



# СБОРНИК СТАТЕЙ

ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ  
И ВЫПУСКНИКОВ  
Воронежской православной  
духовной семинарии





# БОРНИК СТАТЕЙ

ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ  
И ВЫПУСКНИКОВ  
Воронежской православной  
духовной семинарии

Выпуск второй

Воронеж  
2007



По благословению  
Его Высокопреосвященства,  
Высокопреосвященнейшего  
Сергия,  
митрополита Воронежского  
и Борисоглебского

Во втором выпуске ежегодного сборника статей преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии представлены научные публикации по библистике, сравнительному богословию, патрологии, русской религиозной философии и церковной истории.

Тематика сборника такова, что из нее хорошо видны научные интересы современной Духовной школы.

Представленные в сборнике публикации будут интересны, прежде всего, для научной и студенческой аудитории, а также для всех интересующихся вопросами богословия, церковной истории и религиозной мысли.

По традиции сборник выходит накануне Актового дня Воронежской православной духовной семинарии – Дня соборной памяти всех Воронежских святых.

Протоиерей Сергей Моздор

**МЕССИАНСКИЕ ПСАЛМЫ:  
ИСАГОГИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ  
АНАЛИЗ**

(Пс. 39)

«...вот, иду, как в начале книги  
написано о Мне, исполнить  
волю Твою, Боже.»  
(Пс. 39, 8; Евр. 10, 7).

В Священном Писании Ветхого Завета Псалтирь занимает особое место по своему предназначению, