей любви и верности Тебе». Высокие понятия о Боге, любви, благоговении и преданности Ему, заложенные в псалмопевце в юности и укрепившиеся в нем позднее, стали несокрушимым достоинством всей его последующей духовной жизни и остались непоколебимыми даже в самые трудные моменты, когда ему, невинному, угрожала позорная казнь. Поэтому он не отчаивается, а продолжает призывать Бога на помощь, «ибо скорбь близка, а помогающего нет».

В подобной ситуации пребывал Христос Спаситель в Гефсиманском саду, где Он призывал на помощь Своего Отца Небесного, когда приближались Его крестные страдания и Он внутренне испытывал сильнейшие душевные муки и чувствовал одиночество. Об этом повествуют евангелисты Матфей и Марк, говоря, что Иисус начал скорбеть и тосковать и что ученики Его вскоре оставили Его и бежали (Мф. 26, 37, 56; Мк. 14, 33, 50).

13 ст. *Ѡбыдо́ша мѧ тельцы́ мнози, ю́нцы тѣ́чнїи ѡдѣржа́ша мѧ.*

14 ст. *Ѡверзо́ша на мѧ о́ста́ своѧ, я́кв ле́въ воху́щѧлїи ѧ́ рыка́лїи.*

В стихе 13 псалмопевец представляет наглядную картину того, что он окружен разъяренными быками, головами раздвинувшего его, а в следующем



- 15002 -

стихе картина угрозы от врагов еще более усиливается: их жестокость изображается в образе голодного льва, раскрывающего пасть и готового растерзать добычу.

«Юнцы тучные» — быки, вскормленные на тучных пастбищах Васанской возвышенности за Иорданом, отличались большой силой.

Оригинальная картина, нарисованная псалмопевцем и пророком Давидом, очень хорошо и наглядно изображает его врагов, «искавших души его» (Саул и его сторонники), а затем врагов его Великого Потомка по плоти Иисуса Христа. По толкованию святых Отцов, *юнцами тучными* названы правители, книжники и фарисеи, восставшие на Господа и требовавшие крестной смерти Его, а *тельцами многими* — простой народ (святой Афанасий Великий, блаженный Феодорит).

15 ст. *Иѣкѡ вода ѿзлі́хъся, ѿ разсы́пашася всѣ кѡсти моѣ: вѣсть срѣце моѣ ѿкѡ вѡскъ тѣлѣ посреде́ чре́ва моегѡ.*

16 ст. *И́зше ѿкѡ скѡдѣль крѣпость моѣ, ѿ ѡзыкъ мой прилипѣ гортѣни моему́, ѿ вѣ переть смѣрти свѣзѣ мѣ сѣи.*

Страдания невинного Праведника от жестоких врагов, упомянутых выше, настолько обессилили его, что силы его истощились, стали подобны воде, вылитой на землю; кости его рассыпались, то есть разошлись от невероятных мучений растяжения тела (на кресте); «сердце растаяло как воск», что значит утратило крепость; силы пропали, подобно воде, иссохшей в глиняном сосуде во время обжига его горшечником, язык прилип к гортани вследствие крайнего истощения сил и сильнейшей жажды одной из страшных мук распятых. Обессиленный мучениями Страдалец считает себя на грани смерти «*в персти смертней*». Предыображенные псалмопевцем в этих стихах тяжелейшие страдания претерпел на Голгофе Иисус Христос за грехи всего человеческого рода.

«Давид изображает тяготу невыносимых внутренних страданий, чтобы возвести нашу мысль ко Христу: ибо неописуем был подвиг предсмертных страданий Богочеловека, при которых источил Он кровь вместо пота... самое, наконец, истязание Его никакими человеческими словами изобразить невозможно»¹⁰.

17 ст. *Иѣкѡ вѡбыдоша мѣ пси мнози, сонми ѡбѡкавыхъ ѡдержаша мѣ: ископаша рѡцѣ мой ѿ нѡзѣ мой.*

18 ст. *Исче́тоша всѣ кѡсти моѣ: тѣи же смотре́ша ѿ презрѣ́ша мѣ.*

19 ст. *Раздѣ́лиша рѣзы моѣ сѣвѣ, ѿ ѡ ѡде́жди мое́и метѣша жерѣ́и.*

Продолжение изображения страданий невинного Праведника, в котором для обозначения жестокости мучителей употребляются названия «*пси мнози*» и «*сонм лукавых*». Они представлены как кровожадная и жестокая толпа, окружавшая Страдалца и подвергшая Его смертельным му-

чениям. *Псами* (которые в отличие от жертвенных животных считались нечистыми) в Ветхом Завете во времена Христа назывались язычниками (Мф. 15, 26), а позднее так называли ложных пророков и самозванных апостолов (Флп. 3, 2; Кор. 11, 13). *Сонмом лукавых* названы правители народа, которые совещались о том, как оклеветать и осудить Иисуса, предать Его смертной казни, требовали от Пилата утвердить их смертный приговор (Мк. 15, 1).

«*Нѣкопѣша рѣцѣ мои и нозѣ мои*» — «пронзили руки мои и ноги мои» — перевод с греческого текста LXX. В еврейском масоретском тексте (МТ) вместо греч. *ὠρυξαν* — «пронзили» — стоит еврейское [каари] «как лев». Чтение МТ не согласуется с контекстом, который описывает жестокие мучения и позорную казнь Страждущего. Греческий перевод LXX сделан за 200 лет до Рождества Христова, и так же переводят Пешитто (сирийский перевод), Вульгата (латинский перевод), эфиопский и арабский.

«*Нѣсчѣтѣша всѣ кости мои*» — кости пригвожденного к дереву, вследствие растяжения тела, выделяются так, что их можно пересчитать. И вся эта картина жестоких мучений и позорной смерти не вызывает ни раскаяния, ни сострадания мучителей. Враги смотрят на это со злорадством, как на потешное зрелище.

19 ст. *Раздѣлиша рѣзы мои себѣ, и ѿ одежд мои метѣша жребіи.*

Одежду Праведника делят по жребию. Вероятно, речь идет о верхней одежде — хитоне, который был цельнотканым, не имел швов и поэтому представлял ценность. Об исполнении пророчества 19-го стиха говорили все евангелисты (Мф. 27, 35; Мк. 15, 24; Лк. 23, 34; Ин. 19, 23 — 24).

20 ст. *Ты же, гди, не ѿдали помощи твоей ѿ мене: на застѣплѣніе мое во мнѣ.*

21 ст. *Избави ѿ ѿрѣжіа дѣшѣ мои, и ѿз рѣки пѣси единорождѣ мои.*

22 ст. *Спи ма ѿ ѿста лѣвокухъ, и ѿ рога единорожа смиреніе мое.*

Ввиду уготованной псалмопевцу Давиду мучительной смерти, в случае если бы враги захватили его, он продолжает умолять Бога поспешить ему на помощь (ст. 20), спасти от оружия псов одинокую душу его (ст. 21), избавить его от пасти льва и от рогов носорогов. Так псалмопевец образно рисует силу и жестокость врагов (ст. 22). За свое спасение он обещает всенародно прославить Бога. Эти стихи псалма, как и многие другие, относятся и к прообразу, и к прообразуемому — Иисусу Христу. По толкованию блаженного Феодорита, «львом, псом и единорогом называется имущий державу смерти, сиречь диавол (Евр. 2, 14), который во время страданий (Спасителя) наступал на Него подобно зверю, нанося смерть»¹¹.

Стихи 23 — 32 — вторая часть псалма, в которой возвещаются плоды страданий и прославляется Бог.

23 ст. *Повѣмъ яма твоѣ братѣи мои, посредѣ цѣрке воспои тѣ.*

Апостол Павел слова этого стиха приводит как изречение Спасителя и к Нему относит обетование возвещать имя Божие ради людей (Евр. 2, 12).

«Повѣмъ имя твоѣ братїи мои». Под «*братиями моими*» понимаются иудеи, из которых вышли первые ученики и апостолы. Господь называет своих апостолов и их последователей братьями, как это видно из Евангелия (Мф. 28, 10; Рим. 8, 29). Под «*именем Божиим*», которое Господь обещает возвещать и прославлять, Он понимает Бога Отца, Которого иудеи до Рождества Христова признавали как Единого Бога, но не разумели Его как Отца, имеющего Сына, ибо учение о Святой Троице в Ветхом Завете ясно не было известно. Сын Божий для того и пришел на землю, чтобы научить людей познавать, любить и прославлять Своего Небесного Отца, разъяснить им, что Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного на искупительные страдания, чтобы спасти человеческий род (Ин. 3, 14 — 16).

24 ст. Болѣишиа гда, восхвалите єго, все сѣма іаковле, прославите єго, да оубоитса же ѿ негѡ все сѣма іілево.

25 ст. Іікѡ не оубижиши, ниже негодова мѣтвы ницагѡ, ниже ѡврати лице свое ѡ мене, и єгда възвратъ къ немѡ, оубоитса мѡ.

От лица пострадавшего за нас Христа псалмопевец призывает «семю», то есть потомство Иаковлево, а также боящихся Господа, под которыми подразумеваются язычники (Деян. 10, 2, 22, 35), к прославлению Бога за Его спасительные дела, увековечившие имя Божие. Он призывает всех смиренно благоговеть пред Господом (ст. 24), а в следующем стихе указываются причины, по которым нужно славить Бога: «ибо Он не презрел... скорби страждущего (в церковно-славянском — молитвы нищего)... но услышал его». Смысл вариантов одинаковый: Бог не пренебрег молитвами страдальца, но услышал молитвы уничиженного.

26 ст. Ѡ тебѣ похвала моѡ, въ цркви велицѣй исповѣсѡ тебѣ: мѣтвы моѡ въздѡмъ предъ болѣишиа єго.

«В Церкви великой» (евр. [бекачал рав], греч. ἐν ἐκκλησία) — в большом, многочисленном собрании. Спасение, которое Господь соделал страждущему, побуждает его исполнить свой обет (то есть обещание — ст. 23) — всенародно прославить и благодарить Бога в многочисленных собраниях людей. *Молитвами* (греч. ἐυχή) здесь названы обеты, *Церковь великой* пророчески называется Церковь Христова, простирающаяся до пределов земли, и предвозвещается призвание в нее всех народов¹².

27 ст. Іідѡтъ оубоѡзи, и насытитса, и восхвалитъ гда възыскаюци єго: живѡ вѡдѡтъ срѡца ихъ въ вѣкъ вѣка.

В буквальном смысле в этом стихе говорится о ветхозаветных жертвах, имевших мессианско-прообразовательное значение, конкретно име-

ется в виду благодарственная, или мирная, жертва, к вкушению которой приглашались родственники, друзья и бедные. Весь же текст второй половины псалма повествует о благодарении и спасительных плодах страданий Мессии, и поэтому святые Отцы в словах: «*Ядят убозии и насытятся... жи-ва будут сердца их в век века*» — усматривали предсказание о таинстве Евхаристии — Животворящем Хлебе, о котором Спаситель сказал: «*ядущий хлеб сей будет жить во век*» (Ин. 6, 51). Евхаристия представлена в данном стихе и псалме как жертва, имеющая тесную связь с крестной смертью и воскресением Спасителя, о чем далее будет сказано в Новом Завете: «*Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господа возвещаете доколе Он придет*» (1 Кор. 11, 26). Язычники, которые до своего обращения ко Христу были убогими, духовно мертвыми, поработанными греху вследствие своих заблуждений и религиозно-нравственного неведения, получают возможность насыщаться духовной пищей Христовой, Его святого учения и причащения Его Тела и Крови в таинстве Евхаристии.

«*Жива будут сердца их в век века*», то есть души их, бывшие прежде мертвыми, после обращения ко Христу, питаясь небесной пищей, оживут; они станут жить истинно христианской жизнью и наследуют вечную жизнь.

28 ст. Поманѹтсѧ и ѡбратѹтсѧ ко гдѹ вси концы земли, и поклонѹтсѧ предъ нимъ всѧ отечествїѧ ѧзыки.

Псалмопевец Давид возвещает об обращении к Богу всех языческих народов. Верующие в единого истинного Бога были и в древности, во времена патриархов и праотцев, но и тогда их было немного. Идолопоклонство, распространившееся по всей земле среди всех народов, в своей сущности было забвением истинного Бога — Творца вселенной и человека. Псалмопевец уверен, что все языческие народы мира, отступившие от Бога, при виде великих и спасительных дел Божиих опомнятся и возвратятся к истинному богопознанию и благочестию, от которого прежде отпали. «*Все концы земли*» — самые отдаленные народы.

По смыслу всего контекста псалма это произойдет в Новом Завете, когда через евангельскую проповедь будут призваны ко спасению «все племена язычников».

29 ст. Иѡкв гдѧе естъ цр҃кѡе, и тоѡ ѡбладаетъ ѧзыки.

30 ст. Иѡдоша и поклонїшасѧ вси тѣчнїи земли: предъ нимъ припадѹтъ вси низходѹщїи въ зѣмлю: и дѹша молъ томѡ живѣтъ.

Не только иудеи («*вся отечествия языка*»), но и все народы вселенной будут призваны и войдут в Церковь Христову, так как Богу принадлежит вся земля и все народы, населяющие ее. Бог промышляет о всем человеческом роде и его спасении, Он Творец и Спаситель всех. Среди обратив-

шихся будут великие и смиренные земли. *«Все тучные земли»* — все сильные на земле, богатые и власть имеющие: правители народов, цари, князья, начальники и так далее — все они будут поклоняться Ему, так же как и вообще все смертные (*«нисходящие в землю»*).

31 ст. *И земля моя порабощаетъ Емѣ: возвѣститъ гдѣви родъ гдѣвщій.*

32 ст. *И возвѣститъ правдѣ Егѣ людемъ ѣрждашимся, ѣже сотвори гдѣ.*

«И душа моя Тому живет» (окончание 30-го ст.) — «душа моя живет для Господа». *«И семя мое порабощает Ему»* — будет служить Ему. Псалмопевец говорит, что как он сам, так и его потомство будет служить Господу, благоговеть пред Ним, прославлять Его *«людям родшимся»*, то есть будущим поколениям. Под этим поколением, по толкованию Иоанна Златоуста, разумеется духовное семя, а не плотское потомство, которое не всегда было верным Господу.

«Правда Его» (греч. τὴν δικαιοσύνην, евр. [цидкато]) — оправдание, спасение Его. Пророческому взору псалмопевца представляется бесконечный ряд христианских поколений, среди которых будут возвещаться из рода в род о спасении, *«яже сотвори Господь»*, через искупительные страдания своего Единородного Сына Иисуса Христа.

По святоотеческому толкованию, в первой половине 21-го псалма (стихи 2 — 23) содержится предсказание о крестных страданиях Христа Спасителя, а во второй (стихи 23 — 32) — пророчество о прославлении Его в основанной Им Церкви, таинстве Евхаристии (ст. 27), обращении всех народов к Богу и прославлении Его за искупление людей.

Из стихов этого псалма составлено богослужение Великой Пятницы.

Стих 27 употребляется в качестве молитвы перед вечерней трапезой.

Псалом 68

Надписание псалма: *Въ концѣ, ѡ ѣзмѣншиха, Псаломъ дѣдѣ.*

В надписании 68-го псалма слав. *ѣзмѣншиха* соответствует по смыслу ѡ ѣмѣншиха ѣзмѣншиха (в греческом такое же надписание — ὑπερ τῶν ἄλλοι ὠνηρομένω).

Принадлежность псалма Давиду подтверждается сходством содержания этого псалма с содержанием 21-го и 39-го, составленных тем же Давидом; единогласным свидетельством святых Отцов и многих учителей Церкви об авторстве Давида и авторитетным свидетельством святого апостола Павла, который в Послании к Римлянам (11, 9) приводит изречения из этого псалма (ст. 23) и говорит, что они изречены Давидом. (Принадлежность 68-го псалма Иеремии решительно отвергается всеми православными исследователями и толковниками Псалтири.)

Краткое содержание псалма: смертельно страждущий праведник, с

терпением переживающий скорби от бесчисленных врагов, униженный и оставленный всеми, как бы раб-преступник, молит Бога о своем избавлении и о возмездии бессердечным врагам по всей строгости правосудия Божия — ради спасения истинных рабов Божиих и славы Божией во всем мире.

По тому, что изречения из 68-го псалма приводятся в Евангелии (Пс. 68, 10 = Ин. 2, 17; Пс. 68, 26 = Деян. 1, 20; Пс. 68, 23 — 24 = Рим. 11, 9 — 10), святые Отцы согласно относят 68-й псалом к мессианским, видя в страждущем праведнике предызображение крестного пути Господа Иисуса Христа.

Русские церковные ученые, исследователи и толкователи Псалтири, не отрицая прообразовательно-мессианского значения 68-го псалма, расходятся во взглядах на личность страждущего праведника. Н.И. Троицкий считает (если судить по его толкованию 68-го псалма), что Давид лично изливает перед Богом свои скорби и страдания, связанные с обстоятельствами своей жизни, при этом движимый Духом Святым, пророчески предызображает крестный путь Христа Спасителя¹³. Другие толкователи Псалтири (священник Х. Орда, протоиерей Григорий Разумовский, епископ Палладий) считали, что Давид при написании этого псалма имел в виду не изображение своего личного состояния или страдания какого-либо другого праведника, а хотел составить для использования такую молитву, которая выражала бы состояние всех тяжело страждущих праведников в обществе израильском. И пророческим вдохновением Давид изобразил страдания Мессии Христа (епископ Ириней, священник Х. Орда, протоиерей Григорий Разумовский).

По толкованию святителей Афанасия, Кирилла Александрийского, блаженного Августина, «этот боговдохновенный псалом содержит молитву Христа Спасителя от лица всего человечества и причины, по которым иудеи распяли Его, и последовавшие бедствия иудеев»¹⁴. Заключается псалом, по словам святителя Афанасия, изображением евангельского образа жизни и учением о поклонении духом и истиною. Блаженный Феодорит толкует заключительные стихи 68-го псалма так же, как святители Афанасий, Кирилл Александрийский, блаженный Августин, но в начальных стихах видит пророчество о вавилонском пленении¹⁵.

Думается, что в раскрытии мессианского значения 68-го псалма важнейшим является пророчество о крестном пути Господа Иисуса Христа, единого безгрешного, святого Праведника, взявшего на Себя грех мира (Ин. 1, 29); Сын Божий добровольно подчинил Себя условиям существования падшего человечества в мире, который лежит во зле. Поэтому прикровенное пророчество Давида о Христе раскрывается в Евангелии: пришел к своим, и свои Его не приняли, а тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими (Ин. 1, 1 — 12).

2 ст. *Спси мѧ, вѣже, ѡкв внидоша воды до дѡши моеѧ.*

Псалмопевец начинает псалом изображением ужасного положения страдальца, подвергшегося безвинно страшным бедствиям. Святитель Афанасий относит эту молитву (ст. 2) ко Христу, Который, приняв на себя «грехи наши, о нас боленует (Ис. 53, 4) и молится об избавлении от искушений, подобно потоку, окруживших душу Его».

3 ст. *Оуглѣвохъ въ тилѣннѣи глѣбннѣи, ѡ нѣсть постоаннѧ: прѣидохъ во глѣбннѣи мѡркѣлѧ, ѡ вѣра потоппѣ мѧ.*

Тимением глубины и глубинами морскими пророк называет ад, так как человеческая природа грехом вовлечена в смерть. Православная Церковь в одном из богослужебных песнопений употребляет буквально это изречение из псалма: «Прѣидохъ во глѣбннѣи мѡркѣлѧ, ѡ вѣра потоппѣ мѧ»¹⁶.

4 ст. *Оугрѣдихѧ зовыйѧ, ѡзмолчѣ гортань мой: ѡчезостѣ Очи мой, ѡ ѣже ѡповѣати мѧ на вѣа моего.*

«Утрудихся зовый» — «страдаю, я издавал громкий вопль о помощи». Святитель Афанасий указывает, что суть молитвы Страдальца, обращенной к Богу, раскрывается в 15 — 16-м стихах: *да ѡзбавлѧсѧ ѡ ненавидѧщнхъ мѧ ѡ ѡ глѣбокихъ водахъ, да не потоппѣтѣ мене вѣра водналѧ.* «Ибо молится, — говорит святитель Афанасий, — о человеческой природе, чтобы сокрушена была держава смерти».¹⁷

5 ст. *Оумножишасѧ пѧче влѧсѣ главы моеѧ ненавидѧщнѣи мѧ тѣне: ѡукрѣпнѣшасѧ врази мой, ѡзгонѧщнѣи мѧ неправедно: ѡже не восхнѧхъ, тогда воздѧхъ.*

Этот стих непосредственно произносится от лица Богочеловека Иисуса Христа. Враги, ненавидящие Его и несправедливо преследовавшие, усилились. Последние слова стиха — *ѡже не восхнѧхъ, тогда воздѧхъ* — означают, что враги Господа возводили на Него преступления, которым Он не был причастен. Смертный приговор Иисусу Христу был вынесен несправедливо (святитель Афанасий, блаженный Феодорит).

6 ст. *Бѣже, ты ѡвѣдѣлѧ еси вездѣмѣ моеѧ, ѡ прегрѣшнѣлѧ молѧ ѡ тебе не ѡгнѧшасѧ.*

Христа, гонимого, страждущего, почитали грешником и даже «злодеем», но только один Господь знал, чьи грехи на Нем, — что Он жертва за грехи всего мира (2 Кор. 5, 21) (святитель Афанасий, Кирилл Александрийский, Евсевий Кесарийский).

7 ст. *Да не постыдѧтсѧ ѡ мнѣ терплѧщнѣи тебеѧ, гдѧ, гдѧ силѧ: ниже да погрѧмѧтсѧ ѡ мнѣ ѡщѣщнѣи тебеѧ, вѣже ѡплѣвѧ.*

8 ст. *ѡкв тебеѧ раднѣ претерпѣхъ поношенѣе, покрѣлѧ срамочѧ лицѣ моеѧ.*

«Смысл речи страдающего Праведника таков: поелику на Себя принял Я — вкусить за них смерть; то да отъят будет от них стыд, в каком были они прежде по причине смерти; потому что для человека, созданного по образу Божию, позором была царствующая над ним смерть»¹⁸. Святи-

тель Афанасий истолковывает эти стихи 68-го псалма с догматической точки зрения, полагая, что в них заключено прямое пророчество: Господь как бы говорит Сам устами Давида.

Если 68-й псалом рассматривается как прообразовательно-пророческий, то экзегеза строится на параллельном сравнении: переживания Давида — соответствующие евангельские события. Последовательно такого метода толкования придерживается Н.И. Троицкий. Так, в молитве Страждущего он усматривает прямое указание на молитву Иисуса Христа за своих апостолов и за всех, кто уверовал во Христа по их слову (Ин. 17, 6 — 23). Такие параллели в ряде случаев представляются возможными. Главное — ответ на вопрос, за что праведный страдалец подвергается гонениям и отвержению ближних. Этот ответ дается в 9 — 10-м стихах:

9 ст. Чужды быхъ братѣи моѣи и страненъ сыновѣи мѣи матере моеѣ.

10 ст. Иже ревность домъ твоегѣи мѣи, и поношенїа поносящихъ ти нападоша на мѣ.

Отнести эти слова к положению самого Давида (как вначале толкуют эти стихи Н.И. Троицкий и протоиерей Разумовский) вряд ли правомерно. Саул преследует Давида как мятежника и претендента (1 Цар. 18, 28 — 29). И последующие стихи 11, 12 и 13, связанные по смыслу с предыдущими, также к Давиду отношения не имеют. Но то, что это пророчество о Христе, раскрывается в евангельских событиях. Именно ревность Иисуса Христа к святости храма Божия послужила поводом к первому враждебному нападению со стороны врагов Его, когда Он изгнал торгующих из храма (Ин. 2, 13 — 20; Мф. 21, 12 — 15). Следующие слова — о поношении — апостол Павел относит ко Христу, указывая, что Христос не Себе угождал, но Отцу и принимал на себя поношения поносящих Бога Отца (Рим. 15, 1 — 3).

Святитель Афанасий Великий относит 9-й стих ко Христу, Который устами пророка говорит о Своем одиночестве во время страданий. Но думается, что этот стих можно истолковать и в более общем смысле: Спаситель сказал хананейке, что Он послан к погибшим овцам дома Израилева (Мф. 15, 24), но апостол Иоанн свидетельствует, что столько чудес сотворил Он перед ними, и они не веровали в Него (Ин. 15, 37). Пришел к своим (родным по Его человечеству), и свои не приняли Его (Ин. 1, 11). Пророческие стихи псалма в отличие от евангельского повествования не связаны временной последовательностью событий. Богодухновенные стихи — как вспышки озарения, когда устами пророка как бы говорит Сам Господь. Такой подход к истолкованию 68-го псалма мы находим у святителя Афанасия Великого.

11 ст. И покрывъ погѣи дѣиши моѣи, и бысть въ поношенїе мнѣ.

12 ст. И положихъ ѡдѣланіе мое вретнице, и выхъ имъ въ притчѣ.

13 ст. Ѡ мнѣ гдѣмлахъса съдѣции во вратѣхъ, и ѡ мнѣ поухъ пиіции вино.

По толкованию святителя Афанасия, эти слова говорятся от Лица Христа. Господь скорбит о будущей гибели душ нечестивых, которые поносили Господа за те злострадания, которые претерпел Он от них¹⁹.

14 ст. Язъ же мѣтвомъ моею къ тебѣ, бже: время благоволенія, бже: во множествѣ мѣти твоєа оуслыши мѣ, во истинѣ спїиа твоєгѡ.

«Хотя за все блага воздали мне злом, но я не перестаю приносить за них молитвы» — в подтверждение такого истолкования этого стиха святитель Афанасий приводит слова евангелиста, который представляет Христа и на кресте молящимся за распинаемых (Лк. 23,34).

15 ст. Спїи мѣ ѡ вренїа, да не оутѣбнѣ: да избѣависѣ ѡ ненавидѣщихъ мѣ и ѡ гдѣбокихъ вода.

16 ст. Да не потопитъ мене вода, ниже да пожретъ мене гдѣбина, ниже сведетъ ѡ мнѣ ровѣнникъ оутѣ своихъ.

Эти стихи святитель Афанасий относит к Гефсиманской молитве Христа, ссылаясь на слова апостола Павла к евреям (Евр. 5,7 — 8). «Здесь Павел, или, лучше сказать, глаголющий в нем Христос, открыл нам умолченное и оставленное евангелистами, сказав, что с воплем крепким и со слезами совершена сия молитва: «Отче, да минует от Мене чаша сия» (Мф. 26, 39)»²⁰.

17 ст. Оуслыши мѣ, гдї, ѡакъ бѣга мѣтѣ твоа: по множествѣ щедротѣ твоихъ призри на мѣ.

18 ст. Не ѡврати лица твоєгѡ ѡ отрока твоєгѡ, ѡакъ скорбїи: скорю оуслыши мѣ.

19 ст. Вонїи дѣшїи моеї и избѣви и: врагъ моихъ радї избѣви мѣ.

По смыслу к предыдущим стихам в толковой Псалтири относятся и следующие три — 17, 18 и 19²¹. Однако святитель Афанасий и блаженный Феодорит толкуют эти слова иначе: как молитву Господа за нас (святитель Афанасий) и как смиренную молитву страдающей от врагов души к Богу, от которого ожидает она милости и спасения (блаженный Феодорит).²²

21 ст. Поношенїе чѣлше дѣшїа моа и стрѣтъ: и жадѣхъ оскорбѣцагѡ, и не вѣ, и оутѣшѣнїихъ, и не ѡвѣрѣтохъ.

22 ст. И дѣша въ снѣдѣ мой жѣлчь, и въ жаждѣ мой напоиша мѣ оцѣта.

Эти Христовы страдания описаны евангелистами: Мф. 27, 34, 48; Ин. 19, 29.

Стихи 23 — 29 не следует понимать как прошение невинного Страдальца об отмщении врагам, которое он обращает к всеведущему Богу. Это пророчество о том, что постигнет иудеев после крестных страданий Христа.

23 ст. Да вѣдетъ трапѣза ихъ предъ нами въ сѣтъ и въ воздѣланїе и въ соблѣзнь.

Трапезою назвал пророк веселье, а сетью — наказание (святитель

Афанасий, блаженный Феодорит). *Да помрачатся ѿчеса ихъ*, (ст. 24). Очи их помрачились, не приняв и не принимая Мессию Христа по сей день. *Хребетъ ихъ вынѣмцы*, то есть хребет их будет согбен навсегда (хребет их навсегда согни).

26 ст. *Да вѣдетъ двѣрзъ ихъ пѣсць, и въ жилищахъ ихъ да не вѣдетъ живыи*.

По словам апостола Петра, это пророчество сбылось на Иуде предателе (Деян. 1, 20), а далее исполнилось над Иудеею: разрушен Храм, опустел Иерусалим и вся Иудея после страшного опустошения, произведенного императорами Титом и Веспасианом (так называемая Иудейская война).

28 ст. *Приложи беззаконіе къ беззаконіи ихъ, и да не внидѣтъ въ правдѣ твоѣ*.

Приложи беззаконие — по смыслу: не забывай их беззаконий. *Не внидут в правду Твою* — будут удалены от Твоего блаженства, которое уготовано в царстве Христовом праведным (святитель Афанасий, блаженный Феодорит, Кирилл Александрийский).

30 ст. *Нищъ и волѣи есмь азъ: спѣе твоѣ, вѣже, да прійметъ мѣ*.

Господь был болящим и страждущим ради нашего спасения. Это жертва смиренного и сокрушенного сердца, которое приобретает себе милость и спасение от Бога (блаженный Феодорит).

Завершается 68-й псалом возвеличиванием Бога и пророчеством о Церкви Христовой.

32 ст. *И оугодно вѣдетъ бѣгъ паче тельца юна, роги износаща и пѣзнюкчи*.

Жертва хвалы приятнее будет Богу, чем телец юный, у которого едва нарастают копыта, едва пробиваются рога (блаженный Феодорит). «Возвещается, что будут уже приносимы не кровные жертвы, но паче жертвы хвалы и духовного песнопения»²³.

33 ст. *Да оузрадѣтъ нищии и возвеселѣтсѣ: възыщитѣ бѣга, и живѣ вѣдетъ дѣша ваша*.

Познав это, возрадуются нищие духом. Спасение достигается упованием на Бога (блаженный Феодорит, святитель Афанасий).

34 ст. *Иѣкѡ оуслыша оубѣгѣл гдѣ, и оуквѣбанныа своѣ не оуничжижѣ*.

Окованные находятся в узах греха и смерти. Господь смертью Своей и воскресением расторг узы всех, сказав сущим во узах: «изыдите» и сущим во тьме: «откройтеся» (Ис. 49, 9).

35 ст. *Да восхвалятъ егѡ неба и земля, море и всѣ живѣщія въ немъ*.

36 ст. *Иѣкѡ бѣгъ спѣетъ сѣвѣна, и созидѣтсѣ гради гдѣиестѣи, и вселѣтсѣ тамѡ и насладѣтъ и*.

«Небеса», Ангелы Божии радуются и восхвалят Господа и Спасителя рода человеческого, тем более сами спасенные на земле восхвалят Спасшего (святитель Афанасий). Сионом пророк именует Святую Церковь, в которой созиждутся, то есть восстановятся души человеческие.

37 ст. ѿ сѣмля рабовъ твоихъ одержитъ ѿ, ѿ либации ѿмла твоё вселѣтъ въ нѣмъ.

По изъяснению святителя Афанасия, это обетование Церкви до скончания века. «Как рабы Его суть святые апостолы (Рим. 1,1) — так семья суть уверовавшие во Христа через апостолов»²⁴.

¹ *Никанор (Каменский) еп.* Изображение Мессии в Псалтири: Экзегетико-критическое исследование мессианских псалмов с кратким очерком учения о Мессии до пророка Давида. Казань, 1901, С. 162.

² См.: *Афанасий Великий, свят.* Творения. Т. IV. М., 1994. С. 93.; *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение псалмов. М., 2004. С. 76; *Юнгеров П.А.* Псалтирь в русском переводе с греч. текста. Казань, 1915. (Репринт. М., 1996.) С. 26.

³ См.: *Никанор (Каменский), еп.* Указ. соч. С. 164.

⁴ Там же. С. 177 — 178.

⁵ *Ириней (Клементьевский), архиеп.* Толкование на Псалтирь по тексту евр. и греч. М., 1903. Ч. I. С. 129.

⁶ *Евфимий Зигабен.* Толковая Псалтирь. Киев, 1882. С. 129.

⁷ См.: *Афанасий Великий, свят.* Указ. соч. С. 74.

⁸ См.: Псалтирь в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 1998. С. 74.

⁹ *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на псалмы. М., 2003. С. 75.

¹⁰ *Феодорит Кирский, блж.* Творения. Изд. 2. Свято-Троицкая Лавра, 1905. Т. 27. Ч. III. С. 75.

¹¹ Там же. С. 100.

¹² Там же. С. 101 — 102.

¹³ См.: *Троицкий Н.И.* Псалтирь: Последовательное изъяснение славянского текста. Тула, 1904. С. 322 — 330.

¹⁴ Псалтирь в святоотеческом изъяснении. С. 230.

¹⁵ См.: *Феодорит Кирский, блж.* Указ. соч. С. 234.

¹⁶ Октоих. Глас 4-й. Канон, песнь 6, ирмос.

¹⁷ *Афанасий Великий, свят.* Указ. соч. С. 228.

¹⁸ Там же. С. 229.

¹⁹ Там же. С. 230

²⁰ Там же. С. 231.

²¹ См.: Псалтирь в святоотеческом изъяснении. С. 233.

²² См.: *Афанасий Великий, свят.* Указ. соч. С. 231; *Феодорит Кирский, блж.* Указ. соч. С. 237.

²³ *Афанасий Великий, свят.* Указ. соч. С. 233.

²⁴ Там же. С. 234.

Протоиерей Александр Палий

**ПАСТЫРСКАЯ АСКЕЗА —
ОСНОВА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Подлинная культура (духовная по своей природе) органически связана и тесно взаимодействует с религией. Завязь истинной человечности, «бутоны культуры», говоря словами отца Павла Флоренского, произрастает из зерна культа. «Снизу вверх рассматриваемый культ есть некоторая деятельность человека, именно вид *культурной* его деятельности...»¹. Православную культуру с полным правом можно считать *культурой совести*, ибо она утверждает не только красоту, но прежде всего *добро и правду*.

Об этом нравственном измерении культуры должны в первую очередь помнить и проявлять попечение пастыри. «В нравственном аспекте православная культура, безусловно, должна быть основана на благочестии и духовном трезвении, на таком образе жизни, который соответствует требованиям аскетизма и помогает духовному совершенствованию».²

В.А. Никитин в своей книге «Основы православной культуры», фрагменты из которой мы далее приводим, утверждает, что духовная культура и аскеза — синонимы. В этой истине был глубоко убежден священник Павел Флоренский. Этим же принципом руководствовался Георгий Петрович Федотов (1866 — 1951), основатель «Православного дела» и главный редактор «Нового Града», назвавший аскетизм *критерием Креста*. Другой видный православный мыслитель — Владимир Николаевич Ильин (1891 — 1974) — считал иночество *основой русской культуры*³.

Епископ Варнава (Беляев), ученик Оптинского старца Варсонофия, свой опыт изложения православной аскетики назвал «*Основы искусства святости*»⁴. Эти основы сегодня особенно нужны духовно возрождающейся России. Они действительно могут не только способствовать выработке православного мирозерцания и возврату к «духовному реализму святых отцов», но и помочь приобретению навыков *внутренней культуры*. Ведь «Православие показывается, а не доказывается», как справедливо считал отец Павел Флоренский и засвидетельствовал это подвигом всей своей жизни, подвигом крестоношения.

Путь совершенства, безусловно, проходит через Крест.

Не может быть праведности без преодоления искушений и духовной борьбы. Возрастание в духе невозможно без соблюдения заповедей Божиих, то есть аскезы, которая помогает стяжать благодать Духа Святого и жить в мире, чистоте и радости, сохраняя верность обетам святого крещения. Именно христианская аскеза призвана стать краеугольным камнем православной культуры, в которой сочетаются добро и красота, служение правде и дух истины. Соответственно и аскетическое богословие должно занять подобающее место в системе православной культуры.

Аскетика обстоятельно и глубоко исследует наклонности падшей природы человека и возможности ее обновления и преображения, дарован-

ные искупительным подвигом Спасителя. Она учит борьбе с помыслами и грехом, стяжанию благодати Святого Духа на путях нравственного богоуподобления человека. Аскетика также изучает и разрабатывает принципы и методы тренировки человеческого тела и воли с целью очищения души от страстей, подчинения тела человека его воле, его духу, формирования целомудренной личности. *Задача аскетики — помочь христианину в очищении сердца и ума для принятия Бога всем человеческим существом, для восхождения по лестнице добродетелей на высоту богообщения и в конечном счете — обожения.*

С этим утверждением нельзя не согласиться. Православная культура призвана воодушевить нас на пути к совершенству, сделать в некотором смысле аскетами. Мы убеждены в том, справедливо подчеркивает В.А. Никитин, что аскет (греч. *ασκητης* — упражняющийся, подвижник) — это категория не только в истории религии, но и в истории культуры. Ведь подлинную культуру созидают в творческом уединении подвижники, обуздывающие себя ради служения высшему идеалу.

В переносном значении, употребляемом деятелями культуры, аскетизм — высшая степень воздержания и самоотречения, отказа от жизненных благ. Можно считать аскетизм внутренней дисциплиной любой мировой религии и ее пастырей, исповедующих веру в Единого Бога. С этой точки зрения запрет библейского Бога не вкушать плоды от древа познания добра и зла был своего рода первоначальной аскезой, нарушение которой прародителями имело пагубные последствия для всего человеческого рода и извратило пути культуры.

В плане культуры, конечно, надлежит различать аскетизм сугубо религиозный, свойственный в той или иной форме практически всем мировым религиям, присущий их пастырям, от аскетизма философского, например в доктрине стоицизма, проповедовавшего презрение к материальным благам. Такое различие поможет нам провести четкую линию раздела, с одной стороны, между культурой античной и христианской, а с другой — между различными «духовными практиками» (например, в йоге), служащими самоусовершенствованию, и подлинно духовным подвигом христианского предстояния Богу ради служения ближним.

Известно, что в эпоху античности под аскетизмом обычно подразумевали упражнения в философской добродетели и особенно в развитии воли. С другой стороны, аскетизм имел место в мистических посвящениях (орфизм, пифагореизм), рассматриваясь своими адептами как средство освобождения души из темницы тела, преодоления источника зла — материи. Отсюда глубокий дуализм и внутренняя противоречивость аскетизма в дохристианских (языческих) верованиях. Это различие накладывает

свой отпечаток и на всю нехристианскую культуру. Особенно сильно это проявляется в буддизме, в котором отречение от мира и от себя является средством к полному погашению «Я» (идеал так называемой «нирваны»), что порождает негативизм и обрекает на пассивность. В христианстве же, напротив, победа нравственного индивидуального начала через телесное воскресение целокупной личности стимулирует творческую активность, дает мощный импульс для созидания культуры.

В Евангелии Господь Иисус Христос указывает на необходимость самоотверженного труда, самосовершенствования для достижения Царства Божия. Вся земная жизнь Господа и его апостолов — это аскеза, самоотречение, презрение к собственным страданиям ради спасения человечества. И это же колоссальная внутренняя работа, молитвенное делание, духовный труд. Путь духовного приготовления к спасению, небесному блаженству ведет через плотское воздержание, строгость жизни душевной, готовность к самопожертвованию ради ближних. И в этом дышит дух подлинно православной культуры, воплощенный прежде всего в служении «пастырей добрых».

Закономерно, что в Православной Церкви аскетизм стал основой иночества и был дополнен строгой монастырской дисциплиной, включая иноческие обеты и соблюдение церковных уставов, отказ от проявления собственной воли через ее *отсечение*, систему сознательного и тщательно регламентированного послушания духовному наставнику. На Руси подвиги иноческого аскетизма часто совершались отшельниками в уединенных скитах, а пастырями выступали умудренные опытом старцы.

В сотериологическом аспекте христианский аскетизм взыскует индивидуального бессмертия, призывает приблизиться к указанному Христом идеалу нравственной чистоты и святости, уповает преодолеть зло уже на земле, ради жизни вечной в Боге.

Христианскими аскетами были многие из святых апостолов, учеников Христа, из числа двенадцати и семидесяти. В первые века христианства именно аскеты являлись подвижниками веры, постниками и молитвенниками, проводившими жизнь в уединении, храня Откровение и Предание. Ориген в трактате «Против Цельса» называет аскетом всякого, кто предавался молитвенным подвигам и пребывал большую часть дня при богослужении. Аскеты носили одежду, отличную по цвету или покрою от общепринятой (по преимуществу коричневого или черного цветов), надевая поверх паллий — плащ бродячих философов.

Движение аскетов породило **монашество**, то есть духовное *пастырство* в ограде Святой Церкви. Не занимая, как правило, должностей в церковной иерархии, аскеты составляли в древней Церкви особый класс вер-

ных, пользовавшихся большим духовным авторитетом. Церковное Предание бережно сохранило имена и жития древних аскетов. Это были святые мученики: Лукиан, Петр Палестинский, Памфил, Селевкий, Иустин, Иоанн Египетский, Сульпиций Север, Паулин, Элиодор, Непоциан, Пиниан, Симеон Столпник, а также святые отцы Церкви: Василий Великий, Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст, Амфилохий Понтийский, Афанасий Великий, Мартин Турский и святой Антоний Великий — основатель монашества в Египте.

Аскеты древности выработали и изложили правила аскетизма, свод его основополагающих принципов. **Аскетизмом** (греч. **ασκητεω** — *упражняюсь, приучаюсь, стремлюсь*; **ασκητισμος** — *упражнение*) мы называем теперь религиозно-философское и духовно-мистическое учение о нравственности, которое проповедует самоотречение как путь к достижению личного совершенства и общения с Богом. Этому служит система физических, ментальных и духовных упражнений и практик.

В церковнославянском языке имеется особый термин, калька с греческого — **аскитство** (упражнение в богомыслии, молитвенное размышление о величии дел Божиих, о доброделии и добродетелях).

«Подвижничество, аскетизм, как труд духовный, неотъемлемо не только от всех известных истории великих и не великих религий, но и вообще от всякой человеческой **культуры**, — подчеркивает иеромонах Софроний (Сахаров). — Наше понимание аскезы синтетически может быть определено как свободно-разумный подвиг и борьба за достижение христианского совершенства... Аскеза как таковая никогда у нас не становится целью; она лишь средство, лишь проявление нашей свободы и разумности на пути к стяжанию дара Божия. Как разумный подвиг в своем развитии, наша аскеза становится наукой, искусством, культурой. Но как бы ни была высока эта культура, взятая в своем человеческом аспекте, она имеет весьма условную ценность... Мужество, долготерпение и смирение; сострадание и милостыня как выражение любви к Богу и ближнему; вера как тот же подвиг любви — все это может и должно быть разумным и свободным подвигом человека; но доколе не придет всеутверждающее действие Божественной благодати, доколе все это останется лишь человеческим действием и, следовательно, тленным. В силу этого все в нашем подвиге сводится к исканию слияния нашей воли и нашей жизни с волею и жизнью Самого Бога. Выражается это и достигается главным образом в молитве, и потому молитва есть вершина всех аскетических деланий; она есть центр, от которого всякое иное действие черпает свою силу и утверждение. *В молитве культура православного аскетизма достигает своего наивысшего проявления и совершенства*»⁵.

Одним из наиболее характерных представителей такого культурного аскетизма в византийском монашестве является *преподобный Иоанн Лествичник* (579 — 649). Наибольшую славу ему принесла знаменитая книга «Райская лестница» — руководство для монашества⁶. Особый интерес для нас представляет в этой книге «Слово особенное к пастырю, научающее, каков должен быть наставник словесных овец»⁷.

Преподобный Иоанн решительно разграничивает монашескую этику и мирскую. Монахов он в сущности исключает из жизни человечества, называя их жизнь «духовно-ангельской». К мирянам он почти не обращал своего слова: для них, по его мнению, достаточно исполнения основных моральных принципов. «Делайте все доброе, — увещевает он мирян, — что можете делать, никого не упрекайте, не крадите, не лгите, ни перед кем не возносите, ни к кому не питайте вражды, не оставляйте церковных собраний, к нуждающимся будьте милосердны. Если так будете поступать, то уже недалеко будете от Царства Небесного».

Другое дело — жизнь христианина-инока и пастыря. Бог требует от них гораздо большего. Ссылаясь на евангельский пример с богатым юношей, преподобный Иоанн Лествичник назидает, что если мирянину достаточно исполнять заповеди, то подвижнику нужно «оставить все», вести совершенно особый образ жизни, целиком посвятив ее Богу. «Райская лестница» содержит положения, чрезвычайно важные и актуальные для всего христианского мира. Здесь убедительно показано, что христианское послушание и отсечение своей воли есть не какое-то раболепство перед людьми и Богом, а великий подвиг обуздания своего эгоизма, своей самости. Оно ведет к достижению христианской любви, понимаемой как выход за пределы человеческой ограниченности.

Главным и необходимым чувством для обретения святости перед Богом преподобный Иоанн Лествичник называет страх Божий или любовь к Богу. Это означает, что при осознании человеком величия и святости Бога он старается справедливо и объективно оценить себя и свои недостатки. «Солнечный луч, — говорит авва Иоанн, — проникнув через щель в доме, освещает все так, что видна тончайшая пыль, носящаяся в воздухе: подобно этому, когда страх Господень приходит в сердце, то показывает ему все его грехи». Самосовершенствование инока, по Лествичнику, требует непрерывной духовной работы, преодоления своей греховности, последовательного восхождения по духовной «лестнице» на небеса: «Восходите, братья, восходите усердно, полагая восхождение в сердце своем»⁸, — призывает преподобный Иоанн Лествичник.

Близким к нему по духу был палестинский отшельник преподобный Варсонофий (Варсонуфий) Великий (умер около 563 г.), родом египтянин.

В молодые годы он жил в крупном городе, видимо в Александрии, знал несколько языков, был хорошо знаком с Библией и достаточно образован.

Избрав путь аскетического и мистического подвига, преподобный Варсонофий стремился максимально отречься от всего мирского. Начиная с 540 года он жил в совершенной изоляции от внешнего мира. В суровой борьбе с собственными страстями и суровыми природными условиями авва (отец) Варсонофий закалял свой дух. *«Если напишут тебе, — говорил он одному брату, — о тех искушениях, которые я вынес, думаю, что не вынесет этого твой слух, а может быть, в настоящее время никто не вынесет».*

Никто не допускался к нему, кроме единственного доверенного лица, через которого преподобный Варсонофий осуществлял духовное руководство большой монашеской общиной. Забота о братьях и любовь к ним были столь велики, что святой Варсонофий молил Бога или принять их в Его Царство, или погубить и его самого. Хотя он и не видел лиц послушников, но знал все оттенки их духовной жизни и в молитве принимал на себя тяжесть их грехов.

Наивысшей целью подвижника (да и вообще каждого христианина) преподобный Варсонофий называет обретение путем внутреннего совершенствования Духа Божия. Дух Божий выводит человека на истинный путь и возводит его ввысь, *«даже до седьмого неба, где (человек) удостоивается видеть неизреченные и страшные вещи, которые никто не может видеть, кроме достойных этой меры»⁹.*

По словам преподобного, человек, достигший такой духовной высоты, возвращается к Творцу, становится «братом Иисуса». Однако путь этот уготован, по мнению аввы Варсонофия, не всем, а только избранным.

Ученик преподобного Варсонофия авва Дорофей (умер в 620 г.), записавший его поучения, в большей мере посвятил себя задачам социального служения, не пренебрегая и «внешними» вещами, в том числе светской культурой. Это касалось как его служения (например, стараниями аввы Дорофея был устроен госпиталь), так и творчества: его «Душеспасительные наставления» в основном относятся к мирянам и лишены специально монашеской окраски. Монашество, по авве Дорофею, есть только один из путей христианского подвига. Подвижником можно назвать и богослова, и ученого, и борца за веру, и благотворителя, и миссионера, и проповедника христианской нравственности и, наконец, каждого христианина, который ведет ежечасную борьбу за господство своей духовной природы над физической.

Аскетизм, считает авва Дорофей, предполагает развитие воли как орудия для поддержания духовной сущности человека. Совесть, по его

словам, есть первая предпосылка этой сущности, естественный закон, позволяющий различать добро и зло.

Подобно многим подвижникам, авва Дорофей считает необходимым осознание людьми того факта, что кара за грех неотвратима. Но если на начальной стадии духовного развития страх возмездия играет важную роль, то по мере совершенствования человека страх исчезает. Авва Дорофей приводит слова святого Антония Великого: «Я уже не боюсь Бога, а люблю Его».

Любовь к Богу и ближнему — это единое целое. Важнейшее положение христианского учения звучит у аввы Дорофея вполне определенно, известна его замечательная аналогия. «Представим себе, что мир есть круг, центр которого Бог, радиусы: пути жизни людей. Когда люди приближаются к Богу, то они приближаются друг к другу»¹⁰.

Полагаем, что есть и другая зависимость: когда люди приближаются друг к другу, одушевленные христианской любовью и сознанием единства во Христе, — они приближаются к Богу. Культура, производная от культа, связанная с Церковью, помогает такому сближению, а варварство и невежество могут ему только мешать.

¹ Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1977. С. 101.

² Никитин В. Основы православной культуры. М.: Просветитель, 2001. С. 15.

³ См.: Ильин. В.Н. Иночество как основа русской культуры // ВРХД. № 114. С. 230 — 239.

⁴ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики. Т. 1 — 4. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского. 1996 — 1998.

⁵ Софроний (Сахаров), иером. Об основах православного монашества. // Старец Силуан Афонский. М., 1996.

⁶ См.: Иоанн Лествичник, прп. «Лествица» (в русском переводе с алфавитным указателем). СПб., 1996.


⁷ Там же. С. 253 — 274.

⁸ Там же. С. 252.

⁹ Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 2. С. 559 — 598.

¹⁰ Там же. С. 601 — 642.

Н.В. Макеев



**ОТНОШЕНИЕ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
К ИНОСЛАВИЮ В РЕШЕНИЯХ
АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА
2000 ГОДА**

Если мы действительно, а не ложно скорбим о разделенных братьях, то имеем своим нравственным долгом встречаться с ними и искать взаимопонимания. Не эти встречи пагубны для православных.

Пагубно в духовной жизни безразличие, теплохладность, которую осуждает Священное Писание. Нужно помнить, что многие и многие инославные относятся к нашей Церкви

с искренним и глубоким уважением и с большим интересом прислушиваются к ее голосу... Мы должны открывать последователям иных христианских исповеданий силу, красоту, самую благодатную жизнь Православия.

*Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси
(из доклада на Архиерейском Соборе 2000 года)*

В последние годы тема взаимоотношений Русской Православной Церкви, да и в целом Православия с инославными христианами и экуменическими организациями заняла одно из основных мест внутрицерковной дискуссии. Порой споры переходили в острый конфликт сторонников и противников межхристианского диалога. Об этом говорил на Архиерейском Соборе 2000 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II: «В последнее время священноначалию нашей Церкви приходилось неоднократно сталкиваться с непониманием сути диалогов и контактов с инославными церквями и межхристианскими организациями. По своему личному опыту могу сказать, что такие контакты важны не только для них, но и для нас, православных. В современном мире невозможно существовать в полной изоляции: необходимо широкое межхристианское сотрудничество в богословской, образовательной, социальной, культурной, миротворческой, диаконической и прочих областях церковной жизни. Недостаточно только заявлять, что Православная Церковь является вместилищем полноты Откровения. Необходимо еще и самим свидетельствовать об этом делом, давая пример того, как апостольская вера, хранимая Православной Церковью, преобразует умы и сердца людей, изменяет к лучшему окружающий нас мир»¹. Естественно, что при такой актуальности вопрос отношения Русской Православной Церкви к инославию был поставлен в повестку дня Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 13 — 16 августа 2000 года. Этой тематике посвящены следующие документы Архиерейского Собора: разделы в докладах Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Высокопреосвященных митрополитов Смоленского Кирилла и Минского Филарета, ряд положений «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», «Определений Освященного Юбилейного Архиерейского Собора

Русской Православной Церкви 2000 года о вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» и, наконец, важнейший богословский и церковно-практический документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию».

Принятию «Основных принципов...» и других документов Собора предшествовала глубокая и всесторонняя научно-богословская исследовательская работа. Незадолго до Собора Отделом внешних церковных сношений Московского Патриархата был опубликован сборник документов и материалов, посвященных межхристианскому диалогу «Православие и экуменизм»². Ряд исследований и статей по этой теме был опубликован в церковной прессе³. Важнейшую роль в формировании православной позиции сыграла межправославная встреча в Салониках 29 апреля — 2 мая 1998 года. Историю разработки «Основных принципов отношения Русской Православной Церкви к инославию» осветил в своем докладе на Архиерейском Соборе 2000 года митрополит Минский и Слуцкий Филарет, председатель Синодальной Богословской комиссии: «Так сложилось, что со времени учреждения Богословской комиссии в 1993 году важнейшей темой ее изучения оказалась проблема отношений с инославным миром. Практически на протяжении всего этого времени в Синодальной Богословской комиссии шла дискуссия о членстве Русской Православной Церкви в международных христианских организациях, о результатах богословского диалога с различными инославными конфессиями. Трудности, обнаружившиеся в ходе этой дискуссии, в основном были связаны с отсутствием единой и согласованной общецерковной позиции по отношению к инославию. Но, что еще важнее, отсутствие такой официальной и авторитетно утвержденной позиции является источником разномыслий и споров в церковной среде. Стало ясно, что частные вопросы отношений с инославием требуют для своей оценки доктринального документа, который давал бы ясные ориентиры и указания для разрешения существующих проблем именно с богословских, а не эмоциональных, практических или каких-то иных позиций. В силу этого обстоятельства Священным Синодом было принято решение поручить Синодальной Богословской комиссии подготовить документ, названный «Основными принципами отношения Русской Православной Церкви к инославию». Для подготовки проекта «Принципов» Синодом была создана рабочая группа. Текст «Основных принципов...» прошел несколько этапов обработки, а также содержательной и редакционной правки, вносившейся участниками группы. После внимательного изучения и дискуссии текст был одобрен VI пленумом Синодальной Богословской комиссии. Далее текст был направлен для рассмотрения на заседании Священного Синода, где после внесения в него ряда поправок

был утвержден и направлен для принятия на настоящем Архиерейском Соборе»⁴.

Если суммировать все решения Собора по рассматриваемому вопросу, то их можно свести к следующим основным положениям. Собором утверждены «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». Они призваны служить руководством для пастырей и мирян⁵. Собор выразил озабоченность проблемами диалога с Римско-Католической Церковью и протестантскими исповеданиями; был рассмотрен вопрос об участии Русской Православной Церкви в международных межхристианских организациях, в частности во Всемирном Совете Церквей. Было подчеркнуто, что нынешняя структура Всемирного Совета и принципы членства в нем не удовлетворяют православных. Собор рассмотрел итоги диалога между Православными и Дохалкидонскими Церквями, признав проделанную работу полезной. Были также одобрены результаты межхристианских диалогических проектов. Признано полезным продолжение сотрудничества с христианами иных конфессий в социальной, образовательной и иных областях. Собор подчеркнул, что христиане разных конфессий должны сообща выступать против продолжающейся секуляризации общества, распространения атеизма, пропаганды насилия и разврата, натиска сект и «новых религиозных движений»⁶. Говоря словами Святейшего Патриарха Алексия, Собор отметил, что «на протяжении последнего десятилетия представители нашей Церкви вели исследования по вопросам, которые ставит перед христианами современный мир. Секулярное общество с необычайной быстротой утрачивает духовные и нравственные ценности, заменяя их суррогатами так называемой массовой культуры или опасными для души лжеучениями сект и культов. Сейчас перед различными конфессиями стоит задача укрепления христианских нравственных устоев, содействия нравственному оздоровлению общества: их сотрудничество в этой сфере невозможно переоценить»⁷. В «Основах социальной концепции» было также отмечено, что «исходя из соображений пастырской икономии, Русская Православная Церковь как в прошлом, так и сегодня находит возможным совершение браков православных христиан с католиками, членами Древних Восточных Церквей и протестантами, исповедующими веру в Троицу Бога, при условии благословения брака в Православной Церкви и воспитания детей в православной вере»⁸.

Итак, Юбилейный Архиерейский Собор принял целый ряд документов, посвященных взаимоотношениям с инославными исповеданиями. Самый важный и фундаментальный из них — «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». Каково же содержание этого документа?

По словам митрополита Минского Филарета, «в «Принципах» резюмируются важнейшие экклезиологические положения православной догматики и каноники. Документ основывается на официальных решениях и постановлениях высшей церковной власти, учитывает опыт православной миссии и свидетельства. В нем присутствуют богословские критерии и ориентиры, на основании которых... сможет действовать церковное священноначалие. Данный документ представляет собой ряд важнейших экклезиологических положений, «принципов» православного вероучения в отношении как существа Церкви, так и природы ересей и схизм, а также задач Православия в отношении отделившихся от него сообществ»⁹.

В документе восемь разделов и историческое приложение, которое, не являясь частью текста, конкретизирует некоторые утверждения «Основных принципов». Текст документа представляет собой положения, основанные на мыслях святых отцов и решениях, принятых ранее Русской Православной Церковью или Вселенской Православной Полнотой. Каждая глава посвящена одному из аспектов отношений Православной Церкви к инославию.

Первый раздел документа «Единство Церкви и грех человеческих разделений» раскрывает основополагающие экклезиологические положения. Он начинается с утверждения о том, что Православная Церковь сознает себя Церковью в самом полном и глубоком смысле этого слова. «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: «Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18). Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых Таинств во всем мире, «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15)»¹⁰.

Далее раскрываются учение о единстве Церкви, основания, аспекты и следствия этого единства, а также связь единства Церкви с другими ее свойствами, обозначенными в Символе веры — святостью, соборностью и апостоличностью. Так, говорится, что «единство Церкви превыше всякого человеческого и земного единства, оно дано свыше как совершенный и божественный дар» (1.3). Единство Церкви преодолевает все барьеры и границы: расовые, языковые, социальные или какие-либо иные (1.4). То есть в начале документа дается исчерпывающее самопонимание Православной Церкви как Церкви подлинной, Спасительной, столпа и утверждения Истины, сообщества верных, к которому относятся все обетования Спасителя. Выражения «Церковь Христова», «Вселенская Церковь» и «Православная Церковь» в понимании «Основных принципов...» тождественны. По

мысли председателя Синаодальной Богословской комиссии митрополита Филарета, «это очень важно подчеркнуть, потому что среди критиков всяких контактов нашей Церкви с инославием бытует миф, что, дескать, идеологическим основанием таких контактов является экклезиологический релятивизм, то есть понимание Православной Церкви как «части целого», осколка, ветви более всеобъемлющей Церкви, чем она сама. Так вот, этот взгляд здесь совершенно опровергается»¹¹.

В первой главе говорится также и о том, что единство Церкви находится в неразрывной связи с таинством Евхаристии: «Ведь по мысли св. Кирилла Александрийского, если «все от одного хлеба приобщаемся», то все одно тело составляем (1 Кор. 10, 17), ибо Христос не может быть разделен». Другое основание церковного единства — апостольское преемство иерархии. Авторы документа приводят следующую глубочайшую мысль святого Игнатия Богоносца: «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству — как апостолам. Диаконов же почитайте как заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там и католическая Церковь»¹². Эти истины православной экклезиологии отражены в документе следующим образом: «Только через связь с конкретной общиной осуществляется для каждого члена Церкви общение со всею Церковью. Нарушая канонические связи со своей Поместной Церковью, христианин тем самым повреждает свое благодатное единство со всем Телом церковным, отрывается от него. Любой грех в той или иной мере удаляет от Церкви, хотя и не отлучает от нее полностью. В понимании Древней Церкви отлучение было исключением из евхаристического собрания». При этом при возвращении в Церковь отпавших от нее над ними не повторяется таинство крещения¹³. К сожалению, у всех православных христиан заповедь Христа о единстве неоднократно нарушалась. Возникали и возникают разномыслия и разделения. На протяжении христианской истории от единства с Православной Церковью отделялись не только отдельные христиане, но и целые христианские сообщества. «Заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводят к той или иной мере отпадения от Полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам не вероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном итоге приводит к искажениям в вере»¹⁴. Более того, Освященный Архиерейский Собор напомнил, что «Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как пол-

ностью лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. Именно с этим связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных обществ не только через таинство крещения. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство»¹⁵. Итак, Православная Церковь есть истинная Церковь, и в ней неповрежденно сохраняется Священное Предание и полнота спасительной благодати Божией (1.18). При этом документ напоминает, что Православие не является лишь «национально-культурной принадлежностью» Восточной Церкви (1.19). Оно — святыня, которую надлежит свято хранить, оставаясь бдительными ко всякому неправомыслию. В «Основных принципах...» подчеркивается, что, хотя христианские разделения не могли нарушить единство Церкви, сама историческая трагедия схизмы привела к тому, что разделившиеся христиане вместо того, чтобы быть примером единства в любви и братолюбии по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделенность христиан и донныне — открытая и кровоточащая рана на Теле Христовом, серьезное препятствие в деле свидетельства миру о Христе (1.20).

Вторая глава «Основных принципов отношения к инославию» носит название «Стремление к восстановлению единства» и открывается утверждением того, что «важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия. Безразличие по отношению к этой задаче или отвержение ее является грехом против заповеди Божией о единстве. По словам святителя Василия Великого, «искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные»¹⁶.

Однако в документе подчеркивается, что истинное единство возможно лишь в лоне Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Все иные «модели» единства представляются неприемлемыми (2.3). Такими неприемлемыми «моделями» единства являются утверждения, что, несмотря на исторические разделения, принципиальное, глубинное единство христиан якобы нарушено не было и что Церковь должна пониматься совпадающей со всем «христианским миром» и так называемая «теория ветвей». В первой модели повторяется возникшее в Реформации учение о

«невидимой Церкви», а во второй утверждается нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «конфессий»¹⁷. Как сказал в своем докладе митрополит Минский Филарет, «для православных неприемлемо утверждение о том, что христианские разделения являются неизбежным несовершенством христианской истории. Православная Церковь не может признавать никакого «равенства деноминаций». Неприемлемо предположение, что все разделения суть лишь трагические недоразумения, что несогласия кажутся непримиримыми только из-за недостатка любви друг к другу. Также неприемлемо предположение, что Православную Церковь отличают от инославия вопросы второстепенного характера, а не отсутствие единства в вопросах веры, церковного строя, принципов духовной жизни. В «Основных принципах...» подчеркивается, что разделение христианского мира есть разделение в самом опыте веры. Единство же сможет осуществиться только в тождестве благодатного опыта и жизни в Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом»¹⁸. Авторы документа подчеркнули, что единство в таинствах не имеет ничего общего с «интеркоммунионом». Одни человеческие усилия никогда не приведут к желаемому единству, ибо его восстановление может быть лишь даром Всемогущего Бога. Только Сам Господь Иисус Христос может дать силы для исполнения Своей заповеди о единстве, а «задачей православных христиан является соработничество Богу в деле спасения во Христе» (2.13).

Православная Церковь как хранительница Священного Предания и благодатных даров Древней Церкви призвана к непрестанному свидетельству об Истине пред лицом всех людей, а тем более заблуждающимся братьям — инославным христианам. Эта задача свидетельства Православия пред лицом инославного мира сформулирована в третьей главе «Основных принципов...», которая так и озаглавлена — «Православное свидетельство инославному миру». Содержание этой краткой, но глубокой главы перекликается с итоговым документом Межправославной встречи в Салониках 29 апреля — 2 мая 1998 года «Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением»: «Мы не имеем права отказываться от миссии, возложенной на нас Господом нашим Иисусом Христом, — миссии свидетельства Истины перед неправославным миром»¹⁹.

Диалог с инославием, а именно такое название носит четвертая глава «Основных принципов...», — основная форма православного свидетельства на протяжении уже более двух веков. Важнейшая особенность этого диалога — «сочетание догматической принципиальности и братской любви» и его богословский характер. Цель диалога — возвращение инославных к вероучению, устроению, нормам духовной жизни Православной

Церкви. «С точки зрения православных, — сказано в документе, — для инославия путь воссоединения есть путь исцеления и преображения догматического сознания» (4.4). Очень важным для такого подлинного диалога, строящегося на искреннем желании услышать друг друга, подлинной открытости, готовности к взаимному пониманию, «является изучение духовного и богословского наследия святых отцов — выразителей веры Церкви» (4.4). И, как сказано в «Основных принципах...», «весьма отрадным и вдохновляющим является тот факт, что инославная богословская мысль в лице своих лучших представителей проявляет искренний и глубокий интерес к изучению святоотеческого наследия, вероучения и строя Древней Церкви» (4.6). Архиерейский Собор подчеркнул, что «во взаимоотношениях православного и инославного богословия остается много неразрешенных проблем и разномыслий. Причем даже формальное сходство во многих аспектах веры не означает подлинного единства, поскольку элементы вероучения в православной традиции и инославном богословии интерпретируются по-разному» (4.6), а поэтому в рамках диалога недопустимы никакие догматические уступки и компромиссы в вере. Никакие документы и материалы богословских диалогов и переговоров не имеют обязательной силы для Православных Церквей до окончательного утверждения их всей Православной Полнотой (4.3).

В рамках диалога с инославными христианскими сообществами священноначалие, исходя из соображений церковной пользы, определяет объем и меру участия Русской Православной Церкви в международных христианских организациях. Пятая глава документа подробно формулирует критерии членства нашей Церкви в таких межхристианских структурах. Русская Православная Церковь не может участвовать в христианских организациях, в которых требуется отказ от вероучения или традиций Православной Церкви, в которых Православная Церковь не имеет возможности свидетельствовать о себе как о Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, если способ принятия решений не учитывает экклезиологического самосознания Православной Церкви, а также если правила и процедура членства в таких организациях предполагают обязательность «мнения большинства» (5.2). «Подчеркивая приоритетность богословского диалога, обсуждения норм веры, церковного устройства и принципов духовной жизни, Русская Православная Церковь, как и иные Поместные Православные Церкви, считает возможным и полезным участвовать в работе различных международных организаций в сфере служения миру — диаконии, социального служения, миротворчества. Русская Православная Церковь сотрудничает с различными христианскими деноминациями и международными христианскими организациями в деле общего свидетельства

перед лицом секулярного общества» (5.5). Важно отметить, что благодаря твердой и принципиальной позиции Русской Православной Церкви, отраженной в «Основных принципах...», 2 сентября 2002 года Всемирный Совет Церквей принял ультиматум православных участников и приступил к серьезному реформированию своей деятельности²⁰.

Особенности отношений Русской Православной Церкви с инославием на ее канонической территории описываются в шестой главе. Специфика этих взаимоотношений, по словам членов Архиерейского Собора, «обуславливается общностью задач в отстаивании христианских нравственных ценностей, служении общественному согласию и в усилиях по прекращению прозелитизма на канонической территории Русской Православной Церкви, в трудах в области примирения и нравственного возрождения общества, защиты человеческой жизни и человеческого достоинства»²¹.

Особенностью шестой главы является также то, что в ней указывается на различие между инославными исповеданиями, признающими веру в Святую Троицу, Богочеловечество Иисуса Христа, и сектами и подчеркиваются различия в отношении к ним Русской Православной Церкви: «Православная Церковь проводит четкое различие между инославными исповеданиями, признающими веру в Святую Троицу, Богочеловечество Иисуса Христа, и сектами, которые отвергают основополагающие христианские догматы. Признавая за инославными христианами право на свидетельствование и религиозное образование среди групп населения, традиционно к ним принадлежащих, Православная Церковь выступает против всякой деструктивной миссионерской деятельности сект» (6.3).

В итоговой, седьмой главе документа формулируются внутренние задачи Русской Православной Церкви в связи с диалогом с инославием. В этом разделе говорится о необходимости для православных быть достойными своего свидетельствования, своей веры, и самое главное — о недопустимости никаких оскорблений в адрес инославных. В этом же пункте указывается на то, что Церковь осуждает тех, кто преднамеренно искажает задачи свидетельствования Православной Церкви инославному миру и сознательно клеветает на священноначалие Церкви, обвиняя его в «измене Православию». Это касается, прежде всего, различных раскольнических групп, таких как Русская Православная Церковь Заграницей, греческих, болгарских, румынских старостильников, различных «катакомбников» и прочих подобных «православных», отпавших от евхаристического общения с Православной Полнотой. В отношении тех, кто сеет семена соблазна среди верующих, необходимо применять канонические прещения. Другую опасность для Церкви представляют те, кто, участвуя в межхристианских контактах, выступает от лица Русской Православной Церкви без благословения на то Церковной власти,

а также и те, кто вносит соблазн в православную среду, вступая в каноническое недопустимое сакраментальное общение с инославными.

В заключении документа приводится замечательный призыв ко всем исповедающим Господа и Спасителя мира Иисуса Христа: «В XX веке разделенные христиане проявили стремление к обретению единства в Церкви Христовой. Русская Православная Церковь ответила готовностью вести диалог истины и любви с инославными христианами, диалог, вдохновленный призывом Христа и богозаповеданной целью христианского единства. И сегодня, на пороге третьего тысячелетия со дня Рождества по плоти Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа, Православная Церковь вновь с любовью и настойчивостью призывает всех тех, для кого благословенное имя Иисуса Христа выше всякого другого имени под небом (Деян. 4, 12), к блаженному единству в Церкви: «Уста наши отверсты к вам... сердце наше расширено» (2 Кор. 6, 11)²².

Документ, основополагающий для всех дальнейших отношений с инославными, снабжен приложением, поясняющим отдельные положения «Основных принципов...» с точки зрения истории и опыта межхристианских связей. Кроме того, в приложении рассматриваются некоторые конкретные проблемы участия Русской Православной Церкви в диалоге с инославием. Аналогичное приложение, только не исторического, а богословского характера — «Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии», — содержится в докладе председателя Синодальной Богословской комиссии митрополита Филарета²³. Главная мысль этого приложения в том, что принятая в Русской Православной Церкви и отраженная в «Основных принципах...» позиция Святейшего Патриарха Сергия и протоиерея Георгия Флоровского, исполненная любви и икономии к заблуждающимся братьям и принципиальной верности Священному Преданию Православной Церкви, наиболее богословски, святоотечески и канонически обоснована и «пронизана мотивом возвращения отпавших от единства с Церковью».

«Свидетельство о Христе никогда не было легким делом. Оно часто требовало личного самоотречения и особого внимания к тем людям, к которым оно обращалось. Пример подобного самоотречения мы находим в святом апостоле Павле, который писал: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 22)».²⁴

¹ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 13 — 16 августа 2000 года // Церковь и время. № 3 (12), 2000. С. 67.

² Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902 — 1997. М.: ОВЦС, 1998.

³ См., например, журнал ОВЦС «Церковь и время» 1998 — 2000 гг.

⁴ Доклад председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 13 — 16 августа 2000 года // Церковь и время. № 1 (14), 2001. С. 172.

⁵ Определение Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года «Об основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию» // Церковь и время. № 1 (14), 2001. С. 221.

⁶ Определение Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года о вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви 13 — 16 августа 2000 года // Журнал Московской Патриархии. № 10, 2000. С. 17 — 19.

⁷ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II... С. 65.

⁸ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Церковь и время. № 4 (13), 2000. С. 70.

⁹ Доклад председателя Синодальной Богословской комиссии... С. 172 — 173.

¹⁰ См.: Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию (ст. 1.1 в) // Церковь и время. № 1 (14), 2001. С. 190.

¹¹ Доклад председателя Синодальной Богословской комиссии... С. 173.

¹² Основные принципы... (См. ст. 1.8 и 1.9 в). С. 191 — 192.

¹³ Там же, 1.10. С. 192.

¹⁴ Там же, 1.14. С. 193.

¹⁵ Там же, 1.15. С. 194.

¹⁶ Там же, 2.1 и 2.2. С.195.

¹⁷ Там же, 2.4 — 2.10. С. 195 — 196.

¹⁸ Доклад председателя Синодальной Богословской комиссии... С. 175.

¹⁹ Итоговый документ Межправославной встречи в Салониках (Греция) 29 апреля — 2 мая 1998 года «Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением» // «Радонеж». № 8, 1998.

²⁰ «Всемирный Совет Церквей принял историческое решение, которое позволит качественно улучшить свидетельство Православных Церквей в этой организации» // Пресс-релиз Службы коммуникации ОВЦС МП.

²¹ Доклад председателя Синодальной Богословской комиссии... С. 176 — 177.

²² «Основные принципы...». С. 204.

²³ Доклад председателя Синодальной Богословской комиссии... Приложение. С. 178 — 189.

²⁴ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II... С. 62.

Ю.В. Ушакова

И
**ИСТОРИЯ РУССКОГО
БАПТИЗМА В ТРУДАХ
ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИОНЕРОВ**

ИСТОРИКО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Оценивая религиозную ситуацию в сегодняшнем российском обществе, мы отчетливо видим две тенденции: стремление вернуться к духовным истокам национального самосознания, что для русского человека неразрывно связано с Православием, и противоположное устремление — выйти за пределы культурно-исторического бытия своего народа в поисках иной духовности.

Сам факт религиозного брожения в истории России не является приметой только наших дней. После отмены крепостного права Россия пережила мощную волну сектантского движения, в котором баптизм занял лидирующее положение. Несомненно, что сектантство в наши дни имеет особые духовные и социально-психологические приметы¹. Однако специфика современного сектантского движения не исключает единого подхода к анализу причин возникновения сектантства как явления духовного и исторического. Думается, обращение к трудам православных миссионеров, свидетелей и участников событий духовной смуты на юге России во второй половине XIX в. сегодня актуально как никогда. Ценность и актуальность этих трудов заключается для нас в методологии исследования истории широкого чужеродного религиозного движения, каковым для России являлся баптизм. Это глубина проникновения в духовную суть проблемы. Суровый и беспристрастный анализ исторической реальности подчинен единственной цели — уберечь душу человека от соблазна, возродить в обществе подлинно православные христианские идеалы как основу народного бытия.

НАЧАЛО РЕЛИГИОЗНОЙ СМУТЫ В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ — ЮЖНОРУССКАЯ ШТУНДА

Русский баптизм зародился в русле религиозного движения, которое увлекло широкие слои южнорусского крестьянства в пореформенной России. Эта духовная смута вошла в историю под именем «штунда» или «штундизм»². Южнорусская штунда начала 60-х гг. подготовила почву для быстрого распространения баптизма среди простонародья с 70-х гг. XIX в.

Вопрос о религиозных корнях штундизма решался неоднозначно. С момента обнаружения штундистских собраний в различных местах Херсонской губернии и первых сообщений о штундистах, появившихся в печати в 1867 — 1868 гг.³, общественный интерес к штундизму не ослабевал на протяжении почти трех десятилетий⁴.

Но и в 1889 г. священник А. Рождественский, автор наиболее подробного исследования о штундистах (из работ XIX в.), вынужден был признать, что «более или менее обстоятельное исследование вопроса об истории учения штундизм крайне затруднено по скудости материала»⁵.

Систематизировать учение отдельных штундистских сект и выявить общие черты этого движения, отличающие его от баптизма, было затруднительно по ряду причин. Во-первых, вожаки штундистских сектантов, в большинстве случаев полуграмотные, вели свою пропаганду посредством устного слова. Записей объяснения ими мест Священного Писания никто не делал. Первая запись вероучения штундистов — чаплинской штунды (Киевская губ.) — сделана православным миссионером А.Д. Ушинским в 1884 г. со слов их вожака Коваля. Но, как замечает А.Д. Ушинский, составлено это вероучение «так безграмотно и бестолково», что разобраться в нем весьма трудно⁶. (Тем не менее А.Д. Ушинский полностью включил текст вероучения чаплинских штундистов в первое издание своей книжки «Вероучение малорусских штундистов»).

Во-вторых, проникнув очень быстро, с конца 1860-х гг., в движение штундистов, баптизм начал оказывать свое влияние на штундистские секты как в организационном плане, так и в области вероучения.

Это обстоятельство побудило некоторых исследователей феномена южнорусской духовной смуты отрицать независимость учения штундистов от баптизма. Так, В.И. Ясевич-Бородаевская полагает, что лишь баптизм как признанное вероучение появился первоначально в Киевской губернии (о которой она пишет), но вследствие отсутствия наставников, трудности совершения обряда крещения, начавшихся гонений баптистам приходилось сначала или вовсе игнорировать обрядность, или ограничиваться совершением некоторых обрядов; и только в середине 70-х гг. баптизм пускает более глубокие корни, завоевывает прочное положение⁷. Эта точка зрения не находит твердого обоснования. Те сведения, которые мы можем почерпнуть из записи вероисповедания чаплинских сектантов и из отдельных высказываний руководителей других штундистских сект, зафиксированных в делах Киевской и Херсонской духовных консисторий начиная с 1873 г., указывают на то, что штундисты отвергали любую обрядность совершенно сознательно. «Обряды — это театр» — слова одного из вожаков штундистов Балабана⁸.

Несостоятельна и гипотеза об отечественном происхождении штундизма, которая выдвигалась из среды либерального народничества.

Емельянов в статье «Малорусская штунда» (газета «Неделя», 1877, № 1 — 2) утверждал, что штунда не является каким-то новым явлением, завезенным с Запада, а представляет собой только видоизменение прежней

молокано-духоборческой секты, принявшей новое название и утвердившейся на новой почве⁹. Для доказательства этой идеи приводились черты сходства между верованиями штундистов и мелитопольских духоборов. Однако эти доводы основаны лишь на внешнем сходстве отрицания церковных обрядов и таинств как теми, так и другими.

Очевидно, светские историки русского религиозного разномыслия XIX в. не уделяли должного внимания вопросам догматическим¹⁰. А между тем именно догматы вероучения являются ключом к пониманию психологии и социальной установки поведения адептов того или иного сектантского толка. Более того, в основах вероучения заложены предпосылки дальнейшей истории секты. Духоборы и штундисты, отрицая обряды и таинства Православной Церкви, исходили из противоположных религиозных установок. Духоборы в основу своих воззрений полагали идею «нравственного человека», способность личности к самоусовершенствованию. Штундисты, несмотря на различия своих воззрений по отдельным вопросам, заимствовали от немецких протестантов идею спасения «единой верой». Духоборы, выселенные правительством в 1841 г. из Молочных Вод на Кавказ, не могли иметь непосредственного влияния на штундистов.

Иноземный, точнее, немецкий источник как «духовной штунды», так и баптизма несомненен. Епископ Алексей (Дородницын), посвятивший более 20 лет православной миссии и собравший обширный материал по истории распространения протестантских учений на юге России, считает, что южнорусская штунда возникла под влиянием немецких пиетических кружков. Влияние, разумеется, косвенное, опосредованное, идущее от немецких колонистов. Непосредственным духовным источником, из которого черпали первые идеи штундисты 60-х гг., было учение бессарабских немецких сектантов назарян, проникшее в немецкую колонию Рорбах, находившуюся всего в двенадцати верстах от деревни Основа Одесского уезда, где впервые в 1865 г. были обнаружены штундистские собрания крестьян, о чем сообщает благочинный 2-й части Одесского округа отец Кирияков. По его сообщению, некоторые из жителей деревни Основа «заподозреваются в принадлежности к секте реформатов, именуемых штундистами»¹¹. Священник местечка Ряснополь Стойков, приходу которого принадлежала деревня Основа, в апреле 1865 г. сообщил местному благочинному, что «подозреваемые собираются в доме крестьянина Михаила Ратушного, где занимаются чтением Евангелия и пением стихов». В ответе волостного правления от 17 февраля 1865 г. на запрос Стойкова говорится, что «собрания в доме Ратушного продолжают уже четыре года, участвуют в собраниях 17 мужчин и 3 женщины, немецкие пасторы у них не бывают»¹². Как выяснилось впоследствии, первые пропагандисты штунды — крестьянин

Онищенко из деревни Основа и Михаил Ратушный из деревни Игнатовка — усвоили свои воззрения от немцев из колонии Рорбах¹³. В Игнатовке у Ратушного оказался деятельный помощник Герасим Балабан. Через два года он был выслан из Херсонской губернии, прибыл в Тарашанский уезд Киевской губернии и начал пропаганду в деревне Чаплынка, где в числе его последователей самыми выдающимися оказались Иван Лясоцкий и Яков Коваль, написавший для А.Д. Ушинского упомянутое выше исповедание чаплынских штундистов. Чаплынское исповедание можно считать определенным итогом развития штундизма 60 — 70-х гг. XIX в. Материалы по истории штунды 60-х гг. свидетельствуют о том, что на начальном этапе члены штундистских собраний усваивают и распространяют общепротестантские идеи, направленные против Православия: отрицание Священного Предания, церковных Таинств, священства, иконопочитания, крестного знамения, поклонения Пресвятой Богородице, почитания святых угодников и святых мощей.

С такими же чертами в начале 60-х гг. появляется штундизм в Елизаветградском уезде в деревне Карловка и местечке Любомирка, где его активным пропагандистом стал Иван Рябошапка. По признанию Рябошапки, к идеям немецких штундистов его приобщил староданцигский колонист Мартин Гюбнер.

Однако отрицательная сторона учения южнорусских штундистов, воспринятая от немецких протестантов, нуждалась в обосновании. Не будучи в состоянии усвоить систему кальвинистского или лютеранского богословия, метод его аргументации, а тем более построить собственную систему, южнорусские штундисты воспринимают идею назарян о непосредственной причастности Святому Духу, своеобразно доводя эту идею до логического завершения. Свои собственные рассуждения по поводу Священного Писания они начинают полагать такими же богодухновенными, как проповеди библейских пророков, себя — причастниками Святого Духа, получающими «огненное крещение» в прозрении Истин Откровения. Истина, таким образом, становится достоянием каждого, кто как ее разумеет. Так, Коваль источниками составленного им вероисповедания считал Священное Писание и личное духовное озарение. Существенным моментом, на который нельзя не обратить внимания, является общее для различных штундистских сект особо почтительное отношение штундистов к немцам. Вместе с религиозными идеями, воспринятыми от немецких колонистов, происходит своеобразная германизация сознания южнорусского крестьянина. В «Екатеринославских епархиальных ведомостях» за 1884 г. приводятся любопытные данные: 13-ю главу «Послания к Римлянам» и 12-ю главу (13 — 17) евангелиста Марка штундисты толкуют так: «Апостол пи-

сал это к Римлянам, а Римляне были святые штундисты — анабаптисты, немцы, и Христос повелел давать подати кесарю, а кесарь этот был святой анабаптист, штундовый немец. И вот из всего этого очень ясно видно, что все это слово Божие относится к тому, чтобы мы почитали штундовых анабаптистов — царей и начальников, которые еще будут»¹⁴.

Кроме явного прогерманского умонастроения в этих рассуждениях штундистов просматривается и баптистский след — влияние на штунду проповедников баптизма, что явно следует из упоминания об анабаптистах. Слово «анабаптист» прилагалось тогда и к баптистам. Так, епископ Алексей (Дородницын) возводит баптизм к движению ранней Реформации, что исторически не вполне оправдано.

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ БАПТИЗМА

Баптизм как самостоятельное направление в протестантизме появляется только в XVII в. и связан с историей Реформации в Англии. От ранних анабаптистов («перекрещенцев», как их прозвали католики) основатель первой общины баптистов Джон Смит заимствовал идею «крещения по вере», что означает крещение только взрослых, так как младенцы не могут «сознательно верить». Сам Джон Смит принадлежал к конгрегационалистам — радикальному крылу английских пуритан (кальвинистов). В 1606 — 1607 гг. две группы английских конгрегационалистов переселились в Голландию, где в силу исторических обстоятельств анабаптизм оставил яркий след в религиозной жизни. Под влиянием учения голландского реформатора Арминия Джон Смит отказывается от кальвинистского догмата «частного искупления»¹⁵, отсюда его последователи получают название «общих баптистов» (general baptists).

Джон Смит сохраняет верность учению английских конгрегационалистов о церковной общине: полная независимость от государства и ее автономность. В отличие от пресвитериан (умеренных пуритан) конгрегационалисты отвергают традиционный принцип формирования общины по месту жительства верующих — приход. По их убеждению, община формируется не по территориальному признаку, а по единомыслию ее членов — «община видимых святых», и каждая община автономна в устройении своей религиозной жизни.

В 1611 г. группа последователей Смита вернулась в Англию и образовала первую баптистскую общину у себя на родине. Однако количество последователей общих баптистов в Англии росло очень медленно, преодолеть укоренившийся в англиканстве догмат о «частном искуплении» было нелегко. Таким образом, общие баптисты не оказали существенного влияния на главный поток формирования мирового баптизма.

Другая ветвь баптистов, так называемые частные баптисты (*particular baptists*), оставшиеся верными кальвинистскому учению о спасении, возникла независимо от группы Джона Смита в среде пресвитериан, которые в 1616 г. окончательно отделились от Англиканской Церкви. В 1638 г. часть пресвитериан образовала первую общину частных баптистов. В 1644 г. было уже 7 общин частных баптистов, которые приняли «Лондонское исповедание веры», состоящее из 50 статей. Оно было составлено в духе кальвинистской теологии, но включало два отличительных признака, унаследованных от общины Джона Смита: «крещение по вере» и принцип конгрегации в отношениях между отдельными баптистскими общинами. Следует отметить еще одну черту, выделяющую баптизм среди устоявшихся к тому времени протестантских конфессий: лютеран, реформатов (кальвинистов), англикан (епископальная церковь Англии), — идею «миссии», т. е. активную пропаганду своего учения баптизм возводит в догмат. «Благовествовать» обязан каждый член общины. Реализовать эту задачу в Англии было практически невозможно из-за жестокого давления государственной власти, поэтому группа баптистов переселяется в Северную Америку, где баптизм пускает глубокие корни. США становятся второй родиной баптизма и центром, откуда в начале XIX в. он начинает быстро распространяться в Европе, приближаясь к границам Российской империи.

Координируют и финансируют миссионерскую деятельность специально созданные в США миссионерские общества, на базе которых в 1814 г. был основан Американский миссионерский союз (*The American Baptist Missionary*). В 1834 г. американский баптистский проповедник Сирк крестил в Германии семь человек, первым из которых был Онкен, сыгравший видную роль в распространении баптизма в Прибалтике (Латвии, Эстонии), входившей в состав Российской империи.

К 1851 г. в результате активной миссионерской деятельности в Германии и соседних странах существовала уже 41 баптистская община, объединяющая 3746 членов. В 1849 г. в Гамбурге состоялась первая генеральная конференция европейских баптистов, на которой было принято баптистское вероизложение, составленное Онкеном: «*Glauben — bekenntniss und Verfassung der Gemeinden getauften Christen genuhnhck Baptisten genannt*». На этой же конференции был основан Германский баптистский союз. Онкен основал баптистское книгоиздательство, перешедшее в 1878 г. в ведение союза, и Гамбургскую баптистскую проповедническую семинарию, в которой будет учиться ряд русских проповедников баптизма — Павлов, Балихин и др.

Таким образом, ко времени проникновения баптизма в южнорусскую штунду он окончательно оформился догматически и организационно.

Частные и общие баптисты представляли собой два направления в недрах одного и того же религиозного общества.¹⁶

Такую нечувствительность к существеннейшему христианскому догмату об искуплении можно объяснить психологией секты (движения), стоящей в оппозиции к исторически сложившимся протестантским конфессиям. Сознание своей «избранности», уверенность в том, что они спасены по заслугам Христа, присущи как общим, так и частным баптистам. Первые могут воспринимать установку Лютера: «человек оправдывается и спасается «только верой», но вера пробуждается «там и тогда, где и когда благоугодно будет Богу»¹⁷. Вторые, опираясь на Кальвина, могут обосновывать свое предопределение более конкретно: «Предопределение — это вечное Божие постановление в желании помочь человеку. Но не все сотворены в равных условиях: вечная жизнь определена для одних, вечное проклятие — для других»¹⁸.

И те и другие согласны в том, что через проповедуемое Слово Божие (Священное Писание) Бог внушает веру тем, кого Сам же заранее предопределил к спасению. И если вспомнить, что идея конгрегационализма (признание за каждой отдельной общиной права конституировать свою веру) изначально была принята баптизмом, то объединение общин частных и общих баптистов в единый союз вполне закономерно.

БАПТИЗМ В РОССИИ: ПЕРВЫЕ СЕМЕНА И РАННИЕ ПЛОДЫ

Распространение баптизма на юге России связано с деятельностью немецких миссионеров: А. Унгера, Г. Нейфельдта и Г. Виллера. Последний играет особую роль в истории русского баптизма. Г. Виллер еще до 1862 г. делал попытку совратить русских кузнецов, работавших в мастерской Унгера. С 1862 г. начинается целый ряд судебных следствий над Виллером по совращению им православных в секту баптизма. После Виллера самым энергичным деятелем по распространению баптизма в среде православного населения был Ефрем Прицкау из колонии Старый Данциг. Священник села Аннинское (Елизаветградского уезда) отец Сахневич рапортом от 27 февраля 1867 г. благочинному отцу Димиденкову сообщает, что в его приходе среди крестьян деревни Карловка и работников из разных мест, находившихся в услужении у немцев колонии Старый Данциг, открылось «заблуждение с отступлением от Православной Церкви и составила секта»¹⁹. Сектанты не признают действительности крещения над младенцами, отвергают почитание икон, посты Православной Церкви, не творят крестного знамения, отвергают священство. Дознанием было установлено, что в секту совратились следующие крестьяне деревни Карловка: Ефим

Цимбал (33 лет), Трифон Хлыстун (35 лет), Андрей Хамок (26 лет) — всего 10 человек.

16 июня 1869 г. елизаветградский исправник донес губернатору, что «11 сего июня днем принял крещение в реке Сугаклее при немецкой колонии С. Данциг от колониста Екатеринославской губернии колонии Кичкас, Абрама Унгера, Ефим Цимбал. Вместе с Цимбалом крещение приняли и некоторые колонисты колонии С. Данциг, в числе 30 душ обоего пола»²⁰. Ефим Цимбал стал первым баптистом из среды русских штундистов.

К концу 60-х гг. XIX в. уклонение южнорусской штунды в сторону баптизма выступает ясно и определено: русские штундисты свою лжеиерархию преемственно получают от немцев-баптистов и вступают с последними в иерархическое единение. Первым русским пресвитером и ревностным проповедником баптизма становится Ефим Цимбал. От него получает перекрещение прославленный в истории штунды Иван Рябошапка, от которого принимают баптистское крещение не менее известные в истории штунды Михаил Ратушный, Александр Капустин и другие активисты штунды. Все они поддерживают связь с известным проповедником баптизма Виллером, который в 1872 г. получает «сан» пресвитера от А. Унгера. Как видно из обширных материалов, собранных епископом Алексием (Дородницыным), первые баптистские секты в Херсонской губернии были теснейшим образом связаны с баптистскими общинами колонистов-немцев, они направлялись и руководились немецкими пресвитерами и проповедниками. Елизаветградский исправник, донося 2 мая 1870 г. губернатору о состоянии штунды в местечке Любомирка, писал: «Распространителями раскола (в м. Любомирка) были служившие при любомирской экономии немцы-колонисты Одесского уезда Христофор Элигар и Мартин Гибнер... Кроме того, дознано, что для совершения таинства причащения у них избираются особые лица, которые совершают это таинство по примеру того, как Спаситель раздавал хлеб Апостолам на Тайной Вечере. Для совершения этого таинства приезжает к ним немец из колонии С. Данциг Иоганн Прицкау (сын Ефрема Прицкау)»²¹.

Благодаря деятельности И. Рябошапки и его учеников баптизм в начале 70-х гг. быстро распространяется не только в пределах Херсонской губернии, но и в смежной с ней Киевской губернии, где вожаком баптизма (после высылки его из Херсонской губернии) становится М. Ратушный.

С 60-х гг. деятельность немецких миссионеров баптизма распространяется на Кавказе, где они усматривают для своей проповеди благоприятную почву в среде молокан. Начиная с 70-х гг. баптисты ведут усиленную пропаганду своего вероучения в среде таврических молокан. Иоганн Виллер, Ратушный, Рябошапка систематически полемизируют с молоканами и постепенно разрушают догматические основы их вероучения. В полемике

с молоканами баптисты выдвинули только один свой догмат — о водном крещении сознательно верующих взрослых и с точки зрения этого догмата стали опровергать учение молокан. Разбитые в целом ряде бесед, молокане в огромном числе перешли в баптизм, другие, не переходя окончательно в баптизм, перенесли из него в свое вероучение некоторые догматические положения. Таковыми, по мнению епископа Алексия, были «захаровцы» с З.Д. Захаровым во главе, которых стали называть также евангеликами. Епископ Алексей считает, что к ним правильнее было бы применить название «молокане баптистического толка»²².

Нет ничего удивительного в том, что баптисты направили свои миссионерские устремления в среду молокан: они видели в них родственную себе среду и вполне обоснованно считали их восприимчивыми к выводам протестантской религиозной мысли. На Кавказе — в Тифлисе — немецкий миссионер баптизма Мартин Кальвейт в 1867 г. обратил в баптизм молоканина купца Н.И. Воронина, который после этого всецело отдался делу пропаганды баптизма. В 1871 г. Воронин крестил В. Павлова, впоследствии известного в России миссионера баптизма. Так начинает расширяться социальная база баптизма.

Первый этап в истории русского баптизма (конец 1860-х — начало 1870-х гг.) — это перестройка религиозно-нравственных воззрений, которая неизбежно должна была начаться после того, как прежние воззрения под влиянием нового учения пали и на месте их в тайниках духа создавались новые. Вначале идет беспощадная критика всего уклада жизни с точки зрения Евангелия, как его понимают сектанты. Критике подвергается своя личная жизнь, жизнь православных односельчан, духовенства. В отношении к Православной Церкви сектанты в этот период отличаются вызывающей дерзостью: в грубых, доходящих до цинизма выражениях и кощунственных действиях они оскорбляют православную святыню, называя православных прихожан идолопоклонниками, поповскими слугами и т. п. Из донесения елизаветградского исправника 21 июля 1870 г. губернатору: «Некоторые из крестьян Любомирка, принадлежащие к раскольнической секте штундов, не признавая, как и все прочие штунды, икон, повыносили их из домов и сложили в кладовые; из них же М. Ткаченко в Великий пост сего года порезал одну икону Пресвятой Богородицы, а Артемий Немецкий иногда закрывает окна иконами, употребляя их вместо ставней»²³.

В это время сектанты считали свое положение настолько прочным, что в местечке Любомирка самовольно устроили молельный дом, намереваясь подать прошение лично императору во время пребывания его в Одессе о предоставлении им свободы вероисповедания²⁴. В конце 1870-х гг. Иван Рябошапка и Григорий Кушниренко ходатайствуют перед мини-

стром внутренних дел о том, чтобы им было разрешено устроить свои моленные дома, избрать своих духовных наставников, иметь метрические книги и официально называться общиной крещеных христиан-баптистов. В то же время к херсонскому губернатору с аналогичным прошением обратились сектанты Ряснополя и Основы во главе с М. Ратушным, в котором они называют себя «обществом христиан-баптистов», «христианами-баптистами русской национальности»²⁵. Таким образом, к концу 1870-х гг. южнорусский баптизм официально заявил о себе как о сложившейся организации. К этому времени мысль сектантов, разрешив в известном смысле вопросы веры, могла спокойно переключиться на устройство внешней жизни, чему способствовала и обстановка начала 1880-х гг.

Непринужденность, с которой баптисты с конца 1870-х гг. ведут свои дела, связана отчасти с юридическим казусом: к началу 1880-х гг. в правовом положении немцев-баптистов происходит благоприятная для них перемена — по закону от 27 марта 1879 г. о духовных делах баптистов последние получили право свободно отправлять богослужение по своему обряду. Но так как в самом законе не было сделано разграничения между немцами-баптистами и их русскими единоверцами, то русские сектанты силу этого закона распространили и на себя. В некоторых случаях губернская администрация также впадала в эту ошибку. Разъяснением Сената от 1882 г. русские баптисты были лишены права свободно отправлять свое богослужение. Однако это обстоятельство не стало препятствием для дальнейшего организационного и догматического укрепления русского баптизма. Лишенные права иметь своих законных пресвитеров, свои моленные дома, русские баптисты стали посещать моленные дома немцев-баптистов, часто имели общих пресвитеров, особенно в небольших общинах, а такими вначале было большинство баптистских общин. Благодаря этому русские баптисты получили возможность еще полнее окунуться в немецкий уклад жизни, еще ближе узнать доктрину баптизма, ознакомиться с методами пропаганды немецких миссионеров и использовать эти методы для распространения баптизма в среде русского населения. До 1884 г. представители немецких и русских общин собирались вместе. На конференции 1882 г. в колонии Риккену (Таврическая губ.) присутствовали шестьдесят четыре представителя немецких общин и восемнадцать русских: из Таврической губернии, Одесского, Елизаветградского, Екатеринославского уездов, Бессарабской губернии. Из представленных на этой конференции отчетов о деятельности миссионеров баптизма следует, что наряду с немецкими миссионерами русские баптисты выдвигают также ряд своих: Е. Богданов, В. Павлов (получившие богословское образование за границей) и известные уже пионеры русского баптизма М. Ратушный, Т. Хлыстун.

Закон от 3 мая 1883 г., регламентирующий деятельность русских баптистов (но признающий де-юре факт их существования), позволил русским баптистам создать свою организацию, к чему они стремились с начала 80-х гг. Это стремление к самостоятельности усиливается, когда центр баптизма из Херсонской области переносится на Кавказ, где ряд общин располагал большими денежными фондами благодаря вступлению в них состоятельных, влиятельных в деловых кругах людей.

В 1884 г. на съезде представителей русских баптистских общин в селе Ново-Васильевка Таврической губернии (ныне Запорожская обл.), проходившем с 30 апреля по 1 мая, был образован союз русских баптистов — Союз христиан, крещенных по вере. Съезд 1884 г. в Ново-Васильевке знаменует собой окончательное организационное оформление русского баптизма, принятие общих норм религиозно-общественного быта сектантов. Русский союз баптистов как самостоятельная религиозная организация вливается в общеевропейское течение баптизма, имея те же цели и ту же структуру, что и Германский союз баптистов, с которым русские баптисты, как свидетельствуют все церковные исследователи того времени, имели непосредственные тесные связи. Сама инициатива создания Русского союза баптистов принадлежит Виллеру, известному немецкому миссионеру баптизма с начала 60-х гг. Он же до 1885 г. был председателем комитета, стоящего во главе управления союза баптистов. С 1886 г. этот пост занял Дий Мазаев, миллионер-овцевод приазовских степей.

Союз русских баптистов сыграл огромную роль в деле распространения русского баптизма. Протоколы последующих съездов дают возможность проследить путь, по которому шло распространение баптизма среди русского населения. Это путь с запада на восток: из Новороссийского края через Донскую область на Кавказ, отсюда в Саратовскую, Самарскую, Оренбургскую губернии и далее на восток до Амура²⁶. Несмотря на то что новый закон против штундистов (куда включались и баптисты) от 4 июля 1894 г. сдержал распространение баптизма, к моменту отмены этого закона в 1905 г. на Первом всемирном конгрессе баптистов в Лондоне барон Искуль и Мазаев заявили, что в России имеется 23 тысячи баптистов среди немцев, латышей и эстонцев и 20 тысяч — среди русских.

Цифра беспрецедентная в истории русского сектантства. Необычен и феномен «штундобаптизма» XIX в. Сегодня, когда в некоторых церковных (или околоцерковных) кругах обнаруживается склонность к мифологизации исторического прошлого, широкомасштабное распространение баптизма в пореформенной России принято относить исключительно на счет внешнего влияния. Факт духовной экспансии неоспорим. Епископ Алексей (Дородницын), отдавший с 80-х гг. 20 лет жизни православной

антисектантской миссии, свидетельствует: на всем протяжении истории русского баптизма «мы видим действующими немцев, последователей секты баптистов: в начале ее они выступают в роли проповедников нового учения, совращают в свою секту первых русских последователей секты, снабжают их экземплярами Евангелий синодального издания и разными брошюрами сектантского содержания, руководят их религиозными собраниями, разрешают их религиозные споры и проч. Затем, в конце 70-х гг., когда секта распространяется по всему югу России и число последователей ее значительно увеличивается, мы видим тех же немцев-баптистов в роли устроителей конференций для решения вопросов, касающихся общих интересов секты, на которые приглашались и русские последователи ее; немецкие баптисты являются руководителями совещаний на конференциях, издают постановления, одинаково обязательные для всех последователей секты — немцев и русских, они же создают правила общинного устройства, руководят самой организацией общин, являются судьями в спорных вопросах, возникающих в общинах русских сектантов, и т. п. Вообще, справедливость требует заметить, что русские баптисты как теоретическое обоснование своего общинного устройства в виде правил общинной жизни получили от немцев-баптистов, так равно и в практическом применении этих правил всегда пользовались их же руководством и указаниями»²⁷. Попытки светских историков «штундобаптизма» доказать, что община штундистов есть самобытное произведение их духа, которое говорит о высокой организаторской способности этих сектантов, не имеет под собой фактической почвы. Как разбор догматической системы южнорусских баптистов (запись вероучения, сделанная М. Ратушным для Ушинского, и «Правила», найденные у Ратушного во время обыска), так и описание их организации²⁸ ясно свидетельствуют о тождестве догматической системы русских баптистов с «Гамбургским исповеданием» немецкого союза баптистов и их организационном единстве²⁹. Все это так. Но в духовной жизни решающим фактором является самоопределение свободной воли человека. И здесь, с точки зрения церковных исследователей южнорусской духовной смуты, необходимо было выявить не только внешние обстоятельства появления баптистов, но и внутренние причины, по которым тысячи русских людей увлекались проповедью немецких миссионеров баптизма.

К внешним факторам церковные миссионеры относили социально-политические условия общественной жизни и деятельность немецких проповедников, к внутренним — церковные нестроения. В истории сектантского движения XIX в. эти причины сплетаются в Gordiev узел, и как следствие возникает та единственная причина ложного самоопределения чело-

веческой воли, на которую указал святитель Феофан Затворник: охлаждение в обществе святой православной веры. К этому, начиная с реформ Петра I, вело все развитие общественной и духовной жизни России.

ПРИЧИНЫ БЫСТРОГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ РУССКОГО БАПТИЗМА

Расхожее мнение о том, что вплоть до начала XX в. «самосознание русских было религиозным, точнее, православным»³⁰, увы, не находит подтверждения в российской действительности XIX в. Да, самосознание русского народа было религиозным, но правила веры (как и церковное благочестие) были в народном сознании уже в значительной степени размыты. Священник А. Рождественский в своей магистерской диссертации «Южнорусский штундизм» приводит следующую выдержку из «Херсонских епархиальных ведомостей» за 1873 г.: «Вера народа во все святое бессознательна. Он называет себя христианином и не может дать отчета, почему так называется; он молится Богу, болтая только языком, ограждая себя крестным знамением машинально; он содержит праздники и посты, говеет, почитает святых, поклоняется иконам — и все это делает потому, что так делали его предки и так поступать ему заповедали». То же явление отмечается и в Киевской епархии. По сообщению одного священника, «простой народ ходит если не во тьме, то во мраке. Самых основных истин Православия он себе не усвоил»³¹.

Религиозное невежество народа и недоверие к православному духовенству епископ Алексей считает основными причинами, обусловившими успех немецким миссионерам «штундобаптизма».

Церковная реформа Петра I, упразднившего в начале XVIII в. патриаршество и заменившего его псевдособорным коллегиальным управлением, по сути, лишила церковную иерархию независимости, возможности свободно руководить духовно-нравственной жизнью общества. Когда в следующем веке обнаруживается, что русское крестьянство «религиозно невежественно», то это свидетельствует о нестроениях в церковной жизни: о слабости церковного учительства, об отсутствии должного пастырского попечения. Но последнее не может быть сведено только к личным качествам пастырей. Православные миссионеры отмечают, что в южных губерниях, где разрасталось сектантское движение, в сельской глубинке ближайший православный храм зачастую находился в нескольких верстах от деревни и деревенская старая церковь, вмещавшая от силы 300 человек, была единственной в округе 3 — 5 хуторов. Уже одно это обстоятельство препятствовало селянам регулярно посещать богослужения. Богослужение не всегда и не везде совершалось надлежащим образом. Высокопреосвященный Никанор писал: «Не всегда (в

Херсонской губернии) порадован я был благочинным отправлением Божией службы... Пение убогое встречали. В местечке Б. священник ветх, пение совсем убогое. В селе З. пению никто не обучает... В селе А. пел один дьячок. В селе Л. священник из старых дьяконов, но петь не умеет и обучать пению не может, причетник у него замечательно не удалый, напевы церковные сочиняет, конечно, весьма нелепо. Из отслуженной при нашем присутствии этим причтом всенощной мы вынесли тягостнейшее впечатление. Боже мой! И это приходится слушать целые часы. Тут страдает все: и вкус, и слух, и нервы, и сердце. И так страдает наш народ целые столетия!»³².

Подобные примеры и в других сельских приходах не были исключением. Такая ситуация — прямое следствие политики Петра I: идея «полезности» и «государевой службы», пронизавшая все петровские преобразования, отразилась на церковно-приходской жизни. Императорский указ от 10 августа 1722 г. «О штате священно- и церковнослужителей при соборах и приходских церквах» определял количество духовенства в соответствии с числом приходских дворов: один священник с дьячком и пономарем на 100 — 150 дворов, два священника — на 200 — 250, три — на 250 — 300. «Штатное расписание» клира сокращается в 1778 г.: один священник на 150 приходских дворов, два — на 250 — 300, три — в особых случаях. Новое положение 1842 г. (один священник на 1500 и менее прихожан, два — более 1500 прихожан) не изменило принципиально государственной политики: правительство по-прежнему стремилось к ограничению роста численности клира и церквей³³.

Положение усугублялось институтом крепостного права, что отмечают все церковные исследователи этого периода и православно мыслящие писатели. Крепостное право, ставшее фактически полурабским институтом, поставило духовную жизнь крестьян в полную зависимость от их владельцев дворянского сословия. Ориентация (начиная с Петра I) на западную культуру обусловила секуляризацию и рационализацию умственной жизни российского дворянства, что неизбежно приводит к утрате живого религиозно-церковного опыта, отсюда небрежение и к религиозной жизни своих крепостных. В 40-х гг. XIX в. И.С. Аксаков писал: «Дворянство присвоило своей жалкой цивилизации право не верить, не соблюдать уставов церкви, соблюдаемых простым народом»³⁴. Но если простой народ в силу жизненных обстоятельств лишается регулярной церковной практики, то постепенно забывается духовный смысл церковных уставов, что приводит к утрате того напряженного религиозно-церковного мироощущения, каким была пронизана жизнь Древней Руси.

Секуляризация и европеизация русского общества внесли существенные изменения в социально-экономическое положение приходских священнослужителей. «Должно заметить, — пишет епископ Алексей, — что

духовенство того времени, придавленное и угнетенное Петром I, само раболепствовало и унижалось перед обществом: не имея возможности подняться на надлежащую высоту общественного положения, оно примирилось со своим ничтожным значением в обществе, подчинилось дурному о себе общественному мнению и быстро пошло к деморализации»³⁴.

В особо тяжелом положении оказалось сельское духовенство. Священник Рождественский, касаясь жизни сельского духовенства в южных губерниях, говорил, что «жизнь эта давала чрезвычайно мало средств для развития в пастырях стремлений к надлежащему выполнению высокого пастырского служения»³⁶. Бедность поступающего на приход пастыря и бедность прихожан заставляла пастырей обращаться к сельскохозяйственной деятельности (земельный надел священник получал от общины); причем некоторые «так увлекались этой деятельностью, что становились равнодушными к своим обязанностям», как это видно из отчетов о состоянии Херсонской епархии в 1886 г.³⁷ Кроме того, желание получить материальную помощь и стремление к общественным связям побуждало многих священников входить в общение с помещиками и чиновниками, которые часто не пользовались народной симпатией. По свидетельству миссионера Шугаевского, в Юго-Западном крае сближение духовенства с помещиками-поляками дошло до того, что господствующим языком, даже в семейном кругу православных священников, стал польский. С языком духовенство усвоило от поляков и образ жизни, обычаи и нравы. И что хуже всего — пренебрежительное отношение к крестьянам как к «холопам». Естественно, что «народ не мог не понять и не оценить по достоинству такого отношения к нему», заключает священник А. Рождественский. Народ носит в своем сознании идеал пастыря. Хотя этот идеал скорее чувствуется, чем мыслится, но народ желает видеть в пастыре такое лицо, которое по своим нравственным качествам стояло бы выше окружающей среды. Если в пастыре замечают такие качества, которые набрасывают тень на его нравственную личность, то к нему относятся гораздо строже, чем к мирянам. «К сожалению, жизнь не особенно щедро посылала народу таких пастырей, которые могли бы отвечать его запросам»³⁸.

Свою лепту в подрыв доверия народа к духовенству и Церкви вносила провинциальная и сельская «интеллигенция», стремившаяся «не отстать от светской моды»³⁹. Священник А. Рождественский приводит такое свидетельство одного миссионера Могилевской губернии: «Всем известен недуг нашего времени, это умничанье в делах веры. Окончивший три-четыре класса гимназии, чтоб не показаться отсталым, с важностью рассуждает о том, что Библия — басни, неудачно составленные, вера — выдумка попов и т. п. Такие и подобные мысли можно слышать везде; об этом говорят открыто, не стесняясь присутствием посторонних, детей, слуг и вообще простонародья. Различ-

ными путями эти толки тех, которых мужик зовет «панями» и «начальством», проникают в народ»⁴⁰. Таким образом, пропаганда сектантов, направленная против Православной Церкви, имела для себя восприимчивую почву.

Общие идеи протестантизма многие из южнорусского крестьянства воспринимали от немецких колонистов (в немецкие колонии отправлялись на оброк, впоследствии на заработки и жили там по 2 — 4 месяца). Однако переход в протестантизм в рамках существующих ранее конфессий для южнорусского крестьянина был невозможен как юридически, так и практически, поскольку все конфессии — лютеранство, реформатство, меннонитство — уже к XVIII в. оформились в замкнутые религиозные сообщества с систематизированной догматикой и едиными правилами для всех общин, входящих в данную конфессию: принадлежность к общине являлась обязательным условием. Перейти в лютеранство или реформатство значило бы раствориться в немецкой среде, а преодолеть этот национальный и, по сложившимся условиям, социальный барьер для южнорусского крестьянства было невозможно.

Иное дело баптизм. Поскольку в его основе лежит идея конгрегации — самостоятельности каждой общины, баптистские общины могут возникать в любом месте, функционировать самостоятельно, поддерживая связь с другими общинами в пределах региона и с баптистскими миссиями за границей, получая от них соответствующую литературу, консультации и материальную помощь. Баптизм предлагал четко сформулированное сугубо рационалистическое учение (без примеси мистицизма и анархических настроений крестьянской штунды), его догма проста. Баптизм имел организационные формы, которые обеспечивали членам баптистских общин моральную и, в случае необходимости, материальную поддержку. Психология баптизма несравненно универсальнее штундизма. Этим объясняется успех баптизма среди городского населения. При ослаблении церковности баптизм для многих являлся альтернативой между полным неверием и соблазнительной возможностью обрести спасение, поверив, что ты уже спасен. Соблазнительность баптизма была связана не только с вопросами веры и религиозной жизни. Для многих соvrащенных в баптизм, так же как и для сочувствовавших баптистам, соблазном явилась программа социального христианства, которую он выдвигает. Эта программа с наибольшей четкостью сформулирована Вальтером Раушенбушем (1861 — 1918), одним из виднейших баптистских проповедников США. Задача церкви, по его мнению, состоит в «принесении гармонии небес на землю», и деятельность ее «должна в конечном счете оцениваться эффективностью ее работы в создании царства Божиего». На психологический фактор, обеспечивающий успех баптизму, обратили внимание гораздо позже, в начале XX в., когда баптизм пустил прочные корни в России.

СОЮЗ РУССКИХ БАПТИСТОВ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА: ТРИУМФ НЕ СОСТОЯЛСЯ

В течение всей истории русского баптизма XIX в. русские баптисты остаются частными баптистами. Идеи либерального протестантизма, которые пытались внедрить братья Иван и Александр Прохановы (обучавшиеся в Бристоле и Париже), не были восприняты русским баптизмом. С 1905 г., когда законом была предоставлена свобода вероисповедания и сняты все ограничения, союз русских баптистов активно продолжил свою «миссию». Раздвигаются географические границы распространения баптизма в Российской империи. В записке Департамента духовных дел о состоянии русского баптизма на 1911 г. отмечается, что баптистское движение захватило почти все губернии европейской и азиатской России. Оно распространяется не только среди русского православного населения, но и среди последователей разных сект⁴¹.

Но важно отметить, что теперь изменяется динамика распространения баптизма: во-первых, существенно уменьшаются темпы «прироста баптистов», а во-вторых, не наблюдается сколько-нибудь значительного расширения старых баптистских общин. Так, по статистическим данным, приведенным в материалах епископа Алексия, в 1875 г. в Херсонской губернии официально числилось 1546 баптистов, в 1881 г. их насчитывается уже 3363 (за 5 лет численность увеличилась вдвое); в Елизаветградском уезде Херсонской губернии в 1871 г. было 224 баптиста, в 1881 г. — 996 (в четыре раза за 10 лет); в Таращанском уезде Киевской губернии в 1873 г. было 112 человек, в 1881 г. — 693 (за 8 лет численность увеличилась почти в семь раз)⁴².

По официальным статистическим сведениям, опубликованным в 1912 г., можно проследить увеличение численности баптистов с 1905 г. К 1 января 1912 г. насчитывалось 114652 баптиста, по сравнению с 1905 годом количество сектантов возросло на 28114 (за 7 лет на 32%)⁴³.

Замедление темпов роста баптистского движения наметилось уже в начале 1890-х гг., что отмечали православные миссионеры. Они объясняли это следующими причинами. Проповедь антицерковного учения была испытанием для православного сознания и русского сердца; слабые в вере отпадали, в ком вера была крепка, противостояли чуждой ереси. Верных в Русской Православной Церкви (при всех нестроениях церковной жизни) оказалось несравненно больше.

Кошунственные действия сектантов по отношению к Православной святыне, по существу, были направлены против православных людей: сектанты открыто показывали свое презрение и высокомерие по отношению к ним. Православные воочию смогли убедиться, какие духовные плоды приносит «немецкая вера».

С конца 1880-х гг. в среде баптистов наблюдается спад того духовного подъема, который вызвал к жизни первые штунды начала 1860-х гг. Окончательное догматическое и организационное оформление русского баптизма, ознаменовавшееся образованием союза баптистов, не только укрепило секту, но имело для нее и свои негативные последствия. Жесткая регламентация всей религиозно-общественной жизни сектантов подавляла человеческую индивидуальность. Что бы ни говорили баптисты о свободном «духовном» толковании Священного Писания, на практике эта свобода сводится к подкреплению текстами Священного Писания (выбранными произвольно) принятой догмы, малейшее отклонение от которой означало бы для сектанта исключение из общины.

Как бы широко ни рекламировали баптисты свою благотворительность, но и она должна была совершаться в рамках, установленных общиной, и преследовать прежде всего цели пропаганды этого учения, в противном случае добродетель могла обернуться своей противоположностью, ее бы истолковали как расточительность, почитавшуюся за грех, и виновный в этом «грехе» подвергался наказанию. Одним словом, в религиозно-общественной жизни баптистов Дух Священного Писания подменялся буквой, что не могло не тяготить и не охлаждать рвения сектантов. Уже к концу 1880-х гг. приток в баптистские секты уменьшается. Появляется конкурирующая секта адвентистов, оторвавшая часть баптистов и развернувшая свою пропаганду в ущерб баптистским миссионерам. Малеванщина также вышла из баптизма: основатель секты Малеванный был ранее баптистом. Деятельность толстовцев среди духовоборов Кавказа преграждает путь баптистским миссионерам. Наконец, на юге противником баптизма выступает старая «духовная штунда».

Нельзя недооценивать и роль православной противосектантской миссии. Епископ Алексей отмечает, что меры, принятые духовной властью против сектантства, были своевременны и необходимы. Их недостаточная эффективность, когда речь шла о возвращении сектантов в лоно Православной Церкви, не означает, что эти меры были ненужными или бесплодными. В 1884 г. в Киеве состоялся Собор архипастырей Юго-Западного края России, рассмотревший меры борьбы с сектантством, в частности с баптизмом, как наиболее активным и опасным врагом Православия. Большую роль сыграла миссионерская православная деятельность, в которую включились приходское духовенство, православные богословы, архипастыри Церкви, посвятившие себя миссионерскому служению. Так было образовано Одесское миссионерское братство во имя святого апостола Андрея Первозванного. В Екатеринославской епархии духовно-просветительская деятельность в приходах осуществлялась приходскими миссио-

нерскими комитетами (в деятельность которых включились и миряне) и направлялась епархиальным миссионерским комитетом. В Таврической епархии создаются церковно-приходские общества с духовно-просветительскими целями.

После Киевского Собора трижды собираются всероссийские миссионерские съезды: дважды в Москве (1877, 1891) и в Казани в 1897 г.⁴⁴ Миссионерская деятельность способствовала религиозному просвещению, усилила церковное учительство, повлекла за собой развитие богословского уровня защиты Православия.

Следует особо отметить указание духовных властей приходским священникам вести противосектантское дело так, чтобы не возбуждать в православных ненависти к сектантам, а внушать им тихую скорбь⁴⁵. Эти указания имели умиротворяющее воздействие на жизнь сельских общин. Действия сектантов приводили к расколу сельской общины и часто к взрывоопасной конфронтации. Агрессивный духовный настрой сектантов коренился не только в их религиозной психологии («избранных ко спасению»), но и в желании самоутверждения в социально-экономической жизни. Но, несмотря на активность, напористость и свободу действий, начиная с 1905 г. баптизм в России был обречен на внеисторическое существование. Он оказался духовно и культурно бесплодным: ни в богословии, ни в философии, ни в литературе мы не обнаружим ни одного русского баптиста. Хотя в официальных заявлениях русские баптисты выказывают себя законопослушными подданными Российской империи, которую именуют «любезным отечеством», в самоощущении сектантов это отечество становится «котлом». И в этом отношении название автобиографического сочинения И.С. Проханова «В котле России»⁴⁶ является знаковым.

Первая широкомасштабная духовная экспансия протестантизма в лице русского баптизма захлебнулась в историческом «котле России», не будучи в состоянии коренным образом переломить русский характер, то мироощущение, которое выплавилось за тысячу лет православной духовностью. Без малого полтора века отделяют нас сегодня от времени возникновения и распространения русского баптизма. Но эти события знаменуют не просто определенную веху в духовной жизни русского народа, но и педагогику, обращенную к настоящему, которую сегодня нам надлежит правильно осмыслить.

¹ См.: Ушакова Ю.В. Бегство от свободы? // Новая Европа: Международное обозрение культуры и религии. 1996. № 9.

² Название происходит от немецкого Stunde — час.

³ Заметка о появлении штундистов в «Одесском сборнике» (1867. № 227);

корреспонденция из Новороссии, опровергающая слухи о появлении секты, в газете «Голос» (1867. № 331); «Секта штундовых на юге России» в «Одесском вестнике» (1868. № 35); письмо о братстве «штунда» реформаторского пастора Карла Бонекемпфера в «Одесском вестнике» (1868. № 50).

⁴ См.: *Недзельницкий И., свящ.* Штундизм, причины появления и разбор учений его. СПб., 1894. С. 5 — 14.

⁵ *Рождественский А., свящ.* Южнорусский штундизм. 1889. С. 166.

⁶ См.: *Ушинский А.Д.* Вероучение малорусских штундистов. Киев, 1886. С. 195.

⁷ См.: *Ясевич-Бородаевская В.И.* Борьба за веру: Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии. СПб., 1912. С. 4.

⁸ См.: *Рождественский А., свящ.* Указ. соч. С. 171.

⁹ См.: *Алексий (Дородницын), еп.* Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1909. С. 337.

¹⁰ См.: *Бороздин А.К.* Русское религиозное разномыслие. СПб., 1907. С. 4 — 15.

¹¹ См.: *Рождественский А., свящ.* Указ. соч. С. 56.

¹² Там же. С. 57.

¹³ См.: Там же.

¹⁴ Цит. по: *Алексий (Дородницын), еп.* Религиозно-рационалистическое движение... С. 207.

¹⁵ Учение Кальвина о том, что Бог изначально предопределяет одних людей к спасению, а других к гибели («двойное предопределение»), привело его к идее «частного искупления», согласно которой Христос воплотился и принес Богу крестную жертву не за весь род человеческий, а ради предопределенных, избранных Богом ко спасению. В свое время эта доктрина Кальвина расколола раннюю европейскую Реформацию на последователей Кальвина и тех, кто остался верен учению Лютера.

¹⁶ Так, в Англии различие между общими и частными баптистами с 1891 г. перестало существовать формально и официально. В этом году два миссионерских общества — частных и общих баптистов (основанных в 1792 и 1816 гг.) — объединились под названием «Баптистское миссионерское общество». Все баптистские общины Соединенного королевства объединяются в Баптистский союз Великобритании и Ирландии.

¹⁷ Цит. по: *Hertzsch E.* Die Wirklichkeit der Kirche Halle, 1956. TL. 1. S. 15.

¹⁸ *Николаев С.* Реформаторская Церковь // Братский вестник. 1984. № 1. С. 44 — 52.

¹⁹ *Алексий (Дородницын), еп.* Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия. Казань, 1908. С. 237.

²⁰ *Он же*. Религиозно-рационалистическое движение... С. 71 — 72.

²¹ Там же. С. 86.

²² См.: Там же. С. 315.

²³ *Алексий (Дородницын), еп.* Материалы для истории религиозно-рационалистического движения... С. 100.

²⁴ См.: Там же. С. 196, 199.

²⁵ Там же. С. 272.

²⁶ См.: *Алексий (Дородницын), еп.* Религиозно-рационалистическое движение... С. 587, 590, 604.

²⁷ Там же. С. 359.

²⁸ См.: Там же. С. 359 — 377.

²⁹ «Гамбургское исповедание» в редакции Иоганна Онкена было опубликовано на немецком языке в 1872 г., а некоторое время спустя появилось и в русском переводе и получило распространение среди баптистов. Наиболее вероятным переводчиком считают В.Г. Павлова.

³⁰ *Лисова М.Н.* Православие и возрождение самосознания русского народа // Воронежская беседа. Воронеж, 1995. С. 13.

³¹ *Рождественский А., свящ.* Указ. соч. С. 21.

³² Там же. С. 46.

³³ См.: *Смолич И.Н.* История Русской Церкви. 1700 — 1917 // История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 8. Ч. 1. С.332 — 335.

³⁴ Цит. по: *Рождественский А., свящ.* Указ. соч. С. 24.

³⁵ *Алексий (Дородницын), еп.* Религиозно-рационалистическое движение... С. 70.

³⁶ *Рождественский А., свящ.* Указ. соч. С. 28.

³⁷ *Ушинский А.Д.* Указ. соч. С. 29.

³⁸ *Рождественский А., свящ.* Указ. соч. С. 30.

³⁹ См.: *Буткевич Т., прот.* Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 21 — 28.

⁴⁰ *Рождественский А., свящ.* Указ. соч. С. 25.

⁴¹ *Клибанов А.И.* История русского религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917). М., 1965. С. 59.

⁴² См.: *Алексий (Дородницын), еп.* Религиозно-рационалистическое движение... С. 165 — 166, 276.

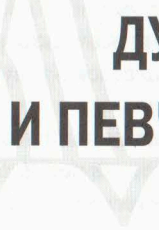
⁴³ См.: *Митрохин Л.М.* Баптизм. История и современность: Философско-социологические очерки. СПб., 1997. С. 64.

⁴⁴ См.: *Алексий (Дородницын), еп.* Религиозно-рационалистическое движение... С. 434 — 446.

⁴⁵ См.: Там же. С. 435.

⁴⁶ *Проханов И.С.* В котле России. 1869 — 1933: Автобиография. Чикаго, 1992.

С.В. Минченко



**ДУХОВНОЕ ДЕЛАНИЕ
И ПЕВЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
ДРЕВНЕЙ РУСИ
(терминологический
мини-словарь)**

С момента принятия Святого Крещения наши благочестивые предки начали вести поиск соответствующих методов и приемов, способствующих восхождению по лестнице духовных добродетелей, воспитанию и образованию души в духе Христова учения. Одним из таких «помощников» русскому человеку стало «пение Божественное». Осознание важности певческой дисциплины повлияло на развитие богослужебно-певческого дела, в результате чего произошла систематизация его мелодической стороны, духовно-теоретическое осмысление, что привело пение в школы. Так, Ю. Келдыш пишет, что пение входило в круг обязательных предметов, которым обучали в образовательных школах, создаваемых уже в конце X века.¹ Забота русского человека о духовном развитии помогла систематизировать певческое обучение, что привело к появлению специальных певческих школ. Понимание того, что внутреннее совершенствование — это сложный путь духовного восхождения, повлияло на формирование целой сети специальных певческих учебных заведений, которые давали возможность духовно назидаться в результате получения непрерывного певческого образования.

Из вышесказанного мы можем заключить, что духовные знания открывались в процессе совершенствования певческого мастерства, в результате и при помощи развития певческого навыка. Об этом факте говорят нам и древнерусские источники. «Когда же ум от напряжения утомится и изнеможет, когда тело и сердце почувствуют некую боль от усиленного и непрерывного призывания Господа Иисуса, тогда примись за пение, чтобы подать некую ослабу и успокоение».² Богослужебно-певческие книги XII — XVII веков (стихари, Октай, ирмологи), специальные теоретические руководства (различные группы певческих азбук, толковники), писания и жития русских святых (например, «Слово против скоморохов» святого Максима Грека, «Предание учеником своим о жительстве скитском» преподобного Нила Сорского, житие Феодосия и Исаакия Печерских) приоткрывают нам завесу того, как осуществлялась эта взаимосвязь. На основе систематизации материала, помещенного в представленных источниках, мы составили небольшой толковый богослужебно-певческий словарь, в котором через раскрытие основных терминов и понятий певческой системы проследили этапы духовного и певческого совершенства в их единстве и взаимосвязи.

АЗБУКА певческая — учебник певческой грамоты, древнерусский аналог греческих специальных руководств. В христианской Церкви появились примерно в VIII — XI веках. Известны авторские учебники, принадлежащие перу Иоанна Дамаскина (приложение к Октоиху, VIII век), Иоанна Кукузеля («Певческое искусство», XIV век).

Азбуки применялись в школьной практике как наглядное пособие

при обучении певческому мастерству. В них размещалась информация элементарного характера, имеющая особо важное значение в духовном и исполнительском плане, — отсюда название «руководства».

Древнейшие русские знаменные азбуки относятся ко второй половине XV века. Первые азбуки находились в конце богослужебно-певческих книг (преимущественно ирмологов) и умещались на 1 — 2 страницах. Они перечисляли названия знамен («А се имена знаменем»), поэтому получили название азбук-перечислений. Подход авторов вышеуказанных учебников к изложению материала мог быть разным: 1) от простых в звуковом плане знаков к более сложным; 2) от простых в исполнительском плане знаков к более сложным; 3) от часто употребляемых в богослужебно-певческих текстах к менее употребляемым.

В XVI веке появляются азбуки, которые объясняют, как исполнять знамена («Как поется каждое знамя различно или како поется в коем глазе», «Как поется в попевках и в строках»), поэтому такого рода руководства стали называть азбуками-толкованиями. К этой же группе азбук относятся и фитники, объясняющие, как распевать сложные «тайнозамкненные» формулы в их разводах (расшифровках).

К XVI веку в системе профессионального пения появляются новые распевы, имеющие свою нотацию. Это обстоятельство способствует появлению соответствующих обучающих руководств: демественных и путевых азбук. Данные азбуки имеют вид сравнительных таблиц, которые дают возможность учащимся на примере уже изученного знаменного материала постигать более сложные демественные и путевые знамена.

В XVII веке составляются учебные руководства объемом в десятки и сотни листов: 1) пометные азбуки, снабженные указаниями о точном звуковысотном положении знамен; 2) двоезнаменники, включающие крюковую знаменную нотацию и ее развод киевским знаменем; 3) «сводь», охватывающие несколько азбук и использующие различные дидактические приемы — примеры, упражнения, таблицы. К таким азбукам относится теоретический трактат инока Христофора, насельника Кирилло-Белозерского монастыря, «Ключ знаменный» (1604 год).

БОРЗО (др.-рус., «скоро», «по скору») — церковно-певческий термин, встречающийся в древнерусских певческих руководствах — певческих азбуках, богослужебных книгах, например в Типиконе. Указание «борзо» напоминает певцу, что данное место песнопения или всю молитву необходимо исполнять с движением, с напряжением, со вниманием. Поэтому рассматриваемый термин может обозначать: 1) характер исполнения (например, знамя знаменной нотации «голубчик тихий» поется спокойно,

размеренно, а «голубчик борзый» — более подвижно, напряженно); 2) темп исполнения — быстрый. В азбуках знаменного пения начиная с XVII века появляются указательные пометы. Одна из них «б» — борзая. Она ставится, когда нужно спеть знамя «по скору», то есть изменить длительность знамени на меньшую. Эта же помета, стоящая при том или ином знамени, указывает на то, что дыхание в данном месте молитвы не берется.

ВЕРХ — 1) Мелодия, представляющая вариант основного распева (пути), идущая в секунду или в кварту от него. Комбинирование основных путевых попевок в данном мелодическом варианте требовало особых как исполнительских, так и духовно-богословских знаний и умений от певца.

2) Название верхней строки в древнерусской многоголосной партитуре, помещавшейся над основной мелодией — путем. Исполнитель данной партии назывался виршником.

Богослужбная практика XVI века упоминает название такого рода певческого исполнения как пение «с верхом». Пение с верхом — самое загадочное пение. Есть предположение, что это было простое удвоение основного распева верхним голосом, о чем свидетельствуют некоторые греческие певческие рукописи.

ВОЗГЛАСИТЬ, велием гласом, высшим гласом (др.-рус., «повышенным голосом») — церковно-певческий термин, встречающийся в древнерусских певческих руководствах — певческих азбуках, богослужбных книгах, например в Типиконе.

1) Духовно-певческий термин, указывающий на исполнение с особым внутренним движением, наиболее повышенным голосом. Однако при исполнении этого указания необходимо помнить, что громкость исполнения богослужбных песнопений строго ограничена. Правило 75 Шестого Вселенского Собора гласит: «Желаем, чтобы приходящие в Церковь для пения не употребляли бесчинных воплей, не вынуждали из себя неестественного крика и не вводили ничего несоразмерного и не свойственного Церкви, но с великим вниманием и умилением приносили псалмопения Богу, назирающему сокровенное: ибо священное слово поучало сынов Израилевых быти благоговейными» (Лев. 15, 31).

2) Указание на исполнение звука ступенью выше предыдущего: возвести звучание голоса вверх, «воззвучать». Например, знамя знаменной нотации «крюк» необходимо исполнить так: «возгласить его немного повыше строки. Мрачный — еще повыше простого» и т. д.

ГОЛОВЩИК (др.-рус., «голова хора», «начальник хора») — главный

певец в древнерусском хоре, который руководит правильностью певческого исполнения богослужебных текстов. Он начинает пение, напоминает мелодию, следит за подбором и распределением попевок. В одном из пяти своих поучений Феодосий Киево-Печерский предупреждает, что «инокам не престало друг друга перегонять и производить беспорядок, но смотреть на старшего и начинать пение по его указанию». Головщик должен быть наиболее опытным и искушенным в духовном и певческом деле практиком-исполнителем, на что указывают слова святого отца «смотреть на старшего». Название «головщик» появилось в практике Русской Православной Церкви в XIV веке, с этого же момента идет разделение обязанностей между головщиком и уставщиком. Известны имена особо талантливых головщиков — старшины Паисия Литвинова, Гурия Шишкина, при которых отмечался особый расцвет нотно-переписного дела в Троице-Сергиевой Лавре. Недобрую память оставил о себе головщик Троице-Сергиевой Лавры Лонгин Корова, который «вносил нестроения в церковное пение», пользуясь так называемыми произволами.

ДЕМЕСТВЕННЫЙ РАСПЕВ, ДЕМЕСТВО — один из распевов Русской Православной Церкви, бывший на основе знаменного пения, отличающийся особой пышностью, праздничностью, широтой распева, неподчиненностью системе осмогласия из-за размытости границ попевок, обилием мелизматических украшений, своеобразием ритмики, тяготеющим к пунктирным фигурам. Название происходит от слова «доместик», указывающего, что данный распев необходимо совершать под руководством опытного певца. Первые упоминания о нем встречаются в XV веке, собственная нотация появляется в XVI веке.

Демественным распевом исполнялись песнопения праздничной Литургии. Репертуар распева включает отдельные песнопения книг праздников, трезвонов, октая и прочего. Ряд песнопений вошли в книгу «Демественник». Выходит из употребления к XVII веку.

Демество — самый верхний, 4-й голос в древнерусском строчном многоголосии, партия которого построена на попевах демественного распева.

ДЬЯК — обученный певец древнерусского хора, первая степень церковного посвящения. Дьяк имел должность в епископской канцелярии, проходил подготовку в певческой школе. Например, хоры государевых певчих дьяков или Патриарших певчих дьяков являлись своеобразными школами, готовящими профессиональных певцов-учителей. Школы-хоры делились на 5 станиц-классов. Ученики трех низших станиц назывались

иподьяками (начинающий певец), а певчие двух высших — дьяками (певец, приобретающий навык преподавания, управления хором). Название возникло примерно в XV веке. Известны имена наиболее прославленных дьяков: Иван Христианин, Осип Седой, Семен Денисов.

ЗНАМЕННЫЙ РАСПЕВ — основной распев Русской Православной Церкви, возникший в конце XI — начале XII века, записанный знаменами. Знаменный распев подчинен системе осмогласия, поэтому может называться столповым (от словосочетания «осмогласный столп»). Древнейший тип нотации имеет небольшое количество знамен, что говорит о речетативности мелодии. Примерно с середины XII века появляются песнопения, в которых находятся ярко выраженные мелизматические места, сложные знаки (например, фиты), сложные комбинации знаков. Количество знамен также значительно возрастает. В конце XVI века в певческих рукописях появляется термин «большое знамя». Песнопения, обозначенные данным термином, отличаются развитой мелодикой, отсутствие тайнозамкнутых, стенографически зашифрованных формул, которые подробнейшим образом разведены (отсюда название «большой знаменный распев» — то есть увеличенный). Этим распевом исполнялись евангельские стихиры, Блаженны на Литургии, стиховные и литийные стихиры Великих и особочтимых праздников. Появление большого знаменного распева связывают с творчеством известного новгородского мастера Феодора Христианина.

ЗНАМЯ (др.-сл.) — 1) Обозначает «всякий вообще знак», видимое воплощение любой информации. По этой причине знаменный распев — это записанный распев.

2) Богослужебно-певческий термин, указывающий на знак, скрывающий духовно-певческую информацию. Она включает следующие данные: о направлении мелодии; о количестве и длительности звуков; о характере звучания; о духовной настроенности певца при исполнении. Знамя точно не фиксировало мелодию, а лишь напоминало ее, что свидетельствует о необходимости живого носителя информации — учителя (при обучении), главного певца (при пении). К собственно знаменам относится казанское, демественное и путевое знамя. Со второй половины XVII века появилось киевское знамя. Оно уже не несло вышеизложенной информации и соответствовало ноте сольмизированной системы.

ЛЕСТВИЦА певческая, горвосходящий холм, горка — 1) Организация певческой информации в теории богослужебного пения, выработанная древнерусской специальной школой для удобства духовного назида-

ния и запоминания. Певческая лествица имеет прообраз — лествицу, которую видел Иаков: «Начало — отречение от земного, а конец — Бог Любви». Певческое руководство XVII века повествует о восхождении в научении Божественного пения так: «Подметные, они же буквы, суть вот эти: 1. Г, 2. Н, 3. С, 4. М, 5. П, 6. В, 7. Г. По этим буквам, как по некоей высоковосходной лестнице — по ступеням, от нижней, первой, на вторую, — восстаем и так по остальным до высоты достигаем. От нижнего созвука начало положили — как от дольного искать горнего — из Божественного пения вывели».³

2) Название азбук-таблиц.

МАСТЕР (нем., «ремесленник») — название учителя «высшей категории» (распевщик, творец распевов). Мастер распевал богослужебные тексты, составлял перемены, учил распевать. Азбука XVII века так говорит о мастере: «Возможно ли все это самим познать (всю духовную и певческую информацию, помещенную в азбуке. — С.М.), а познав, распеть и через это неизвестные стихи узнать и забытые строки затверждать? Никак без мастера никакие художественные науки познать самостоятельно никакому человеку невозможно. Бритва оселком испытывается, а ученик мастера допытывается и об этом выспрашивает, если пожелает, — и это позволительно. Старанием и здравомыслием и полнейшим трудолюбием постигаем и совершенно познаем все это, как и Апостол учит нас, говоря: «Воспою духом, воспою и умом, воспою умом, воспою же и духом».⁴ К наиболее известным мастерам относятся распевщики Савва Рогов, его ученики Феодор Христианин, Стефан Голыш, Иван Нос.

НИЗ — 1) Мелодия, представляющая вариант основного распева (пути), идущая в основном в унисон или же в кварту с ним.

2) Название нижнего голоса, помещавшегося в древнерусской многоголосной партитуре ниже от основного распева (пути). Исполнители этой партии назывались нижниками. Именно с появлением низа на Руси возникли трехголосные распевы, где новый голос добавлялся к уже имеющимся двум другим голосам — «путю» и «низу». В древнерусской певческой практике троестроичие («путь», «верх» и «низ») можно было исполнять и в две строки, например «низ» и «верх», «путь» и «низ», «путь» и «верх».

ПЕРЕВОД — редакция того или иного распева, сделанная распевщиком для более точного выражения молитвенного текста. Возникли в школьной практике специальных учебных заведений в XVI веке. Распространение получили два основных варианта: Московский и «перевод

Усольский». В богослужебно-певческих книгах переводы обозначались: «ин перевод Кириллов», «перевод Христианинов», «ин распев».

ПОМЕТА КИНОВАРНАЯ, заремба — указатель точной высоты каждого знамени. Ставились слева от знамени (помечали его, делали заметку) и писались красной краской (киноварью). Пометы имели вид букв кириллической азбуки, однако названия имели свои, певческие: Г («глаголь») — «гораздо низко», Н («наш») — «низко», М («мыслите») — «мрачно», С («слово») — «средне» и так далее. Пометы помогали учащимся развивать более точный слух (интонировать), исполнительские навыки.

Появились в богослужебно-певческой практике в XVII веке для интенсивности процесса подготовки певчих церковных хоров. О происхождении заремб одна из певческих азбук повествует так: «Сотворены же эти озорительные пометки в новых церковных певческих редакциях русскими философами после литовского разорения. Творцами этих озорительных помет были: москвитин Николая Явленского Чудотворца из-за Обратских ворот поп Лука, Устюга Великого Феодор по прозвищу Копыл, Нижнего Новгорода Семен Баскаков... после же — Лев Зуб, Иван Шайдуров, Тихон Корела».⁵

ПУТЕВОЙ РАСПЕВ, ПУТЬ — один из распевов Русской Православной Церкви, появившийся на основе знаменного пения, отличающийся тесной связью со знаменным распевом, особым ритмом, сочетающим синкопирование мелких длительностей с долгими, выдержанными нотами, что создавало впечатление особой интенсивности и возвышенной торжественности. Название произошло от места, обстоятельств исполнения — в пути, по дороге к местам молений. Возник в XV веке, а к середине 80-х годов XVI века оформилась путевая нотация («путь путевой»). Данным распевом исполнялись великие водосвятные стихиры, «С нами Бог», величания праздника, задостойники, «Елицы во Христа» и так далее. Выходит из употребления к XVIII веку.

Путь — основной голос в древнерусском строчном многоголосии, в котором помещался путевой распев. В богослужебно-певческих книгах записывался киноварью. Исполнитель данной партии назывался «путник».

РАСПЕВ (др.-рус., от глагола «распеть») — 1) Принцип организации мелодического материала. Под мелодическим материалом понимается совокупность гласовых попевок (мелодических оборотов, характерных для того или иного гласа), а также отдельных знамен. Основным распевом Русской Православной Церкви является знаменный распев. В период с XV по

XVII век на базе знаменного распева формируются торжественные распевы, которые вместе с основным представляют систему распевов русского богослужебного пения: демественный, путевой, большой знаменный.

2) Распределение и обработка «сырого» мелодического материала по молитвенному (распеваемому) тексту. Умение распевать молитвенные тексты приобреталось в процессе певческого обучения и являлось вершиной певческого мастерства. Этими навыками обладали головщики хоров, мастера-распевщики. Принцип распева прекратил свое существование в XVIII веке.

СТРОЧНОЕ ПЕНИЕ — разновидность древнерусского многоголосия, возникшего в XVI веке. В основе его лежала идея Святой Троицы, поэтому наиболее излюбленный вариант строчного пения — троестрочие. Название данный вид многоголосия получил от: 1) принципа записи в богослужебно-певческих книгах — строками. Основная строка — «путь» — «верх» и «низ». Каждый певчий старался овладеть пением «во вся строки»; 2) принципа организации мелодического материала. Каждая строка представляет самостоятельные мелодические линии, исполняемы сразу, вместе: строка «путь» — это путевой распев, «верх» и «низ» — это варианты основной мелодии. В строчном пении «...не было противопоставления голосов, но основной голос — канонизированный богослужебный напев — как бы обвивался или оплетался подголосками сверху и снизу, в результате чего образовывался некий единый комок или жгут голосов, заплетшихся в единую переплетенную нить. Именно отсюда проистекает тесное расположение голосов и обилие секундовых созвучий».⁶

ТАЙНОЗАМКНЕННЫЕ НАЧЕРТАНИЯ — зашифрованные, несущие глубокий духовный смысл и указывающие на его присутствие певческие знаки или группы их, помещенные в певческом тексте. К таким знакам относятся фиты и лица.

Фита — тайное начертание, скрывающее особый духовный смысл. Это буква греческого алфавита, обозначающая цифру 9, имеющее особое значение в православном искусстве (три раза славимая Святая Троица). В богослужебно-певческом плане она являлась богословской кульминацией распева, ее духовным и мелодическим ядром. Все фиты подчинялись системе осмогласия и помещались в мелодическом тексте в своем основном зашифрованном виде — в виде греческой буквы «фита». Как распеть ее, знал распевщик. В школьной практике имелись особые азбуки — фитники, — в которых находились все основные фиты с их разводами (расшифровками). Такие руководства помогали не только отшлифовать технику распева, интонирования, но и вокально-исполнительские умения. Фиты

особо почитались русскими распевщиками, поэтому наделялись различными ласкательными названиями: «красная», «утешительная», «царская перевязка» и так далее. Появились в русском богослужебном пении примерно в XII веке в знаменном распеве.

Лицо — тайное начертание, представленное группой знаков знаменной нотации. Это славянский термин, который переводится как «лучшая сторона предмета», «вид». Роль лиц в мелодии сводится к расцвечиванию частных деталей и расстановке мелодических акцентов внутри данного песнопения. Появление признаков лиц следует ожидать во всех местах, где имеются нарушения обычных в знаменном письме последовательностей знамен — удвоение и утроение знамен, частое повторение какого-либо знамени (чаще всего это различные начертания знамени «статья»). Определение лиц в певческом тексте требует от исполнителя особой подготовки, певческой и духовной чуткости. Лица имеют гласовые особенности. В богослужебно-певческой практике появились в XV веке.

Итак, система духовно-певческой подготовки специалистов XII — XVII веков направлена была на совершенствование внутренних сил и знаний. Ученик проделывал трудный путь от мышления к созерцанию, от познания к опыту («...поставить ум глух и нем, имети сердце безмолвствующе от всякого помысла»⁷), призвав на помощь богослужебное пение. Следствие этого положения — сеть богослужебно-певческих школ (школы-хоры, школы распевщиков). Пение помогало настроиться на духовную работу. Этому способствовали певческие приемы: знамена, тайные формулы, через организацию учебного материала. Пение само являлось духовной работой. В защиту данного положения выступает мелодическая организация молитв — распевность (попевочная структура), система распевов. В результате такого напряженного певческого предстояния перед Всевышним (обучения) человек приближался к Богу, занимая место в ангельском хоре: «Где же тогда тело, не вем... И се Владыка ангелом равна покажет мя и лучше тех творит».⁸

¹ Келдыш Ю. История русской музыки. Т. 1. М., 1990. С. 7.

² Нил Сорский, *прп.* Предание учеником своим о жительстве скитском. СПб., 1859. С. 5.

³ Шабалин Д. Певческие азбуки Древней Руси. Кемерово: «Кузбассвузиздат», 1991. С. 121.

⁴ Там же. С. 158.

⁵ Там же. С. 160.

⁶ Мартынов В.И. История богослужебного пения. М.: РИО ФА, 1994.

⁷ Нил Сорский, *прп.* Указ. соч. С. 15.

⁸ Там же. С. 20.

Священник Евгений Кулешов



**РОЛЬ И ЗАДАЧИ
ЦЕРКОВНОЙ МИССИИ СЕГОДНЯ**

Православное понимание задач христианской миссии в современной России требует очень обстоятельного обсуждения. Это понимание прежде всего основано на традиции, на миссионерском опыте Русской Православной Церкви, который богат и поучителен, хотя и не так хорошо известен широкой аудитории. Предание Церкви, церковная традиция, опыт Церкви — это не бездушное собрание правил и рецептов, но личный опыт, которым Церковь живет. В каждой новой ситуации быстро изменяющегося мира и в новых обстоятельствах Церковь благовествует ту же самую Истину на языке того народа, к которому обращается¹.

Итак, первая проблема, которая возникает перед православным миссионером сегодня, — это понять тот народ, к которому он послан, понять его менталитет, осознать его ценности, вжиться в его культуру с тем, чтобы суметь найти общий язык, суметь донести до этого народа Благоую весть. Конечно же, прежде всего речь идет о народе и народах России, не о заморской миссии, но о христианском просвещении далеко не религиозного народа нашей страны, народа, впавшего в значительной мере в новоязычество, суеверия, народа, снова искушаемого лжеименным знанием.

Любые активные шаги вовне, всякая миссионерская деятельность предполагают знание реальной ситуации, адекватное представление об окружающей духовной, социальной, политической, культурной среде. Из опыта наших православных миссионеров мы знаем, что на месте своего миссионерского служения они прежде всего изучали язык этой страны, и аналогичным образом, отправляясь сегодня в соседний квартал, также нуждающийся в христианском просвещении, как некогда заморские страны, мы обязаны понимать тех, к кому обращаемся, понимать не столько язык, на котором там люди говорят, сколько язык, на котором они мыслят.

Когда мы говорим о миссионерстве, это не значит, что нужно снаряжать особую поездку в Китай или на остров Фиджи. Вокруг нас, в любимой нами и печальной нас России, — наши близкие: дети, родители, родственники, друзья, коллеги, нуждающиеся в христианском миссионерстве не меньше, чем народы далеких стран. Не надо думать, что миссия — удел особых служителей Церкви. Ко всем христианам обратил апостол Петр такие слова: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2, 9), «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3, 15). Поэтому вполне можно говорить о повседневном «домашнем» миссионерстве среди окружающих нас людей как о важной и общей для всех заповеди Божией².

Вторая проблема, с которой столкнулись миссионеры различных хри-

стианских церквей в прошлом столетии, заключается в том, что они поняли, что зовут язычников Африки, Азии, Америки не столько ко Христу, сколько каждый в свою традицию, в свою институциональную Церковь — таким образом, не в единую семью учеников Христовых, а в некую христианскую деноминацию, что напоминает скорее политическую борьбу, партийную пропаганду, а не христианизацию культуры, не создание новой жизни во Христе.³

То, что для миссии свободного географического пространства уже не остается, факт неоспоримый: когда-нибудь какие-нибудь миссионеры появлялись практически всюду, возвещая Истину языческим народам и племенам. «Миссионерская территория сегодня — это души людей», как говорилось в одном из докладов конференции «Миссия Церкви и современное православное миссионерство» 1997 года. Необходимо религиозное воспитание, живое участие в судьбах людей и в деятельности каждого человека. Задача каждого христианина и пастыря в особенности — в современных условиях наполнить жизнь людей надеждой и смыслом, вселить в человека радость и упование на вечное начало и указать путь к Царствию Небесному, в лоно Церкви. Ведь Церковь — это все то же зеленеющее дерево, питаемое водой из того же колодезя, к которому оно зовет утомленных блужданиями учеников. Она, Церковь, — «мир как красота», и именно этой красоты многие сейчас ищут, часто вовсе не подозревая, что ее неисчерпаемые запасы совсем рядом. Как выразился современный православный богослов, «молодежь ищет сейчас общения со стихиями: морем, горами... потому, что они хотят быть живыми. И мы должны выражать христианство именно как жизнь, которая меняет смысл смерти».

Христиане могут помочь технологически живущему миру взглядеться в его собственные первоосновы, в том числе и для того, чтобы суметь найти подходящее место всякому техническому новшеству и дать ему нравственную оценку. Являя миру свою действительную собранность во Христе, христиане могут вернуть и искусству, и науке надежду увидеть свет, который скрылся из виду.

Но что все это могло бы означать в плоскости практической для миссии Церкви? Обратимся к некоторым основным миссионерским задачам нашей Церкви сегодня. Глубокий духовно-нравственный кризис охватил весь мир, и наше посттоталитарное бездуховное общество в особенности. В этой ситуации главная задача — это евхаристическое возрождение православных приходов, на которые обращено пристальное внимание общества. Возрождение богослужбной жизни и вхождение в благодатную евхаристическую жизнь Церкви, в Царство Божие, делают каждого церковного христианина полноценным свидетелем Царства Божия, пришедшего

в силе, ставит его в ряды миссионеров.⁴ Это отчетливо показано в статье протопресвитера Александра Шмемана, где он говорит о «миссионерском императиве», который является частью православной традиции: «Ничто так хорошо не раскрывает взаимоотношения между Церковью как миссией, чем Евхаристия — центральное священнодействие церковного общего дела. Таинство самой Церкви». Именно в Евхаристии Церковь возносится на небеса и отделяется от мира. Но в Евхаристии же Церковь и возвращается в этот мир для осуществления своей миссии. Евхаристия — это всегда конец, таинство того, что мы называем Парусия, но она одновременно и начало, отправная точка — с нее начинается миссия. «Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго...», но этот Свет, эта жизнь даны нам для того, чтобы «превратить» нас в свидетельство Христово в этом мире. Без этого вознесения в Царствие нам не о чем было бы свидетельствовать; теперь же, став еще раз «Его людьми и Его достоянием», мы можем сделать то, что хочет от нас Христос: «Вы же свидетели сему» (Лк. 24, 48). Евхаристия, обращающая Церковь в то, что Она есть по существу, обращает ее к миссии. Евхаристия же дает Церкви силу для исполнения этой миссии⁵.

Веропроповедничество жизнью является сегодня также основной формой миссионерства, поскольку по причине умножения беззакония доверие к словам иссякло. Проповедь заключается не только в словах, но и в самом поведении. По существу, христианин должен оставаться самим собой и просто достойно жить по-христиански. Добродетель всегда будет иметь и миссионерский эффект. Сегодня главная задача миссионера — быть достойным своего имени христианина и оправдывать звание православных, которое не все мы носим по праву, быть подлинным свидетелем того, что христианское понимание жизни помогает преодолеть кризисы и наполняет эту жизнь смыслом. Не пафосом призывая ко спасению и обличению пороков, но личным примером можно достичь большего успеха по слову Христа: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16).

Думается, что прежде всего должны быть изменены образ жизнедеятельности и сам облик основной структурной единицы — церковного прихода. Из традиционного, в котором люди могут годами и десятилетиями не знать даже имен друг друга, он должен был бы постепенно превращаться в место встречи обретших и ищущих Истину сознательных его членов, где преодолевается одиночество и торжествует дух общения в любви. Приход должен стать окном Церкви в мир, а это означало бы, что он становится местом христианского собрания, которое готово присоединить к своему общению всякого, кто этого всерьез пожелает. Такая атмосфера может стать реальной силой, преобразующей традиционный приход в живой, от-

крытый к миссии организм. Община как сообщество христиан, стремящихся быть вместе «в радости и простоте сердца», всегда была и образом жизни самой Церкви, пристанью для всякого странствовавшего в поисках живой Истины. Церковь, возвещающая победу Христову, открыта внутри себя и одновременно являет эту свою открытость миру. И если ее жизнь — возвешение, то это прямо предполагает миссию Церкви в мире, еще не знающем Бога и потому не знающем и духа жертвенного, и радостного общения.

Впрочем, есть формальная альтернатива. Можно предпочесть самоизоляцию в хорошо для этого оборудованном и тщательно охраняемом заповеднике правильного жительства. Если ищущий смысла и правды и добредет до такого заказчика, ему в лучшем случае посоветуют: «Делай как благословят, и будешь спасен».⁶

Христианство же прозрачно и потому открыто всякому. Оно не предписывает первостепенной необходимости осваивать определенный стиль поведения, а, наоборот, дает возможность всякому, проникнувшему тем, что Христос есть Путь, Истина и Жизнь, обретя начаток жизни вечной, самому искать свой стиль, личный образ следования за Учителем. (Христос не жил за других, Он умер за всех на Кресте.) Учение Христово способно собрать множество исторических и психологических форм своего осуществления, оно не терпит только одного — глухоты одного уровня к другому, десятого века к первому, ума к воле, плоти к духу, образа к смыслу, оно исключает барьеры и заслонки внутри себя, признавая только один вид преград — те, что заграждают дорогу злу.

Христос не жил за других, Он умер за всех на Кресте и воскрес ради того, чтобы отныне всякое подлинное живое усилие не пропадало, всякое проявление духа созидания не проходило незамеченным: «Кто не собирает со мной, тот расточает». Сегодня это собирание могло бы и должно было бы означать выход Церкви за собственную ограду. Ее призвание ныне не столько в том, чтобы вобрать в организм своего бытия человека, вошедшего в храм, сколько в том, чтобы дойти до каждого жаждущего и привести его к Живоносному Источнику.

В свою очередь, отсутствие миссии говорило бы об угасании духа общения и в самой Церкви, то есть об очень серьезном нестроении в ней. Мы нередко являемся свидетелями боязни соприкасаться с любой иной религиозной традицией или духовной практикой, стремлением к самоизоляции и даже склонностью к ксенофобии. Словно забыты апостольские слова: «боящийся несовершен в любви». А может, кто-то рассудил так, что можно быть православным, не будучи учеником Христовым. Что ж, тогда щетно напоминать им слова Господни: «Идите, научите все народы...»,

только еще святитель Иннокентий Московский предостерегал, рассуждая в духе апостола Павла: «Горе тому, кто призван и поставлен благовествовать — и не благовествует».

В самом деле, не делясь тем, что получил в дар от Господа, не умножая таланта, на что можно рассчитывать, кроме озлобления и окаменения собственного сердца, которое заставит его обладателя ошестиниваться при виде всякого незнакомца, якобы оберегая то, что уже давным-давно и так, по существу, отнято за ненадобностью?

Напротив, дух подлинной миссии — «миссионерская приветливость», о которой вдохновенно говорил преподобный Макарий Алтайский, — позволяет благоговейно ценить завещание Христово, так как главное желание настоящего миссионера в том, чтобы оно действительно стало достоянием «всех народов». В его сердце поэтому нет места страху при встрече с самым экзотическим и маловдохновляющим религиозным движением, потому что для него, невзирая на неблагоприятные свои особенности, это будет встреча с человеком, «жаждущим испить чистой воды».⁷

Миссия Русской Православной Церкви сегодня должна быть как никогда многообразной и сопровождаться особым подходом к каждой категории людей, к которым мы обращаем свое слово.⁸ Так, миссия Церкви в крупных городах и промышленно-рабочих центрах представляет собой помимо прочего особый вид служения и свидетельства в рабочем и профессиональном движении, а также среди обездоленных жертв урбанизации и современной технической цивилизации. Отдельной областью миссионерского воздействия является работа Церкви с молодежью, в том числе организация богослужений и религиозных бесед для детей и подростков. Мы каждый день должны быть готовы ответить на влияние мира принципами здорового христианского воспитания. Родители должны знать, какую музыку слушают их дети, какие они смотрят фильмы, какой язык они слышат и каким языком пользуются сами, и давать всему этому христианскую оценку. Так как все мы находимся в миру, хотим мы этого или нет, мы должны смотреть на него и его искушения твердо и реалистически, но не поддаваться ему; в частности, мы должны подготовить нашу молодежь к стоящим перед ней искушениям и как бы сделать ей прививки против них.

Прошедший в октябре 2004 года Архиерейский Собор обратил особое внимание всей Церкви на воспитание подрастающего поколения, отметил важность формирования жизненной позиции на основе традиционных для нашей культуры ценностей. Это необходимо не только для развития самой Церкви, но и для сохранения общества от деградации, для упрочения суверенитета нашей страны. Молодому человеку важно быть признанным, жизненно необходимо приобрести уверенность в себе, самоутвер-

диться, обеспечить своим трудом себя и свою семью, необходимо обрести чувство собственного духовного достоинства. По словам Святейшего Патриарха Московского Алексия II по случаю Дня православной молодежи, «в России растет прекрасная, искренняя, деятельная молодежь. Но она нуждается в заботливой опеке со стороны взрослых».

Особого подхода требует миссионерское влияние Церкви на сферу культуры в сложных условиях доминирования секулярных и агностических настроений постсоветского общества и засилья пришедших из-за рубежа и враждебных Православию воззрений. Культура — это среда, соединяющая меру восприятия людей с их образом жизни. Она является носителем ментальности и одновременно оказывает формирующее воздействие на образ жизни. Традиционная культура нашего народа не должна быть для нас и для наших детей некоей древней реликвией, музейным экспонатом, принадлежностью давно ушедших времен, но она должна представлять собой жизнь души нашего народа. Прежние обычаи и традиции не следует слепо копировать, но надо возрождать духовную направленность жизни наших предков, возрождать обычаи и традиции применительно к современным условиям с тем, чтобы они несли освящение и в повседневную, и в праздничную жизнь современного человека, изменяли образ жизни людей, строились на основе христианского мировосприятия.⁹

Прямое миссионерское значение имеет и отношение Церкви к проблемам экономики и социальной справедливости, наше участие в общечеловеческих усилиях, направленных на разрешение этих актуальных проблем современного мира, а также миротворческая деятельность Церкви.

Церковь должна проявлять заботу о духовном и нравственном состоянии воинов и сотрудников правоохранительных органов, потому что патриотический дух требует от них самого страшного — положить в случае необходимости на жертвенник Отечества свою жизнь. Самопожертвование есть отказ от своей жизни во имя жизни других во славу Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). Этот духовный и нравственный подвиг не способен совершить человек внутренне слабый и порочный. Армия и правоохранительные органы без высоких евангельских идеалов не только теряют способность защищать и оберегать свою Родину, но становятся силой, опасной для народа.¹⁰

В этой связи цель миссии заключается в том, чтобы приблизиться к среде сотрудников правопорядка, к армейской среде, освятить ее, обновить, вкладывая новое содержание в старый образ жизни, если он не противоречит христианской вере, и преобразить в средство спасения.

Миссия Церкви призвана преобразить общество, сделать каждого че-

ловека христианином. А миссионер-душепопечитель есть духовный воспитатель, он сороботник Божий в деле спасения. «Сделай его христианином», то есть истинным, идеальным человеком», — говорит святой Иоанн Златоуст всякому вообще воспитателю.¹¹

Священнику, миссионеру надлежит всегда помнить: как бы глубоко ни проникла порча в смутившуюся душу, это не может истребить в ней все задатки добра, вложенные Творцом. Чтобы добиться добрых результатов, пастырь должен обладать теплым сердцем, полным сострадательной любви, видением в каждом человеке создания Божия, ибо душа человека по природе христианка. Поэтому сегодня важно направить церковную миссию и в места лишения свободы, сеять семя добра, чистоты и святости в души заключенных, подавая им надежду и упование.

Одним из направлений миссионерской деятельности является посещение госпиталей, лазаретов и больниц. На обязанность посещения больных священником указывает в Ветхом Завете Иисус, сын Сирахов. «Не ленись посещать больного, — говорил Премудрый, — ибо за это ты будешь возлюблен» (Сир. 7, 38). Для пробуждения желания в пастыре исполнять эту обязанность Иисус, сын Сирахов, указывает ему на награду — любовь больных, ощущающих на себе заботу и благорасположение его доброго сердца.

Одной из актуальных задач миссионерского делания Русской Православной Церкви являются активное развитие и совершенствование церковных СМИ, сотрудничество их со светскими, освоение новых информационных пространств и технологий, от решения которых во многом зависит ее жизнь и служение в мире. Информационная миссия — это свидетельство самым широким слоям населения через средства масс-медиа, а также через организацию приходских библиотек и издание специальной миссионерской литературы.¹²

Сегодня важно особенным образом обратить миссию Церкви на укрепление семьи как главной ячейки нашего общества, сегодняшнее состояние которого можно хорошо проследить по отношению к семье. Недобропорядочность брачных отношений, развал семьи всегда приводил и к росту преступности, возрастанию садизма, что часто видим и сейчас. Задача миссии в сложившейся ситуации — напомнить людям о святости и созидательной силе супружеских отношений, о браке как о таинстве, преображающем и скрепляющем любящие сердца нерасторжимым союзом. Напомнить об ответственности каждого человека перед Богом и обществом, устремить его взор к основам нравственных ценностей, к возврату евангельских принципов и норм. От того, как молодой человек в юности своей решит проблемы брака, фактически зависят вся его жизнь, его духовное состояние и развитие.¹³

Нельзя не отметить и существенное единство миссионерского и социального служения. Благотворение содействует славе христианского исповедания, ибо только по тому, насколько наша жизнь и наши дела соответствуют Евангелию, можно сказать, что научение Божественной Истине и благотворительность как часть добродетельной жизни являются для Церкви естественными и необходимыми процессами. Ведь трудно представить себе жестокосердного миссионера или благотворителя, не свидетельствующего своими делами о вечной Истине и Любви. Как «вера без дел мертва» (Иак. 2, 26), так и проповедь Евангелия неразрывно сопряжена с делами милосердия. И если в физическом бытии человек не может не дышать, поскольку это естественная потребность, обеспечивающая его жизнь, то и в духовном бытии христианин не может не благотворить, не может не благовествовать, ибо это естественное и органическое проявление его духовной жизни.¹⁴

Думаю, что каждый из нас должен в своей деятельности, руководствуясь заботой о благе Церкви Христовой и народе Божиим, всегда иметь перед собой те прекрасные примеры из истории Русской Православной Церкви, которые дают нам наши русские миссионеры: Святитель Стефан Пермский, монахи Волоколамского и Соловецкого монастырей, равноапостольный Николай, архиепископ Японский, святитель Иннокентий, митрополит Московский, архимандрит Антонин (Капустин), митрополит Нестор (Анисимов) и многие другие светильники и подвижники веры и благочестия. Они умело сочетают в своем апостольском служении и проповедь Евангелия, и дела милосердия. Взирая на их труды, изучая их опыт, мы можем многому научиться, многое позаимствовать для решения тех задач, которые ставит перед нами сама жизнь.

«В современном мире как бы стирается грань между исконно верующими людьми и новоприходящими, между традиционно христианскими землями и новыми территориями. Христиане теперь всюду окружены людьми, совершенно оторванными от церковных традиций. Поэтому опыт миссии полезен всюду».¹⁵ Добавим разве только то, что миссия, несомненно, становится и важнейшей духовной потребностью современных христиан. Надо, чтобы торжествовала любовь, ибо совершенная любовь изгоняет страх. «Бог есть Любовь, и если Бог с нами, кто против нас?»

Итак, начнем нашу миссию с самих себя. Понудим себя для начала быть нормальными людьми. Опыт показывает, что труднее всего стать просто нормальным человеком — порядочным, трезвомыслящим, нравственным. Для этого нужен настоящий аскетический подвиг. Такими, между прочим, хотят видеть нас, христиан, и люди внешние, испытывающие огромный дефицит этих качеств в современном обществе. Мы же, стано-

ваясь православными и погружаясь в дебри аскетической письменности, не только не приобретаем, но и теряем эти качества.¹⁶ Нас интересуют глубины Иисусовой молитвы, абсолютные послушания, мистические духовничества и прочее, но, гоняясь за этими журавлями в небе, мы нередко выпускаем из рук синицу обыкновенного человеческого здравомыслия. И получается так, как сказал святитель Василий Великий некоему высокопоставленному чиновнику, ушедшему в монастырь: «Ты и сенаторство потерял, и монахом не сделался». Один митрополит дал замечательное наставление новопостриженному иноку: «Приобретя ангельский облик, смотри не утрати человеческого». Действительно, порой, к несчастью, так и происходит. И в этом заключается одна из причин неуспеха нашей проповеди перед ближними.

Будем изучать Священное Писание и понуждать себя жить по нему. Будем стараться понимать, что есть Священное Предание, и не попадаться в плен второстепенных вещей. Будем трезвы, перестанем быть боязливыми, зашоренными, несвободными людьми. Не будем тяжелы для наших близких, будем стараться делать всем добро, помогать людям. Не будем кичиться нашим Православием, но озаботимся лучше тем, чтобы оно реализовалось в нас. Станем сами настоящими православными христианами. Явим в самих себе нашу Святую Церковь как любовь Христову и «жизнь с избытком» (Ин. 10, 10) — и тогда люди, которым мы от всего сердца желаем спасения, без слов приобретаемы будут, когда увидят наше чистое, богобоязненное житие (1 Пет. 3, 1 — 2). Только на этом пути возможен сегодня успех православной миссии.

Ошибки прошлых лет, недостаточность сил и средств, трудности и неудачи не должны смущать нас. Тяжкие времена коммунистического режима, через которые прошла наша Церковь, и новые испытания, через которые проходим мы сегодня, должны стать для нас школой возрождения и обновления. Все, что происходит сейчас с нашим народом, мы должны воспринять как промыслительный Божий призыв. И тогда снова, как в былые времена, Православная Церковь, ее место и ее миссия в современном обществе станут определяющим духовным фактором в истории христианских народов.¹⁷

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы живем в очень непростое время, время крушения старых привычных устоев, политических и общественных изменений. России как никогда трудно, и трудности эти не столько материального порядка, сколько духовного плана. После семидесяти лет воинственного безбожия и «на-

учного» атеизма наше общество оказалось в духовном вакууме, который быстро заполняется всеверием и ложной духовностью. Современный человек одичал, сбился с пути, потерял смысл и цель своей жизни, а отсюда налицо и общий кризис на всех уровнях жизни общественной, политической, культурной, в социальной и экономической сферах.

Положение настолько серьезно, что без присутствия церковной освящающей миссии в обществе современному человеку грозят полное уничтожение, потеря ориентиров, нравственная деградация как образа Божия.

На основе анализа своей работы я пришел к следующим выводам: свидетельство миру о Христе становится главной, приоритетной задачей Церкви. Выживание человечества зависит сейчас не столько от военно-политических преобразований и экономических реформ, не столько от усилия по улучшению существующих социальных систем, сколько от духовного и нравственного состояния человеческой личности. Следует сегодня актуализировать деятельность Церкви в противостоянии тлетворной буре секулярного мира. Для этого Церкви как никогда нужны сильная — как с теоретической, так и с практической стороны — апологетика, обращение взглядов к святоотеческому наследию и религиозно-философскому багажу русской мысли.

Сегодня нужно постараться понять тот народ, к которому нас призывает Господь, понять его менталитет, мировоззрение, вжиться в его культуру и ценности для того, чтобы внести Свет Божий в еще не умершие души и сердца людей, преобразить их быт, наполнить смыслом их жизнь на основе Евангелия.

По слову митрополита Антония Сурожского, мы должны поверить в человека верой такой же абсолютной, решительной, страстной и должны научиться прозревать в человеке образ Божий, святую, которую мы призваны привести обратно к жизни и к славе, так же как реставратор призван вернуть к славе икону испорченную, затоптанную, простреленную.

При этом не следует замыкаться в собственной ограде, в собственной правоте убеждений. Это будет лишь способствовать отходу людей от Церкви, а не успешному возвращению их в церковную ограду путем церковной миссии.

Одна из актуальных задач миссии — предупредить общество об опасности неоязычества и вообще всех псевдорелигиозных образований. Церковная мысль должна давать своевременную отповедь антихристианским верованиям по богословским, социальным направлениям.

Чем больше мир отходит от христианских ценностей, тем глубже погружается он во тьму неоязычества. И наша задача — максимально ис-

пользовать все благоприятные возможности и доступные средства современного мира, свидетельствуя о Царствии Божиим. Главная наша забота должна определяться не тем, какие меры необходимо экстренно предпринять, но прежде всего тем, как быть живым свидетелем Господа в мире.

¹ См.: *Федоров В., прот.* Православная миссия в современной России и ее экуменическая открытость // Международная богословская конференция к 600-летию преставления свт. Стефана Пермского. М., 1997. С. 150.

² См.: *Петр (Мещеринов), иг.* О повседневном миссионерстве // Церковный вестник. 2005. № 6 (307). С. 10.

³ См.: *Федоров В., прот.* Указ. соч. С. 151.

⁴ См.: *Гзгзян Д.* Перспективы православной миссии // Богословская конференция. М., 1997. С. 212.

⁵ См.: *Шмеман А., прот.* Миссионерский императив. Лондон, 1961. С. 266.

⁶ *Гзгзян Д.* Указ. соч. С. 214.

⁷ См.: *Макарий (Глухарев), прп.* Слова. СПб., 1995.

⁸ См.: *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* О миссии Русской Православной Церкви в современном мире. Белгород: Н.Б.Т., 1999.

⁹ См.: *Климент, митр. Калужский и Боровский.* Православная культура и молодежная среда // Церковный вестник. 2005. № 3 (304). С. 7.

¹⁰ См.: *Гурьянов О., свящ.* Миссионерское служение в вооруженных силах и правоохранительных органах // III съезд епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. М., 2002. С. 85.

¹¹ Там же. С. 87.

¹² См.: *Кобелев И., свящ.* Современные технологии, средства массовой информации и миссия Церкви // III съезд епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. М., 2002. С. 91.

¹³ См.: *Куренков А., свящ.* Православная семья в современном мире // III съезд епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. М., 2002. С. 72.

¹⁴ См.: *Сергий, митр. Воронежский и Борисоглебский.* Миссия и благотворительность. М., 1997. С. 81.

¹⁵ *Гзгзян Д.* Указ. соч. С. 218.

¹⁶ См.: *Петр (Мещеринов), иг.* Указ. соч.

¹⁷ См.: *Константинов Л., прот.* Миссия Церкви в прошлом и настоящем, ее место в гражданском обществе // Научно-богословские труды. Белгород, 1999. С. 281.

О.В. Яньшин

ЛЮБОВЬ ВСЕОБЪЕМЛЮЩАЯ
Особенности толкования
Священного Писания
Нового Завета в трудах святителя
Николая (Велимировича)
и преподобного Иустина
(Поповича)

Духовная жизнь православного христианина многогранна, много недоуменных вопросов, касающихся ее аспектов, разрешение которых под силу великой премудрости, скрывающейся в трудах святителя Николая (Велимировича) и преподобного Иустина (Поповича).

Тема нашего исследования выбрана не случайно, ведь сегодня впервые на русском языке нам становятся доступны ранее никогда не изучавшиеся творения святых других Поместных Православных Церквей, которые зачастую открывают нам новые горизонты духовной жизни.

Цели и задачи данного исследования состоят в изучении наследия святителя Николая и преподобного Иустина. На сегодня в научно-богословских изысканиях нет систематических аналитических работ, которые указывали бы на особенности трудов этих святых. И наша работа — одна из первых попыток сформулировать основные особенности экзегезы трудов сербских богословов с мировым именем. По преимуществу их наследие имеет богословский характер, хотя в творениях сложно проводить границы наук. Другой немаловажной целью будет систематичное изложение и характеристика экзегетических особенностей в трудах святителя Николая (Велимировича) и преподобного Иустина (Поповича), которые выделяют именно этих ученых мужей из сонма современных богословов и которые делают их сочинения актуальными и по сей день.

Работа, посвященная приобщению к наследию святителя Николая и преподобного отца Иустина, ведется и по сей день. Основные труды в этой области — это пока в основном только переводы с сербского их творений. Основная часть изданий принадлежит Московскому подворью Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Часть трудов параллельно переводит издательство православного братства во имя Архистратига Михаила, город Минск. Издание на русском языке основных творений владыки Николая и отца Иустина далеко не завершено. Переводы на русский творений святителя Николая и преподобного Иустина являются основными источниками нашей работы. Соответственно работа велась непосредственно с источниками, которые занимают основную часть исследования. Помимо трудов владыки Николая и отца Иустина использовались творения святых преимущественно Русской Православной Церкви, чей опыт сопоставим с опытом сербских подвижников.

Среди основных трудов святителя Николая необходимо назвать следующие: «Слова о Всечеловеке», «Кассиана», «Охридский пролог», «Единый Человеколюбец», «Вселенник», «Первый Закон Божий», «Книга об Иисусе Христе», «Катехизис Восточной Православной Церкви», «Гомилии», «Миссионерские письма» (их 300), «Номология», «Война и Библия», «Мудрая игуменья Любостиньская», «Любостиньский стослов», «Над гре-

хом и смертью», «О народном пророчестве», «Моления на озере», «Мысли о добре и зле», «Земля недостижимая», «Таинственные притчи», «Индийские притчи» — это наиболее видные и часто переиздаваемые трудылады Николая.

Основными составляющими наследия преподобного Иустина являются такие работы: трехтомная «Догматика Православной Церкви, или Православная история истины» (1932 — 1978) и «Жития святых» в двенадцати томах (1972 — 1978). Ему принадлежит также целый ряд крупных научных исследований и философских произведений: «Проблема личности и сознания по святому Макарию Египетскому» (докторская диссертация, 1926), «Философия и религия Ф.М. Достоевского» (1923), «Прогресс в мельнице смерти» (1933), «Начальное богословие» (1939), «Достоевский о Европе и славянстве» (1940), «Святославие как философия жизни» (1953), «Философские пропасти» (1957), «Человек и Богочеловек» (1969), «Православная Церковь и экуменизм» (1974); ряд неизданных толкований на Священное Писание (Евангелия от Матфея и Иоанна, послания святого апостола Павла, святого Иоанна Богослова) и переводов богослужебных текстов на сербский язык, используемых Сербской Церковью (Литургия, Требник, Молитвослов). Многие работы архимандрита Иустина переведены на греческий, французский и русский языки.

РОССИЯ И СЕРБИЯ

Что важно для русской души, то важно и для сербской...¹
Преподобный Иустин (Попович)

Русская церковная литература с самых первых шагов связана с литературой сербской. Именно оттуда она черпала свои первые литературные приемы, каноны, метафоры. Из страны, где вживую слышалась проповедь святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и где оставили они свою книжную школу, приходили на Русь первые списки богослужебных и богословских текстов. До сих пор, разбираясь в древних рукописях наших библиотек, мы то и дело встречаемся с пометой: «Сербского письма» — в сербской редакции к нам доходили не только собственно сербские, но и многие византийские литературные памятники. Позднее, в период турецкого ига, под которое попал сербский народ, совершался обратный процесс: сербы ехали за книгами в Россию, просили прислать к ним учителей. На то, что это значительные факты, указывают старательность и кропотливость, с которыми всякое упоминание о помощи россиян сербским братьям вымарывалось из нашей истории в недавнее безбожное время.

С битвы на Косовом поле в 1389 году, где под натиском войска турецкого султана, троекратно превышавшего сербское, пали, не дрогнув, почти все сербские ратники, начинается закабаление Сербии. Турки не только вырезают и порабощают сербов, они также истребляют христианские книги, выцарапывают глаза на фресках и иконах православных церквей, сербские православные храмы превращают в мечети. Некогда высоко развитая литературная традиция обрывается, вся книжная культура в стране замирает, уступая место устному народному творчеству, великолепным эпическим песням, поющим под гусли. В начале XVIII века сербы вынуждены были обратиться к России за богослужебными текстами и богословской литературой. Однако уже к началу XX века сербская духовная литература начинает переживать свое возрождение.

Святитель Николай (Велимирович), родившийся через пять столетий после Косовской битвы, словно был призван доказать миру, что христианская литературная традиция в Сербии чудесным образом жива, воскресла, причем воскресла полнокровно и плодотворно. Литературное наследие владыки Николая, богослова с мировым именем, насчитывает 15 объемных томов, содержащих самые разнообразные по жанру произведения, среди которых жемчужины мировой православной книжности. Появление затем на сербском небосклоне второй по величине богословской звезды, архимандрита Иустина (Поповича), подтвердило столь знаменательное возрождение и обновление традиции.

Именно с 1911 года, с того времени, когда в столице Сербии Белграде появился иеромонах Николай, в сербском народе началось духовное возрождение, а архимандрит Иустин продолжил начатое владыкой. Труды святителя Николая и преподобного Иустина вызывают и сейчас в душе человека мир как открывающего для себя неисчерпаемый источник премудрости, веры и любви.

Конечно, владыка Николай не был совершенно одинок в богословском творчестве: XIX век, в который он родился, был веком освобождения его Родины от турецкого ига и взлета сербской культуры. Уже тогда были известны имена ученых людей именно из священства, таких как архимандрит И. Раич, митрополит С. Стратимирович; уже блистал художественный дар черногорского владыки Петра Негоша — все это были непосредственные предшественники святителя Николая и преподобного Иустина. Однако корни лиры Николая Велимировича прорастают намного глубже — в благодатную почву Древней Сербии: это прочное основание из средневековых сербских стихир и житий, из глубоко народных поучений святителя Саввы, из «Слова любви» — богодухновенных стихов в прозе деспота Стефана Лазаревича — и других памятников сербской письменности.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ (ВЕЛИМИРОВИЧА)

*Любовь не есть просто сердечное ощущение.
Любовь — царица всех чувств, благородных и положительных...
Любовь есть наикратчайший путь в Царство Небесное.
Любовь уничтожила разделение между Богом и человеком...²
Святой Николай Сербский*

Довольно часто святителя Николая сравнивают со святым Саввой, их называют «великими святителями», «пастырями добрыми», «подлинными вождями народа сербского», при этом не умаляя значимости других сербских святых.

Николай Велимирович — архиепископ Охридский (1881 — 1956) — был одним из девяти детей в семье сербского крестьянина из маленького горного села Лелич. Его отец Драгомир был одним из немногих в Леличе, кто знал грамоту. Мать Катерина (впоследствии монахиня Екатерина) с детских лет водила Николу на богослужения в ближайший к их дому монастырь Челие. Когда мальчик подрос, родители отдали его в школу при этом монастыре. Потом Никола учился в гимназии города Валево в Центральной Сербии. После гимназии юноша поступил в белградскую семинарию, где на него сразу же обратили внимание как на одаренного ученика.

По окончании семинарии Никола был назначен сельским учителем. Одновременно он помогал служить местному священнику. К этому периоду относятся и первые публикации в «Христианском вестнике» и других церковных и светских изданиях. Вскоре он получил от министра просвещения стипендию на продолжение учебы в Швейцарии, на Бернском старокатолическом факультете. Там Никола хорошо выучил немецкий язык и усердно занимался, слушая лекции по теологии и философии. Помимо факультета теологии он обучался еще на нескольких факультетах в Швейцарии и Германии. Тема его докторской работы была «Вера в Воскресение Христова как основная догма Апостольской Церкви». Окончив Бернский факультет, Никола уехал в Англию, быстро выучил английский язык и закончил философский факультет в Оксфорде. Свой второй докторат — «Философия Беркли» — он защитил уже во Франции на французском языке.

Вернувшись в Белград и начав преподавать иностранные языки в белградской семинарии, Никола неожиданно тяжело заболел. В больнице он дал себе слово, что если выздоровеет, то целиком посвятит себя служению Богу, Сербской Церкви и своему народу. Вскоре он чудесным образом исцелился и немедленно отправился в монастырь Раковица близ Белграда

для принятия монашеского пострига, став из Николы Николаем. Вскоре он был рукоположен в диаконы, а затем и в пресвитеры.

Сразу же после этого иеромонах Николай едет учиться в Россию, в Санкт-Петербургскую духовную академию. При приеме он даже не упомянул ранее законченные им западноевропейские факультеты, а поступал просто как бывший семинарист. Скромный студент регулярно посещал лекции и оставался незаметным для товарищей до одного из академических духовно-литературных вечеров, где буквально поразил своими знаниями и проповедническим даром и студентов, и преподавателей, в особенности митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), который исходатайствовал для него у российского правительства бесплатное путешествие по всей России. Это паломничество по русским святыням глубоко вдохновило отца Николая. С тех пор ни одна страна мира не воспринималась им с такой теплотой и родственной любовью, как Россия.

Вернувшись в Сербию, отец Николай начал публиковать свои серьезные литературные труды: «Беседы под горой», «Над грехом и смертью», «Религия Негоша».

После начала Первой мировой войны сербское правительство посылает отца Николая, к тому времени уже известного духовного автора и проповедника, в Англию и Америку разъяснять общественности этих стран, за что воюет православная Сербия. Целых четыре года, с 1915-го по 1919-й, отец Николай выступал в храмах, университетах, колледжах, в самых различных залах и собраниях, объясняя, почему сербский народ столь решительно бьется за единство своей некогда великой Родины.

Примечательно, что, прекрасно зная современную ему европейскую философию и науку, владыка Николай уже в начале 1920-х годов пророчески предсказал Вторую мировую войну. Причиной ее он полагал удаление европейского человека от Бога. В 1920 году иеромонах Николай был рукоположен в епископа Охридского. В то время им был создан целый цикл литературных произведений: «Молитвы на озере», «Слова о Всечеловеке», «Охридский пролог», «Омилие» и другие.

Владыка ежедневно путешествовал по епархии, проповедовал и поучал народ, он восстанавливал разрушенные войной церкви и монастыри, основывал дома для сирот. Увидев опасность сектантской пропаганды, владыка организовал Православное миссионерское народное движение (Православное народное христианское объединение). Это движение, распространившееся стараниями владыки Николая по всей Сербии, было религиозным пробуждением, родившим огромное число монахов и монахинь, подвижников, обновившим веру в простом, зачастую неграмотном народе, укрепившем Сербскую Православную Церковь.

В 1934 году епископ Николай был переведен в Жичскую епархию. Древний монастырь Жича требовал реставрации и всестороннего обновления, как и многие другие обители в том крае, покоящиеся в самом сердце Сербии. На это и положил свои силы владыка Николай, и вскоре жичские святыни заблистали своим прежним светом — тем, которым сияли они еще до турецкого нашествия.

После начала Второй мировой войны, когда Сербия — уже в который раз — разделила одну судьбу с Россией как страна славянская и православная; чтобы обезглавить сербский народ и уничтожить интеллигенцию страны, фашисты отправляют в концлагерь Дахау патриарха Дожича, митрополита Зимонича и епископа Жичского Николая (Велимировича). Эти священнослужители были единственными из всех европейских церковных лиц такого сана взяты под стражу. Они были освобождены 8 мая 1945 года. Из лагеря владыка Николай вышел с книгой «Сквозь тюремную решетку», в которой призывал православных людей покаяться и задуматься, за что Господь попустил на них столь ужасное бедствие.

Когда в Югославии установился коммунистический режим Иосифа Броз Тито, владыка уехал и жил сначала в Англии, а затем в Америке. Там продолжил свою миссионерскую и литературную деятельность и создал такие жемчужины богословия, как «Жатвы Господни», «Земля недостижимая», «Единственный Человеколюбец». Оттуда он направлял в сербские церкви и монастыри щедрую материальную помощь. Последние дни владыки Николая протекли в русском монастыре святителя Тихона в штате Пенсильвания. Во время его жизни в Америке он сближается с двумя великими богословами — архиепископом Иоанном (Шаховским), с которым был дружен еще с начала XX века, и с протопресвитером Александром Шмеманом. 18 марта 1956 года владыка мирно отошел ко Господу. Смерть застала его за молитвой. Там, в монастыре святителя Тихона Задонского, с творчеством которого так тесно связано творчество владыки Николая, он и был похоронен.

Затем из русского монастыря тело владыки было перенесено в сербский монастырь святителя Саввы в Либертвилле. О переносе мощей святителя Николая на родину в то время не могло быть и речи: режим Тито объявил его предателем и врагом народа. Издание его трудов полностью было запрещено. Лишь в 1991 году освободившаяся от ярма атеизма Сербия вернула себе великую святыню — мощи святителя Николая Сербского. Перенос мощей владыки вылился во всенародный праздник. Мощи были перенесены в его родную деревню Лелич, чтобы почивать близ мощей его ученика и сподвижника — преподобного Иустина (Поповича). Епископ Лаврентий при встрече мощей святителя Николая сказал такие сло-

ва: «Владыка Николай приходит к нам в то время, когда это более всего необходимо, когда наша вера истощилась, когда любовь и дружба охладели. Приходит, чтобы укрепить нас, чтобы оказать нам помощь, чтобы нас соединить и обогатить духом. Теперь, когда он и телесно будет с нами, его мощи станут лечебницей духовной для сербского народа, будут источником нашей моральной силы. Будут местом, на котором примирятся враждующие, где один будет прощать другого, а охладевшие сердца согреются любовью, верой и небесным теплом»³. Вначале святитель Николай был прославлен как местночтимый святой Американской Православной Церкви, а 23 мая 2003 года — как общецерковный святой Сербской и Русской Православных Церквей.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ АРХИМАНДРИТА ИУСТИНА (ПОПОВИЧА)

*Заповедь новую даю вам, да любите друг друга;
как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга.
(Ин. 13, 35)*

«Жизнь Церкви, — пишет протоиерей Иоанн Мейендорф, — неразрывно связана со Священным Преданием, и в историческом странствии Нового Израиля существует постоянная и насущная необходимость авторитетного свидетельства Церкви своему Преданию. Отцами Церкви считаются такие личности, такие учителя и писатели, в которых Церковь единодушно признает авторитетных свидетелей, то есть людей, глубоко понимавших и правильно толковавших Откровенную Истину. Основным и решающим условием в определении истинности учения того или иного отца Церкви является апостольская вера. Святым отцом почитается тот, кто в правильных понятиях толкует апостольскую веру для своих современников. Такой человек ясно видит проблемы своего времени и проповедует христианство таким образом, чтобы разрешить эти проблемы, ответить на вопросы, противостоять заблуждениям. Другим критерием является святость жизни»⁴. Жизнь и труды архимандрита Иустина вполне соответствуют вышеизложенным критериям, о чем свидетельствует его канонизация Сербской Православной Церковью.

Архимандрит Иустин (Попович) (1894 — 1979) родился 7 апреля 1894 года, в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, в древнем сербском городе Вране в семье священника, которая дала Сербской Церкви семь поколений клириков. При крещении ему дано было имя Благое — в честь праздника Благовещения. Мать и бабушка (бабушка прожила 105 лет) примером своим воспитывали и укрепляли в юноше благочестие. В

1929 году мать на глазах сына исцелилась от тяжелой болезни у мощей преподобного Прохора, что свидетельствует о глубине ее веры.

В 1905 — 1914 годах Благое Попович учился в семинарии святого Саввы Сербского в Белграде. В годы обучения юношу особенно интересовали вопросы современной литературы и философии. Наибольшее внимание привлекали произведения Ф.М. Достоевского, о котором отец Иустин написал впоследствии два исследования: «Философия и религия Ф.М. Достоевского» и «Достоевский о Европе и славянстве».

Решающее влияние на формирование духовной личности архимандрита Иустина оказали святоотеческие творения. Святые отцы явились для него и до конца жизни оставались неизменными учителями и наставниками. Он всецело руководствовался их назиданием. Архимандрит Иустин особенно любил святого Иоанна Златоуста, которому с детской искренностью непрестанно молился.

В 1916 году Благое Попович принял монашеский постриг с именем Иустин, в честь священномученика Иустина Философа. Действительно, подобно ему, архимандрит Иустин был подлинным мыслителем, усвоившим истину христианства. Именно поэтому богомыслие отца Иустина — это рассуждения о Христе не как об обычном человеке (или «исторической личности»), но как о Богочеловеке, Спасителе мира. «И своим Воскресением чудный Господь всю нашу скорбь обратил в радость (Ин. 16, 20), в вечную радость, вечно пребывающую в нас благодатью веры в Воскресшего Господа (Ин. 15, 11)»⁵. Подлинным богомыслием о Христе во Святом Духе отец Иустин считал такое богословствование, при котором ум и сердце (мысль и чувство), соединяясь в молитву и подтверждаясь жизнью, переходят в созерцание и боговедение.

Вскоре после пострига по благословию митрополита Сербского Димитрия (впоследствии Святейший Патриарх Сербский) отец Иустин отправился в Петербург, где поступил в Духовную академию. Здесь он возматуровал духовно, знакомясь с русскими святынями и творениями святых. С того времени и на всю жизнь у отца Иустина сохранилась глубокая любовь к преподобному Сергию Радонежскому и другим русским святым; особая духовная, молитвенная близость соединяла отца Иустина с преподобным Серафимом Саровским. Уже тогда отец Иустин понял, что «душа народа, его дух сокрыты в подвиге святых, ибо истинное Православие — это и есть стяжание Духа Святого»⁶.

В июне 1916 года отец Иустин уехал в Англию, где поступил в Оксфордский университет. Он учился здесь до 1919 года, затем возвратился на родину. В том же году отправился в Афины, где до 1921 года работал над докторской диссертацией «Проблема личности и знания по святому Мака-

рию Египетскому», которую успешно защитил в 1926 году в Афинах. С 1921 года отец Иустин преподавал в семинарии в Сремских Карловцах Священное Писание Нового Завета, догматическое богословие и патрологию. В 1922 году он был рукоположен в иеромонаха и с того времени стал духовным отцом для многих верующих.

В 1930 году Священный Синод Сербской Православной Церкви назначил отца Иустина помощником епископа Битольского Иосифа. Совместной задачей владыки Иосифа и его помощника стала организация православных приходов в Чехословакии, особенно в области Прешова и так называемой Карпатороссии, где в то время началось возвращение униатов в лоно Православия. Преосвященный Иосиф просил Священный Синод о хиротонии отца Иустина во епископа восстановленной Мукачевской епархии в Закарпатье, но тот сам отказался от епископского сана.

В 1932 году отец Иустин возвращается из Чехословакии и начинает работу над первым томом «Догматики», который был опубликован в том же году. Затем архимандрит Иустин становится профессором Духовной семинарии в Сремских Карловцах. Через два года Священный Синод назначает его доцентом Богословского факультета университета в Белграде.

В 1935 году отец Иустин опубликовал второй том своей «Догматики», в котором излагает православное учение о Богочеловеке и Его деле (христология и сотериология). Вместе с другими выдающимися представителями сербской духовной культуры отец Иустин участвует в те же годы в основании Сербского философского общества.

В 1948 году отец Иустин был назначен духовником женского монастыря Челье. Здесь он оставался до конца жизни, посвящая время молитве, богосмыслию, научно-богословской и переводческой деятельности. О вкладе отца Иустина в современное православное богословие писалось довольно много уже в те годы в различных православных журналах.

С 1972 года архимандрит Иустин начал издавать давно уже составленный им труд из двенадцати томов — жизнеописания святых Православной Церкви под названием «Жития святых». Издание этой работы, завершившееся в конце 1978 года, имело важное значение: вскоре после издания «Житий святых» предмет агиология был введен как постоянный курс в программу духовных семинарий.

Отец Иустин пришел в этот мир и ушел из него 25 марта (7 апреля), в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, оставив для всего человечества большое количество трудов. Похоронен в монастыре деревни Лелич. Архимандрит Иустин оставил после себя богатейшее богословское, философское и агиографическое наследие.

«ВЫ — СВЕТ МИРА»

Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела, и прославляли Отца вашего Небесного.

(Мф. 5, 14 — 16)

В центре внимания экзегезы святителя Николая Сербского и преподобного Иустина (Поповича) — человеческая личность, духовный путь христианина. В их трудах можно проследить мысль о том, что вся жизнь христианина должна быть наполнена словами Господа Иисуса Христа: «Вы — свет мира». Бог помещает человека туда, где его видно, в самую гущу событий, в самое житейское море, среди людей, а не туда, где их нет. Также христианин должен быть образцом для людей, не являющихся членами Церкви. Эта мысль не нова, она встречается и у многих других святых русской традиции. Давайте проведем параллель между этими творениями и найдем точки соприкосновения для подтверждения этой мысли. Итак, почему христианин должен быть светом для всего окружающего мира и солью земли? Что отличает человека верующего от людей далеких от Христа?

Первый фактор — это ответственность за свои поступки. Отныне христианин несет большую ответственность, чем когда-либо, потому что теперь он стал примером. Так и в нашей жизни — есть начальники и подчиненные. У каждого из них есть свои права, обязанности и ответственность, но на плечах начальника всегда лежит большая ответственность, чем на рабочих, от него зависит многое. От того, какое решение он примет, зависит многое, очень многое, в том числе и благоденствие подчиненных и их родных и близких. Каждый христианин похож на начальника, но не в плане власти, а в плане ответственности — от него зависит многое.

Следовательно, наши поступки должны быть обдуманно. Прежде чем что-то сделать или сказать, следует подумать. Соломон предупреждает: «Обдумай стезю для ноги твоей, и все пути твои да будут тверды» (Пр. 4, 26). Пословица гласит: «Семь раз отмерь — один раз отрежь». Мы можем сказать: семь раз подумай — один раз сделай, потому что за нами наблюдают люди. Но и тут существует опасность впасть в грех, грех осуждения. Ведь когда человек живет благочестиво в окружающем его грехом мире, то у него возникают мысли, подобные фарисею. Преподобный Серафим Саровский по этому поводу сказал следующее: «Отчего мы осуждаем братьев своих? Оттого, что не стараемся познать самих себя. Кто занят по-

знанием самого себя, тому некогда замечать за другими». «Боголюбие порождает и человеколюбие. Ощущение Божественной силы порождает смирение. Всякое человеколюбие без боголюбия ложно; а всякая иная сила, кроме Божественной, кичлива и немощна»⁷. «Осуждай себя — и перестанешь осуждать других. Осуждай дурное дело, а самого делающего не осуждай. Самих себя должно нам считать грешными, всякое дурное дело ближнего считать за свое и ненавидеть диавола, который прельстил его»⁸. Святитель Николай (Велимирович), следуя духовному опыту своих предшественников, также обращает свой взор на эту проблему, предостерегает христиан, идущих по пути духовного делания, целью которого является Царствие Небесное. Во многих его трудах можно найти примеры предостережений против осуждения, гордости и превозношения перед другими, но особо ярко звучат его слова в проповеди, посвященной неделе о мытаре и фарисее. Святитель Николай, обращаясь к людям, учит: «...Бог из двух людей выбирает для дома Своего не того, кто внешне выглядит праведным, но того, у кого сердце исполнено здравой правды Божией. Не милы Богу гордецы, очи коих непрестанно обращены к небу, в то время как сердца исполнены земли; но милы Ему смиренные и кроткие, очи коих опущены к земле, а сердца исполнены неба. Создавший людей больше любит, чтобы люди перечисляли Ему свои грехи, а не свои добрые дела»⁹.

Второй фактор — это опасность быть раскритикованным. Так как христианин становится объектом наблюдения, то его поступки часто становятся достоянием общественности, и нередко не лучшие из них раздуваются до неузнаваемости. «Не может укрыться город, стоящий на верху горы», — говорит Господь и Бог наш Иисус Христос. Есть города, которые находятся в укрытых местах, они хорошо защищены от врага, но Библия сравнивает христианина не с таким городом, а, наоборот, с таким, которому трудно скрыться от опасности и который видно издалека. Следовательно, нам необходимо быть готовыми к критике и осуждению. Это наша доля и наш крест. Нам надо жить так, как заповедовал Господь наш Иисус Христос. Несмотря на все искушения мира, несмотря на все зло, которое в мире, христианину надо идти намеченной стезей, ведь «все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы», при этом не следует забывать, что «лукавые же люди и обманщики будут преуспевать к худшему, вводя в заблуждение и впадая в заблуждение» (2 Тим. 3, 12 — 13). Дела наши должны быть проявлениями нашей веры, потому что мы «соль земли» (Мф. 5, 13), и если же соль потеряет свои свойства, то ничто ее не делает прежней. Жизнь человека, верующего во Христа, есть свидетельство веры. Преподобный Иустин (Попович) вышеизложенные суждения подтверждает такими словами: «Бог нас избрал, чтобы мы были святы и непо-

рочны пред Ним... И избрание служит свидетельством, с одной стороны, человеколюбия Божия, с другой — добродетели избранных. Без сомнения, Он избрал тех, которые заслуживают этого; Он сделал нас святыми, но нужно, чтобы и мы были достойны быть святыми. Свят всякий приобщающийся к вере — непорочен же тот, кто проводит жизнь непорочно¹⁰. Когда нас осуждают, мы должны смиряться, когда над нами смеются, мы должны молчать, и это понятно, но не должно возникать у нас никакого стыда в вере, в то, чем живем и чем дышим. У святителя Николая Сербского находим часто такие суждения, но особенно ярко звучат они в проповеди, посвященной третьей неделе Великого поста, Крестопоклонной: «Почему Господь говорит: кто постыдится Меня и Моих слов? «Кто постыдится Меня» означает: кто усомнится в Моем Божестве, и в Моем Божественном воплощении от Пречистой Девы, и в Моих муках на Кресте, и в Моем Воскресении; и кто устыдится Моей нищеты в мире, Моей любви ко грешникам. «Кто постыдится... Моих слов» означает: кто усомнится в Евангелии или отречется от Моего учения»¹¹. И стыдиться нужно только здесь, на земле, своих грехов и своей нераскаянности, а не веры в Бога.

Человеку нужен идеал. Ребенок, имеющий родителей, имеет идеал, с которого он может брать пример. Ребенок, смотря на поступки родителей, уверен, что именно так и надо было поступить и никак иначе, и я так буду поступать, говорит он про себя. Затем человек становится взрослым. Но и будучи взрослым, он попадает в такие ситуации, в которых чувствует себя беспомощным ребенком. С кого теперь брать пример? И на кого сегодня равняться?

Эти проблемы существовали тысячелетиями, и Бог это знал. Он послал своего Сына на землю и тем самым сказал всему человечеству: «Вот это ваш идеал». Иисус Христос о себе говорит: «Я — свет миру». Наконец-то нам есть с кого брать пример. Господь наш Иисус Христос учил три года, после чего сказал всем верующим в Него: «Вы — свет миру». Апостол Павел пишет: «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас» (Флп. 3, 17), и он знал эту проблему, что человек нуждается в том, кому бы можно было подражать. Благословен человек, который имеет Того, Кому можно подражать.

Другим образцом для подражания является жизнь и смерть святых. «Страдания святых мучеников — это апостольская сила и убедительнейшее благовестие, небесной радостью воспламеняющее сердца людей и приводящее их к Единому истинному Богу и Господу Иисусу Христу»¹².

И третий фактор — это прославление Бога. Бог может прославляться в природе, в Своих делах и в добрых делах человека. Иов восхищается Божиим творением, когда говорит, что Он повесил землю ни на чем, а Давид

пишет, что небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь (Пс. 18, 2). Бог прославляется в своих делах. Не прославился ли Он, когда вывел народ Свой из Египта и когда послал Сына Своего на землю, опять же для того, чтобы вывести людей на свободу? «И все это Господь творит из любви не только к людям древности, своим современникам — Он Современник всего, что было, что-есть и что будет, — но и к нам»¹³. И не прославляется ли Бог в том, что постоянно избавляет людей из-под ига, рабства, тюрьмы, тьмы? Конечно, прославляется. Бог также прославляется в добрых делах человека. Это выражается в том, что люди, видя эти дела, прославляют Господа. Бог хочет прославляться, а не позориться в наших делах. «Благодать Божия, сила Божия невидимая видимо проявляется, отражается в наружности человека благодатного: она сияет в его взорах и слышна в его речах, видна в его лице; благодатный и дышит, можно сказать, благодатью, и от одежды благодатного фимиама, в одном месте находящегося, по всему дому распространяется благоухание; как от одной горящей свечи вся горница освещается светом, так от одного добродетельного, благодатного человека по всему миру благоухает благодать и светит всем ее свет»¹⁴. Бог прославляется только в добрых делах, и именно в делах, а не в том, что кто-то просто на словах является христианином.

Итак, христианин является объектом всеобщего внимания. Именно это говорит Господь наш Иисус Христос, когда сравнивает его с городом, стоящим на верху горы, и со свечой, поставленной на подсвечник. Не может укрыться христианин и не может не освещать, если он горит. Именно об этом пишут святитель Николай и архимандрит Иустин. Осознавая это, мы понимаем, что наши поступки должны быть обдуманними. Поступая так, мы являемся благословением для людей, потому что они имеют перед собой образец для подражания. Таким образом, и Бог прославляется в нашей жизни, потому что Он является нашим ближним через наши добрые поступки.

ЛЮБОВЬ ВСЕОБЪЕМЛЮЩАЯ

*По этому узнают все,
что вы Мои ученики, если будете
иметь любовь между собою.
(Ин. 13, 35)*

Пожалуй, самым значительным вкладом христианства в человеческую культуру является принцип всеобъемлющей любви, который становится основой человеческого бытия. Все тексты Нового Завета пронизаны

ны призывами к любви; на протяжении всего времени идеал любви стараются внедрить в сознание человека Отцы и Учители Церкви. Поэтому сегодня, когда секуляризованное и предельно технизированное человечество вдруг остро ощутило дефицит любви, пожалуй, особо ярко стали звучать слова преподобного Иустина (Поповича) и святителя Николая Сербского. Их труды, наполненные идеями, данными нам Спасителем: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44). «Если бы ненависть могла правильно выстроить эти отношения, тогда было бы логично считать: чем больше ненависть, тем легче решение проблемы. Согласно этому нужно было бы стараться увеличивать ненависть в мире. А это все же противно и разуму, и сердцу, и опыту людей, и думаю, и опыту животных. Остается, следовательно, любовь»¹⁵.

Христианство с самого начала ощущало себя носителем принципиально новой этики, нового понимания человека, его места в мире, новых законов человеческого бытия. Данная Господом нашим Иисусом Христом новая заповедь любви как бы отменяет древнюю нравственность, предлагая взамен новую жизнь. Новые заповеди даются не как развитие старых, а как их отрицание. «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; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду...» (Мф. 5, 39).

Даже благородному защитнику добра призыв не противиться злу может показаться абсурдным. Но, наверное, не стоит бояться абсурда. Вспомним, что заявление Тертуллиана «верю, потому что абсурдно» — это не только демонстративный вызов голому рассудку, но и незыблемый фундамент веры.

«Не противься злему» (Мф. 5, 39). В христианстве это отнюдь не призыв к полной пассивности и бездействию. Христос призывает не противиться злу физически, силой, ибо таким способом мы только удваиваем зло, ко злу добавляем новое зло, уменьшая тем самым добро. Единственный эффективный способ борьбы со злом — это преодоление его добром, увеличение, наращивание добра, что и приведет к исчезновению зла. А активная, действенная сила в этой борьбе — любовь. Святитель Николай призывает всех верующих неустанно благодарить Бога и в лице сербского народа призывает все человечество к соработничеству для Христа и во Христе: «И наш сербский земледельческий народ избрал Он, да послужим

Ему истиной, правдой, и добром перед лицом многих других народов с ненатуральной жизнью и неестественными занятиями. Возблагодарим Господа за миссию, которую Он предназначил нам по Своей неисследимой милости»¹⁶.

Сам Бог подал людям пример бесконечной и спасительной любви. Воплощение Сына Божия на земле, его страдания и смерть на Кресте во искупление грехов человеческих евангелисты и Отцы Церкви истолковали как акт глубочайшей любви Бога к людям. Как писал Иоанн Богослов: «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасён был через Него» (Ин. 3, 17). Святитель Николай и преподобный Иустин в своих трудах неустанно призывают своих единоверцев к подражанию Божественной любви. «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5, 1). Главной в Новом Завете является заповедь предельной любви к Богу. Это и понятно, ибо любовь — от Бога. Однако выполнить эту заповедь невозможно без соблюдения другой заповеди — «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 5, 43). Любовь к ближнему, то есть к каждому человеку, — это необходимое условие любви к Богу. Как писал апостол Иоанн Богослов в своем Первом Соборном послании, «кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 2, 10). Любовь людей друг к другу способна вывести их из рабского, униженного состояния, в которое их ввергли ненависть и вражда. «Даже под властью ненависти люди мечтают о любви. Ибо любовь и во тьме светит, и тьма не объяла ее. И под темной властью ненависти любовь имеет множество сторонников. Победа любви есть и Божия победа. Ибо любовь — это не прилагательное к слову Бог, но имя Бога. Разве не сказано: Бог есть любовь? Поэтому любовь в вечности с победой венчана, а во времени она прежде всего победительница в стычке с ненавистью»¹⁷.

Любовь в Новом Завете понимается преподобным Иустином (Поповичем) и святителем Николаем (Велимировичем) очень широко, и практически все ее аспекты освящены Божественным авторитетом. «Человеколюбие Божие — главный мотив всего Нового Завета; человеколюбие — основная опора апостольской проповеди»¹⁸. Любовь — это вообще добродетельная жизнь, исполнение всех нравственно-этических норм, выработанных в древности и закрепленных в Священном Писании в ка-

честве Божественных заповедей. «Любовь же состоит в том, чтобы мы поступали по заповедям Его» (Бога) (2 Ин. 1, 6), — утверждает апостол Иоанн во Втором Соборном послании. Заповеди же эти, помимо главных — любви к Богу и любви к ближнему, — включают элементарные нравственные требования: чти отца твоего и мать твою, не убий, не прелюбодействуй, не укради, не возводи клеветы на друга, не желай имущества ближнего твоего. Соблюдающий эти заповеди и есть человек, живущий в любви. Он удостоивается ответного чувства самого Бога, а это — залог вечной жизни и нескончаемого блаженства. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит: «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюдал заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви. Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин. 8, 36).

Все человеческие благие намерения и деяния, все человеческое знание и даже сама вера становятся бессмысленными, если они не основаны на любви. Это очень ярко описал апостол Павел в Первом послании к Коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1 — 3). Любовь в Новом Завете — высшая ценность, высшее благо, без которого всё позитивное в мире утрачивает свой смысл. Поэтому так отчетливо и особенно звучат призывы апостола Иоанна к любви: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 7).

Новый Завет, заключенный Богом с человечеством, основывается на любви. Идея всеобъемлющей духовной любви стала центральной в учении многих Отцов и Учителей Церкви. Так, святитель Николай (Велимирович), подобно блаженному Августину, считал, что существует два вида любви: вожделение, то есть земная, плотская любовь, влекущая человека ко всему преходящему, и любовь святая, вызывающая в нас жажду вечного. Любовь — это стремление души наслаждаться Богом ради Него Самого, а собою и ближними — ради Бога. Вожделение же — это стремление души любить себя и ближнего и всякий иной предмет ради них самих. Чем более разрушается царство вожделения, тем более укрепляется царство любви. Вожделение — это любовь, направленная на сотворенный мир ради него самого, а чистая любовь имеет своей конечной целью Творца.

Архимандрит Иустин (Попович), как и преподобный Григорий Палама, приводит в пример такое сравнение. Человеческая душа образно представляется в виде светильника, маслом в котором являются добрые дела, а фитилем — любовь. В «любви, как в свете, почивает благодать Святого Духа»¹⁹, — писал отец Иустин. Если же нет добрых дел, то фитиль души, который есть любовь, перестает гореть, а свет Божия благоволения и благодать улетучиваются. Неразрывную связь любви с добродетелями архимандрит Иустин изображал наглядно. Добродетели — это стены дома, а любовь — его крыша. Как дом бесполезен без крыши, так и добродетели — без любви. И наоборот: от крыши нет никакой пользы, если нет стен, на которые она опирается. В отношениях между людьми любовь возрастает на добрых делах, а они являются ее порождением и одновременно опорой.

Любовь к людям, к каждому конкретному человеку, как бескорыстное служение, как постоянную заботу об обездоленных и помощь им, как непрестанную молитву за всех перед Богом епископ Николай и преподобный Иустин резко отличали от «любви к миру», то есть к мирской суете и наслаждениям (славе, богатству, роскоши, плотским утехам). Если любовь к ближнему — это путь к единению с Богом, то «любовь к миру» отвращает человека от Божественной любви и противоположны друг другу. Любовь к Богу является корнем и началом всякой добродетели, а любовь к миру — причиной всякого зла. Эти виды любви уничтожают друг друга, а начала их заключены в двойственной природе человека. Душа его вожделеет духовной любви и духовных наслаждений, а тело стремится к сиюминутным плотским утехам. Поэтому душа обуреваема любовью к Богу, а тело — к миру. И борьба между этими видами любви происходит в каждом человеке.

В Новом Завете, по мнению епископа Николая (Велимировича) и архимандрита Иустина (Поповича) взаимная и всеобъемлющая любовь возводится на высочайший уровень совершенства: она идентифицируется с Богом, освящена Его авторитетом. Бог так любит людей, что посылает Сына Своего на заклание ради спасения людей. Поэтому новозаветные авторы призывают людей любить друг друга так же беззаветно. За это им обещана самая высокая награда: они смогут познать Бога. «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас» (1 Ин. 4, 12), — пишет апостол Иоанн в своем Первом Соборном послании и продолжает: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16).

Познание Бога приравнивает человека к самому Богу, делает его свободным и независимым, лишает всяческого страха — не только перед

сильными мира сего, но и перед самим Богом. Любовь как высшее состояние человеческого бытия снимает «страх Божий», предписанный человеку в его обыденной жизни. Ибо, по словам апостола Иоанна, «в любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершен в любви» (1 Ин. 4, 18).

«Бог есть любовь». В этой краткой формуле заключен глубинный общечеловеческий смысл христианства, который, увы, до сих пор, в общем, так и остаётся непонятым человечеством. Поэтому, осознавая любовь главной созидательной и движущей силой Вселенной, преподобный Иустин и святитель Николай Сербский стремились убедить враждующее с самим собой человечество образумиться и строить жизнь на принципе любви. Призыв этот сохраняет свою актуальность и сегодня.

¹ *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2004. С. 96.

² *Николай Сербский, свт.* Кассиана. Повесть о христианской любви: Статьи, проповеди. СПб, 2000. С. 83.

³ *Лаврентий, еп.* Слово при встрече мошей святителя Николая (Велимировича) в Леличе. Сербия, 12 мая 1991.

⁴ *Иоанн Мейендорф, прот.* Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций. N.Y., 1985. С. 8.

⁵ *Иустин (Попович), архим.* Толкование на 1-е послание к Фессалоникийцам св. ап. Павла. М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. С. 159.

⁶ *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2004. С. 32.


⁷ *Серафим Саровский, прп.* Радость моя. М.: Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 1998. С. 116.

⁸ *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Беседы. Ч. 2. М.: Лодья, 2003. С. 153.

⁹ Там же. С. 249 — 250.

- ¹⁰ *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Послание к Ефесеянам св. ап. Павла. / Перевод свящ. Игоря Вострикова. // Альфа и Омега. 2000. № 2 (24). С. 66 — 67.
- ¹¹ *Николай Сербский (Велимирович), свят.* Беседы. Ч. 2. М.: Лодья, 2003. С. 105.
- ¹² Молитвенное богословие о Церкви / Перевод свящ. Игоря Вострикова. // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 134.
- ¹³ *Николай Сербский (Велимирович), свят.* Беседы. М.: Лодья, 2001. С. 105.
- ¹⁴ *Серафим Саровский, прп.* Радость моя. Подворье Троице-Сергиевой Лавры. М., 1998. С. 97.
- ¹⁵ *Николай Сербский, свят.* Земля недостижимая. М.: Покров, 2003. С. 60.
- ¹⁶ *Николай Сербский, свят.* Индийские письма. Саратов, 2004. С. 43.
- ¹⁷ *Николай Сербский, свят.* Земля недостижимая. М.: Покров, 2003. С. 60.
- ¹⁸ *Николай Сербский, свят.* Избранное. Минск, 2004. С. 287.
- ¹⁹ *Иустин (Попович), прп.* Толкование на послание Ефесеянам св. ап. Павла // Альфа и Омега. 2000. № 24. С. 24.

Р.М. Пчелинцев



**РОССИЙСКАЯ ДУХОВНАЯ
МИССИЯ В КИТАЕ:
СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ**

Перед Своим вознесением на небо Спаситель, посылая апостолов в мир, сказал им: «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа» (Мф. 28, 19). Исполняя повеление Господа возвещать истину во всяком народе, святой апостол Фома дошел «до конец вселенных» — до земли Китая, где многих привел ко Христу во исполнение библейского пророчества: «Се сии издалеча приидут... от земли Синим» (Ис. 49, 12).

Свидетельством о Христе распятом и воскресшем была вся жизнь апостола Фомы, и, как все апостолы и все святые, он исполнил заповедь Божию: «Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16).

Память о благовестнических трудах апостола Фомы в пределах Китая хранится в церковном предании, и тому есть несколько свидетельств. В службе апостолу Фоме, помещенной в халдейской Минее Малабарской Церкви, несколько раз говорится о том, что апостол пронес евангельское слово в Эфиопию, Индию, Персию и Китай. В книге Соборных постановлений, происхождение которой относится к первым векам христианства, в гл. 19, говорится о епископских кафедрах в пределах Китая. История жизни и подвигов апостола Фомы, составленная на основании писаний Оригена и Евсевия, приводит косвенные свидетельства о проповеди Евангелия в Китае. До сего дня предание это сохраняется и среди христиан Индии. Апостол Фома — первый из Небесных покровителей Китая — и по сей день возносящий к Престолу Господню молитвы о сохранении и просвещении вверенной его смотрению Поднебесной страны.

Дошедшие до нас исторические источники свидетельствуют о том, что христианство исповедовали в I — II веках и позднее многие народы, населявшие Западный Китай. С началом гонений на христиан в Китайской империи и с утверждением в Западном Китае ислама христианство, казалось, окончательно ушло из страны. Однако и сегодня еще можно найти в Китае старинные следы христианства, относящиеся к разным периодам истории страны.

В 1685 г. Господь явил новых Своих святых, покровительствующих Китаю. Русскими первопроходцами Сибири и Дальнего Востока в 1665 г. была построена пограничная крепость Албазин (по имени этой крепости называется и одна из чудотворных икон Пресвятой Богородицы. Икона эта знаменует покровительство Царицы Небесной над православными Дальнего Востока и Восточной Сибири). Узнав о том, что русские поселились на левом берегу Амура, маньчжуры — обитатели Приамурья — донесли сведение об основании русского форпоста Албазин китайскому импе-

ратору. Последний всеми силами старался вытеснить русских с берегов Амура, на пути его стремлений стояла Албазинская крепость.

Албазинские казаки собирали с местного населения ясак — подать, которую переправляли через Нерчинск в Москву. «Лета 7198-го октября в 23 день. В якутской, в приказной избе перед генералом и воеводою перед Матфеем Осиповичем Кроковым албазинские казаки Ганка Фролов да Митка Тушов с товарищи с семьдесят три человека сказали: ходили де они для ясажного сбору и на соболиные промыслы по Амуру кто где, кто иным по сторонним рекам. И отделилось де о них станица двенадцать человек Васка...» Казаки эти встретили двух чудных мужей «на белых лошадях и в рони, в сайдаках и с копии». Явившимися воинами были псковские святые — благоверные Псковские князья-чудотворцы Всеволод-Гавриил и Довмонт-Тимофей. «И воины рекли: А как де будете во Албазине и вы скажите соборному белому попу, придут де из них под град китайские люди, и албазинцы де град здадут». Святые подали казакам свечи, которые повелели сжечь во Албазине на молебне. Они обещали покровительствовать албазинцам после их пленения и защитить город при второй осаде китайскими властями.

По повелению императора Канси Албазин был взят китайскими войсками в 1685 г. «И приходили под Албазин китайцы и Албазин град китайцам здаша, и с ними отъехалша в Китай...» Вместе с пленными воинами в Пекин отправился и священник Максим Леонтьев — тот самый «соборный белый поп», с которого начинается история Российской духовной миссии в Китае, официально учрежденной императором Петром I в 1712 г.

По разрешению императора Канси Ламаистская кумирня в северо-восточной части Пекина (Бэйгуань — «Северное Подворье») была перестроена для русских пленников, ставших китайскими подданными военного сословия, в православную часовню в память святителя и чудотворца Николая, в которой поместили взятый из Албазина образ Святителя. С той поры святитель Николай особо почитается всеми православными в пределах Поднебесной.

История Российской духовной миссии в Китае поучительна: сумев на протяжении столетий сохранить православную веру среди потомков албазинских казаков, смешавшихся с китайским и маньчжурским народами, члены миссии немало сделали на поприще дипломатии, науки. Ими были заложены основы отечественного востоковедения, благодаря их трудам Россия и Китай ни разу не воевали. История Миссии неразрывно связана с именами святых — небесных покровителей Китая.

Святитель Иннокентий Иркутский в сонме святых архипастырей покровительствует Китаю. Он — первый архиерей, назначенный окормлять

православных в этой стране. В кондаке мы именуем его «проповедником веры в языцех монгольских». В 1721 г. он был поставлен во епископа Переславльского и назначен начальником Российской духовной миссии в Пекине. Прибыв в пограничный город Кяхту, он, однако, так и не пересек границы Китая стараниями католических миссионеров, имевших в то время влияние на двор китайского императора, ему было отказано в праве въезда в поднебесную. Российский посланник пишет в Петербург, что «китайцы взяли суспицию, что будто он, епископ, — превеликая особа, и посланному к ним курьеру говорили, что богдыхан такую превеликую особу принять никогда не повелит, понеже у них великий господин называется папа, или кутухта...». Впоследствии, будучи первым Иркутским святителем, он открыл миссионерское училище при Иркутском Вознесенском монастыре, где особое внимание уделялось изучению монгольского и китайского языков.

В честь святителя Иннокентия в Китае были основаны Православное братство, крестовый архиерейский храм в Пекине и миссионерский храм в Тяньцзине. Российская духовная миссия особенно чтит его как своего небесного покровителя. Одной из святынь, хранившихся в миссии, были митра святителя. Первый епископ Китая, митрополит Иннокентий (Фигуровский), также был наречен в память святителя.

XX век, ознаменовавшийся невиданным оскудением веры и умножением беззакония и жестокости, тем не менее явил многочисленных мучеников и твердых исповедников Православия во всем мире, в том числе и в Китае. История Православия в Китае в двадцатом веке глубоко трагична, и вместе с тем она является свидетельницей особой святости. В 1900 г. приняли смерть за Христа мученики восстания ихэтуаней, а в 60-х годах XX столетия Китай обогатился новыми мучениками и исповедниками веры, пострадавшими во время «культурной революции». Изгнанничество русской полумиллионной эмиграции в Китае дало обильные плоды святости: чудотворцы нового времени — святитель Иона Ханькоуский и архиепископ Иоанн Шанхайский, благочестивые архипастыри, насельники Харбинских обителей, стяжавшие благодатные дары прозорливости, многие тайные подвижники благочестия, имена которых ведает лишь один Бог... Свое последнее пристанище и упокоение в Китае нашли убиенные в Алапаевске в 1918 г. родственники последнего Российского Государя-императора Николая II. В Пекине до переезда в Иерусалим своими святыми мощами почивали преподобномученицы княгиня Елисавета Феодоровна и инокиня Варвара.

Начало XX века — краткий период расцвета Пекинской миссии. За несколько десятилетий было сделано немало переводов Священного Пи-

сания на китайский язык, были переведены основные богослужебные тексты и некоторые труды святых отцов. В те годы миссия издавала как ученые труды членов Пекинской миссии, так и церковные книги. В Пекине был основан первый китайский монастырь. В Москве и Петербурге действовали подворья Пекинской миссии. По всему Китаю открывались миссионерские станы — к 1918 году Православие приняли около 10000 китайцев.

Трагические революционные события в России и массовая эмиграция из России в Китай прервали миссионерскую деятельность Русской Православной Церкви в Китае. Духовенство Пекинской миссии почти не занималось проповедью Православия среди китайцев, а сосредоточило все свои труды на пастырском попечении о русских беженцах. Вместе с тем именно в 1920 — 1940-е годы минувшего века Китай ближе познакомился с Православием: русские эмигранты построили на территории Китая более сотни храмов. В Пекине, Харбине, Синьцзяне, Внутренней Монголии, Гонконге, Ханькоу, Тяньцзине — во всех городах, где жили русские, можно было видеть православные храмы. Православие воспринималось, правда, как «русская вера» — знакомство Китая с Церковью было внешним. Богослужения на китайском языке совершались только в Пекине, да и то нечасто. Китайской паствой Русской Православной Церкви были в основном крестьяне.

Китайская революция 1949 года и последовавшая за ней массовая эмиграция русских беженцев из Китая поставили вопрос о создании Китайской Автономной Православной Церкви. Китайский период 1945 — 1955 годов славен возрождением миссионерского служения Русской Православной Церкви в Пекине и Шанхае — были совершены хиротонии первых китайских епископов, продолжалась работа по переводу богослужебных текстов на китайский язык, совершались и монашеские постриги. Православная Церковь в Китае получила статус автономии в 1957 г.

Все это, однако, проходило на фоне усиливающегося давления на Церковь — в Китае была провозглашена политика государственного атеизма. Русская Православная Церковь была вынуждена покинуть Китай, оставив свою единственную дочь, Церковь Китайскую, перед лицом страшных событий «великой пролетарской культурной революции», известной варварским бесчинством хунвэйбинов, разрушением храмов и кладбищ, осквернением мошей и сожжением икон. На несколько десятилетий Церковь в Китае как бы прекратила свое существование — храмы были разрушены, богослужения не совершались более 20 лет.

Возрождение церковной жизни в Китае началось в 80-е годы минувшего века.

Первым открытым храмом стал Свято-Покровский храм в Харбине. Не многие оставшиеся в Харбине русские и православные китайцы получили разрешение молиться в нем в 1986 г.; в настоящее время это единственный православный храм на территории КНР, в котором совершаются богослужения.

Настоятелем его был назначен иерей Григорий Чжу, служивший в Харбине до своей смерти в 2000 году. Сегодня в Харбинском приходе около 120 прихожан, русских из них всего 7 человек. Богослужение совершается по-славянски — китайские богослужебные книги, конфискованные в годы «культурной революции», не возвращены до сих пор. За богослужением в Харбинском храме возносится имя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. В Харбине есть и второй храм, построенный в честь Рождества честного и славного Предтечи, пророка, и Крестителя Господня Иоанна. В 25 километрах от центра города, в местечке Санкешу, находится новое православное кладбище, возникшее уже после образования КНР. Власти провинции Хэйлуцзян выделили около 80000 юаней (10000 ам. долл.) на реставрацию этого храма. В августе 1995 г. реставрация храма была завершена. Власти провинции сегодня заботятся о возрождении исторического лица Харбина. В сентябре 1997 г. завершена реставрация Свято-Софийского храма, бывшего некогда украшением Харбина.

На территории автономного района Внутренняя Монголия, в Трехречь, проживает около 7000 православных христиан, в основном русских. Центром их церковной жизни является город Лабдарин. На одной из его главных улиц, как бы в компенсацию за 18 разрушенных храмов Трехречь, власти возвели новый храм в честь святителя Иннокентия Иркутского. Однако до сих пор храм этот не освящен, в нем не совершаются богослужения по причине того, что нет освящения.

В Урумчи в 1986 г. трехтысячная община русских, проживающих в Синьцзяне, добилась разрешения на строительство Свято-Никольского храма. Строительство было завершено к 1990 г., богослужения в храме, однако, не возобновились — в Синьцзяне также нет священников. Храм так и остался до сегодняшнего дня. По праздникам и в воскресные дни православные Синьцзяна собираются в нем сами для молитвы. Власти Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР объявили Рождество Христово нерабочим днем для православного населения. В дни Пасхи местные власти устраивают для православных праздничный банкет. В Синьцзяне православные храмы построены также в Кульдже (Инин) и Чугучаке.

В Пекине вокруг территории посольства России — бывшей территории российской духовной миссии — до сегодняшнего дня живет около 400 албазинцев. Все они сохранили веру, смогли тайно в годы «культурной ре-

волюции» крестить своих детей и внуков. В Пекине проживает также один пожилой священник — протоиерей Александр Ду. Несмотря на преклонный возраст, он неоднократно обращался к городским властям Пекина с просьбой открыть для православных пекинцев храм, однако всегда получал отказ.

Религиозное законодательство КНО не позволяет совершать неофициальные богослужения, православный священник может только молиться в домах своих прихожан.

На территории посольства России в Пекине по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II 19 апреля 1997 г. был установлен поклонный крест в память истории миссии, православных китайцев и русских китаеведов. В приветственном адресе по случаю освящения этого креста 4 мая 1997 г. Святейший Патриарх выразил надежду на то, что этот крест будет свидетельствовать грядущим поколениям о подвижнических трудах всех, чья жизнь была связана с миссией, во имя добрососедства между народами наших стран. На территории посольства сохранился бывший Успенский храм, переделанный в гараж. В августе 1997 г. по инициативе посольства была отреставрирована и фактически восстановлена часть западной стены бывшей миссии, примыкавшей к Успенскому храму.

О былой истории миссии в Пекине сегодня напоминают только камни — остатки надгробий русского кладбища за бывшими Аньдинмэньскими воротами города. Еще в 1986 г. на территории Парка Цинняньху, в который было обращено кладбище, был разрушен Свято-Серафимовский храм. Бывшая посольская церковь в районе Наньтан разрушена была в 1991 г.; в пекинском музее колоколов хранятся два русских колокола — один снят с колокольни миссии, другой со Свято-Серафимовского храма. В одном из музеев Пекина хранится надгробная плита начальника 1-й духовной миссии архимандрита Илариона (Лежайского).

Около 30 православных китайцев живут в Шанхае. Так же и в Пекине, власти не соглашаются до сего дня открыть в этом городе православный храм. Городские власти Шанхая объявили архитектурными памятниками и взяли под свою охрану два сохранившихся православных храма города — кафедральный собор в память иконы Божией Матери «Споручница грешных» и Свято-Никольский храм, воздвигнутый в память об убиении императора Николая II. Рядом с кафедральным собором сохранился архиерейский дом. В самом соборе открыта биржа, а в Свято-Николаевском храме — ресторан.

17 февраля 1997 г. Священный Синод Русской Православной Церкви постановил в связи с исполняющимся в 1997 г. 40-летним юбилеем

дарования автономии Китайской Автономной Православной Церкви в более полной мере, осуществлять попечение о пастве Китайской Автономной Православной Церкви. Принято было также решение о том, что впредь до избрания Поместным Собором Китайской Автономной Православной Церкви своего Предстоятеля каноническое попечение о приходах на территории КНР осуществляется Патриархом Московским и всея Руси.

Поистине скорбями и болезнями надлежит нашим современникам исповедовать свою веру. Любовь ко Спасителю — то основное стремление души, которое соединяет нас со святыми минувших времен и делает нас их преемниками. По неложному обетованию Божию врата ада не смогут одолеть Церковь, и верим, обетование это касается и Китая. Русский и китайский народы не смогут развить полноценных отношений и по-настоящему понять друг друга, если не обратятся к духовным истокам своего бытия. Особое место в развитии отношений между народами России и Китая может иметь Православие, ибо без религиозного осмысления бытия отношения развиваются лишь поверхностно, в соответствии с законами падшего человеческого естества.

Китайская Автономная Православная Церковь сегодня, пожалуй, единственная Православная Церковь в мире, испытывающая притеснения и давление со стороны властей. Не решены вопросы с рукоположением священнослужителей, зачастую не возвращены Церкви храмы, нет возможности издавать Священное Писание и богослужебные книги, получать церковное образование. Сегодня Русская Православная Церковь готова поддержать Китайскую Автономную Православную Церковь и способствовать решению ее проблем.

ДУША КИТАЯ, ОСОБЕННОСТИ МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

Китайская цивилизация развивалась независимо от цивилизации Запада. Китайская культура уникальна, но некоторые ее элементы удивительно похожи на традиции западного мира. В истории Китая есть вехи, которые невероятным образом схожи с историей Запада, хотя между этими цивилизациями не существовало связи. Как будто это был дух времени, который одновременно достиг Рима, Китая и Индии, внешне не связанных между собой.

Согласно китайским письменным источникам китайская цивилизация как независимая реальность восходит к 2300 г. до Рождества Христова, ко времени первой императорской династии. Существуют письменные источники более ранние, вероятно, 2900 г. до Рождества Христова, однако

никто не знает времени появления первых поселений. По всеобщей хронологии событий это, видимо, произошло после всемирного потопа.

1. Первой характерной чертой мирозозерцания китайца является его чрезвычайное историческое самосознание. Поэтому у китайского народа есть анналы, восходящие к 2300 г. до Рождества Христова. Каждая императорская династия имеет свою летопись, которую она начинает записывать с первых дней правления. Эта склонность китайского народа заносить в летопись все происходящее связана с известной особенностью китайского интеллекта: записывать свою историю. Запись исторических событий стала также одной из основных литературных форм в Китае.

2. Второй характерной чертой мирозозерцания китайского народа является его обращенность к земле. Ум индийского народа совершенно иной, потому что индусы обращаются к небу в поисках Брахмы, духовных переживаний, а ум китайского народа всегда обращен к земле. Китайский интеллект по-своему духовен, но все же он не отрывается от существующей реальности. Иногда человек теряет связь с реальностью, но традиционная китайская культура — никогда.

3. Третья характерная особенность китайского мирозозерцания — это приверженность традиции. Китайцы мыслят в рамках традиции, поэтому они хранят традиции прошлого. Вплоть до коммунистических времен китайцы жили как и их праотцы во времена Конфуция. За три тысячелетия до Рождества Христова Конфуций тоже ссылался на обычаи древности. Почитание памяти предков, мест их захоронений и жертвоприношений — таков был жизненный уклад китайцев. Отношение к жизни оставалось неизменным, и если возникали споры, то для их разрешения обращались к древности. Если бы христианство могло проникнуть внутрь этой традиции и стать ее частью, то его влияние было бы существенным, поскольку душа китайского народа удоборасположена к христианству.

4. Есть еще один, не менее важный аспект в сознании китайского народа. По сути, китайская традиция в целом едина. Существует единство традиции, выраженное так или иначе в разных формах. Ученые, конечно же, предпочитают деление вещей, поэтому они говорят, что в Китае существуют разнообразные философские системы: конфуцианство, даосизм, культ почитания духа предков, поклонение богам и многое другое. В Китае существует весьма твердое понятие об ортодоксальности: есть одно верное учение, и все общество живет в соответствии с этим верным учением. Верное учение выражено разными формами. Четко отличают даосизм как эзотерическую сторону этого учения, а конфуцианство — как социальную. Даосизм должен отражать духовную жизнь, а конфуцианство — социальную, общественную.

Православные миссионеры в Китае традиционно достаточно скептически смотрели на возможность обращения в Православие многочисленного населения поднебесной империи. Этому учил и опыт католических проповедников. Важнейшим препятствием к принятию тибетцами Православия считают укоренившееся конфуцианство. Оно создает холодную, механическую теорию мирозерцания и материалистическую философию и вместе с тем впадает в грубое суеверие. Иногда женщины-китаянки отказывались принимать крещение, стыдясь священников, а в некоторых станах даже отказывались молиться во время службы вместе с мужчинами.

Суеверия порой стойко сохранялись в новообращенных семьях наряду с Православием. Некоторые китайцы-христиане долго не могли отказаться от почитания Конфуция, хранили в домах изображения даосских и буддийских святых. Перед православными иконами воскуряли буддийские благовония.

5. Пункт пятый заключается в том, что в центре этой ортодоксальной традиции пребывает император. Император стоял у истоков китайской цивилизации, был столпом ортодоксальности, традиции. Китайский народ представлял императора фигурой космической, вокруг которой вращается весь мир. Император не должен двигаться вообще, он только указывает, и на него работают все; этим весь мир приводится в порядок.

Император занимает уникальное место в китайском благочестии. На Руси и в древней Византии имя императора всегда писалось прописными буквами. Это можно увидеть в богослужебных книгах, изданных в дореволюционной России. Так было и в Китае. Где бы в тексте ни упоминался император, его имя должно было начинать строку. Если в середине предложения вы встречаете имя императора, то вам придется его именем начать новую строку, поскольку он является центральной фигурой. С таким глубоким уважением относились к императору. Как в древней Византии, так и в Китае император был хранителем традиции.

6. И еще один важный аспект мирозерцания китайского народа — это глубокое осознание им социальных отношений. Во времена Конфуция на Западе были известны имена Платона и Сократа, которые говорили о таких абстрактных предметах, как красота и любовь, не увязывая их конкретно с человеческими взаимоотношениями. Однако философское учение Конфуция не говорит о этих вещах абстрактно; они переплетаются с отношением человека к своему отцу, матери, старшему брату, младшему брату, к старикам и молодым. Существует целая иерархия отношений, и каждый человек включен в эту иерархию. Конфуцианство учит: если ты хочешь быть хорошим правителем в обществе, начни со своих отношений

с отцом, сыном, братьями и семьей, с дальними родственниками, с отношения к деревне и провинции, с отношения с князем (во времена Конфуция Китай делился на княжества) и, наконец, с императором, который над всеми, а значит — с Небом. Таковы основные особенности китайского миро-созерцания.

ЦЕРКОВЬ НА КРОВИ МУЧЕНИКОВ

Одна из малоизвестных страниц истории Российской духовной миссии в Китае — восстание ихэтуаней. 1900 год — переломный в исторической судьбе Китая — стал рубежом и для Российской духовной миссии. Этот год известен как время наиболее жестокого выступления ихэтуаней — по своей сути религиозного движения, которое в Европе по неудачному переводу англичан более известно как «боксерское восстание». Оно было направлено против иностранцев, чье влияние на жизнь Китайской империи во многом усилилось с проникновением западных миссионеров. Идеологией этого восстания было антихристианство.

Сын первого китайца-священномученика Митрофана Цзичуна, убитого ихэтуанями, протоиерей Сергей Чан, чудом спасся и позднее так писал об ихэтуанях: «Это было сообщество, имевшее общинное устройство (общинный стол) и прельщавшее народ своим учением о сверхъестественных силах в целях возвышения Китая и уничтожения иностранцев. <...> Иностранцы именовались бесами, крещенные китайцы — исчадиями их, а некрещенные, но имевшие с ними отношения — вторыми исчадиями; на «боксеров» же смотрели как на воинство небесное».

Ихэтуани устраивали повсюду свои кумирни, совершали жертвоприношения. До весны 1900 г. официальные власти Китая покровительствовали иностранным миссиям, но к лету императрица Цыси приказала войскам поддержать восставших в столице. Чиновники, подозреваемые в связях с иностранцами, были казнены. В Пекин бежали все иностранцы из провинций, они искали спасения в посольском квартале в южной части города. Когда восстание охватило столицу, начальник Российской духовной миссии архимандрит Иннокентий (Фигуровский) и его соратники покинули Бэйгуань и переселились в Российское посольство. С собою они взяли только древний образ свт. Николая Можайского, привезенный из Албазина еще о. Максимом Леонтьевым в 1685 г., и ценную церковную утварь.

Китайское правительство выставило на охрану миссии 10 копеечников, но к 11 июня миссия была сожжена дотла, погибла ее библиотека, архив, ризница. Ихэтуани замучили 222 православных китайца, которые и стали первыми китайскими святыми-мучениками. Среди них есть и свя-

щенномученик иерей Митрофан — первый китаец-священник, рукоположенный в Японии свт. Николаем, просветителем Японии. По ходатайству начальника миссии празднование китайским новомученикам установлено Указом Святейшего Синода № 2874 от 22 апреля 1902 г. Их мощи были погребены в усыпальнице храма, освященного в их память, — храма Всех святых мучеников. Многие из мощей оказались нетленны.

В середине мая «боксеры» сожгли православный храм и школу в Дундинане на глазах о. Сергия, которому удалось бежать и добраться до Пекина. Прибыв в Бэйгуань 26 мая, о. Сергий доложил о случившемся начальнику миссии.

«Выслушав нас внимательно, отец архимандрит тотчас отправил письмо об этом на южное подворье к русскому посланнику. На другой день сам посланник приезжал в Бэйгуань (на северное подворье), чтобы убеждать всех русских миссионеров переехать в посольский квартал под защиту десанта. Посланник считал своим долгом настаивать на этом, чтобы не подвергать опасному риску жизнь миссионеров. Что же касается имущества, то китайское правительство ручалось за его сохранность, и потому, собираясь отъезжать, миссионеры лишь проверили все по описям, но не взяли с собою ничего, кроме древнего образа святителя Николая. В шестом часу вечера начальник миссии архимандрит Иннокентий, иеромонах Авраамий с диаконом о. Василием Скрижалиным отъехали в посольский квартал, к Сретенской церкви. После этого наши христиане, жившие вокруг миссии, стали постепенно удаляться: кто к родственникам в южный город, кто на другие квартиры перебирался. Стали циркулировать слухи, что миссия не сегодня-завтра будет сожжена.

В эти дни, от 13 до 27 мая, слухи о «боксерах» становились все ближе и ближе. На улицах стало заметно большое оживление, появилось масса нищих и знакомых, пришлых людей. «Боксеры» с красными повязками на руках и ногах стали смело появляться на улицах, проходили толпами и военным строем. Некоторые пытались на телеге пробраться в посольский квартал. Один был задержан в немецком посольстве. Вечером 17 мая, а по русскому счислению 31-го, в 8 часов вечера начались поджоги зданий миссии. Начиная с южного города и по всему Пекину и за городом, мятежники предали сожжению не только жилища европейцев, но и кварталы, где жили китайцы-христиане. Вся местность в долине, где расположен город Пекин, осветилась заревом пожаров. Всюду царил ужас, слышались крики и стоны.

В эту же ночь сотни «боксеров» в сопровождении деревенской толпы и нищих подходили к Бэйгуаню. Главные, то есть настоящие боксеры по степени своего обучения, или, вернее, способности экзальтироваться, де-

лятся на три класса. По поверью народному, которое разделяют в Китае все, начиная от государя и великих князей до простолюдинов, эти «боксеры» трех высших степеней совершенно неуязвимы для меча и ружья. Они не имеют нужды пользоваться огнем, чтобы поджигать здания: достаточно только кому-либо из них указать на здание, и оно уже загорается само. Они призывали всех кричать «ша» — «убивай» (то есть христиан), и в то время не было, кажется, ни одного человека, который не кричал бы «ша».

В 9 часов утра из южного города принеслась весть, что «боксеры» скоро придут сюда. Я послал извещения об этом по домам христиан. Услышав это, многие христиане вернулись в свои дома, а другие, напротив, удалились из своих домов. Страх заставлял сплотиться. За мной последовало более 30 человек, и мы пошли мимо северо-восточного угла городской стены на юг. Вскоре мы увидели множество людей, двигавшихся к подворью юга и державших в руках фонари и факелы. Перед приходом «боксеров» китайские солдаты-охранники ходили вокруг миссии, стреляли из ружей, а потом вместе с пришлым народом кинулись грабить подворье, после чего показался огонь и дым пожара. Соседи говорят, что при сожжении храма было не более двадцати человек. Мы дошли до Дунчжимэньской улицы, где постовые солдаты утешали нас, говоря, что они сожалеют о разорении христиан, что христиане пришли сюда, в Пекин, не по своей воле, а были взяты в плен еще при начале воцарения здесь маньчжурской династии. С 8 до 11 часов ночи слышны были крики, призывающие к избиению христиан. К 12 часам все стихло, и мы вернулись к своим домам близ подворья. Огонь на пожарище подымался еще высоко, особенно высокий столб пламени стоял над храмом, как будто зарево его окружало. Мы ужасались, видя это, и молились, думая, что за наши грехи Господь попустил сожжение храма. Мы до утра пробыли вместе, и только когда стало светать, разбрелись каждый в свою сторону».

Однако главным днем мученической кончины православных китайцев стало 11 июня 1900 г. Вот свидетельство начальника миссии об их подвиге: «Еще накануне по всем улицам расклеены были прокламации, призывавшие язычников к избиению христиан и угрожавшие смертью каждому, кто осмелился их укрывать. В ночь с 11 на 12 июня «боксеры» с горящими факелами, появившись во всех частях Пекина, напали на христианские жилища, хватили несчастных христиан и истязали их, заставляя отречься от Христа. Многие в ужасе перед истязаниями и смертью отрекались от Православия, чтобы спасти свою жизнь, и воскуряли фимиам перед идолами. Но другие, не страшась мучений, мужественно исповедовали Христа. Страшна была их участь. Им распарывали животы, отрубали головы, сжигали в жилищах. Розыски и истребления христиан продол-

жались и все последующие дни восстания. По истреблении жилищ христиан их самих выводили за городские ворота в языческие кумирни «боксеров», где производили им допрос и сжигали на кострах. По свидетельству самих язычников-очевидцев, некоторые из православных китайцев встречали смерть с изумительным самоотвержением. Православный катехизатор Павел Ван умер мученически с молитвой на устах. Учительница школы миссии Ия Вэнь была мучима дважды. В первый раз «боксеры» изрубили ее и, полуживую, забросали землей. Когда она очнулась, ее стоны услышал сторож (язычник) и перенес ее в свою будку. Но спустя некоторое время «боксеры» вновь схватили ее и на этот раз замучили до смерти. В обоих случаях Ия Вэнь радостно исповедовала Христа перед своими учителями...

Среди пострадавших за Иисуса Христа были и албазинцы, потомки тех славных албазинцев, которые принесли свет Христовой православной веры в 1685 г. в столицу Китая Пекин <...>. Многие христиане, укрываясь от опасности, собрались в дом священника Митрофана. Среди собравшихся были и прежние недоброжелатели о. Митрофана, но он не гнал их. Видя, что некоторые малодушествуют, он укреплял их, говоря, что наступило время бедствия и трудно избежать его. Сам он по несколько раз в день ходил смотреть на сожженную церковь. 10 июня вечером, часу в десятом, солдаты и «боксеры» окружили жилище о. Митрофана. В это время там было человек до 70 христиан; более сильные из них убежали, а о. Митрофан и многие другие, преимущественно женщины и дети, остались и были замучены. О. Митрофан сидел во дворе перед домом; «боксеры» искололи ему грудь, и он упал перед финиковым деревом. Соседи оттащили его тело на место, где была богадельня миссии. Потом иеромонах Авраамий подобрал тело о. Митрофана, и в 1903 г., когда в первый раз совершался праздник в честь мучеников, оно вместе с другими положено было в храме мучеников под алтарем <...>. В семействе о. Митрофана были жена Татiana из фамилии Ли и три сына: старший Исайя, второй Сергей — теперь он протоиерей, и третий Иван. 10 июня вечером Татiana спаслась от боксеров при помощи невесты своего сына Исайи, но на другой день, 11 числа утром, вместе с другими, всего 19 человек <...> казнена была через отсечение головы. Исайя, 23 лет, служил в артиллерии. 7 июня «боксеры» казнили его через отсечение головы на большой улице около ворот Пин-цзэ-мэнь, так как раньше известно было, что он христианин. Мария, 19 лет, невеста Исайи, за два дня до «боксерского» погрома пришла в дом о. Митрофана, желая умереть в семье своего жениха <...>. Сергей, сын о. Митрофана, трижды пытался убедить ее скрыться, но она отвечала: «Я родилась около церкви Пресвятой Богородицы, здесь и умру» — и осталась на ме-

сте, где была церковь. Вскоре туда пришли солдаты и «боксеры», и она мученически скончалась, почитая смерть отшествием в место вечного упокоения. Ивану было тогда 8 лет. 10 июня вечером, когда убили его отца, «боксеры» разрубили ему плечи и отрубили пальцы на ногах; нос и уши были отрезаны. Невесте брата его Исаяи удалось спасти его от смерти, и она спрятала его в отхожем месте. На вопрос людей, больно ли ему, он отвечал, что страдать за Христа не больно. Мальчишки издевались над ним <...> Иван просил у соседей воды, но они не только не дали ему, но и прогнали.

Протасий Чан и Иродион Суй, тогда еще не крещеные, свидетельствуют, что они видели этого мальчика с израненными плечами и ногами; раны были с вершок глубины, но он не чувствовал боли и, будучи опять взят «боксерами», не обнаруживал страха и спокойно шел. Один старик выражал о нем сожаление, говоря: «Чем виновен мальчик? Вина родителей, что он стал последователем дьявола». Другие поднимали его на смех, бросали ему презрительные усмешки. Так он веден был, как агнец, на заклание».

Начальник Пекинской духовной миссии представил в Святейший Синод от 11 октября 1901 г. поименный список 222 православных китайцев, убиенных за веру, и вместе с тем ходатайствовал о разрешении в память сих первых китайцев-мучеников за веру: 1) устроить на месте разоренной миссийской церкви в Пекине храм в честь Всех святых мучеников Православной Церкви со склепом под алтарем для погребения в нем костей избиенных православных китайцев, 2) установить для православной общины в Китае праздновать 10 и 11 июня по следующему чину: 10 июня соблюдать строгий пост, перенося его на ближайшую пятницу, если означенное число случится в субботу или воскресенье, и совершать заупокойную литургию с панихидой по избиенным православным китайцам, а 11 июня отправлять торжественно, по храмовой главе, богослужение во имя святых мучеников Православной Церкви, с крестным ходом на месте избиения православных китайцев или вокруг храма, с пением ирмосов «Волною морскою» и после обычного многолетствия провозглашать вечную память всем честно пострадавшим за православную веру китайцам.

Обсудив изложенное и со своей стороны не встречая препятствий к удовлетворению настоящего ходатайства начальника Пекинской духовной миссии, Святейший Синод указом от 22 апреля 1902 г. за № 2874 определил: преподать поименованной миссии благословение на приведение в исполнение изложенных в представлении архимандрита Иннокентия предположений относительно увековечения памяти православных китайцев, мученически пострадавших за веру во время «боксерского» восстания в Китае в 1900 г., устройством в Пекине храма в честь Всех святых мучени-

ков Православной Церкви со склепом для погребения в нем костей избиенных православных китайцев и установлением для православной общины в Китае ежегодного празднования 10 и 11 июня с совершением в последний из сих дней, если местные условия позволят, крестного хода к местам избиения православных китайцев или вокруг храма.

СОДЕРЖАНИЕ

Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей Социальное служение — путь к спасению и цель социальной стратегии	3
Протоиерей Сергей Моздор Мессианские псалмы: Исагогико-экзегетический анализ.....	9
Протодиакон Александр Палий Пастырская аскеза — основа духовной культуры	29
Н.В. Макеев Отношение Русской Православной Церкви к инославию в решениях Архиерейского Собора 2000 года	37
Ю.В. Ушакова История русского баптизма в трудах православных миссионеров	49
С.В. Минченко Духовное делание и певческое образование Древней Руси (терминологический мини-словарь)	71
Священник Евгений Кулешов Роль и задачи церковной миссии сегодня	81
О.В. Яньшин Любовь всеобъемлющая. Особенности толкования Священного Писания Нового Завета в трудах святителя Николая (Велимировича) и преподобного Иустина (Поповича).....	93
Р.М. Пчелинцев Российская духовная миссия в Китае: страницы истории.....	113

**Сборник статей
преподавателей и выпускников
Воронежской православной
духовной семинарии**

Юбилейный выпуск

Редакционный совет: священник Олег Гребенкин,
Ю.В. Ушакова, Н.В. Макеев

Редактор — протоиерей Сергей Моздор

Ответственный за выпуск — протоиерей Александр Палий

Корректоры — Наталия Некрасова,

Алевтина Абрамова, Татьяна Богданова

Верстка — Олег Чиркашенко, Юрий Никитин

Компьютерный набор — Елена Мещерякова

Подписано в печать 1.02.2006.

Формат 60x84 ¹/₁₆

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Тираж 510 экз.

Издательский отдел

Воронежской православной духовной семинарии

394004, Воронеж, Ленинский проспект, 41

Тел. (8-4732) 49-20-20

e-mail: vpds@mail.ru

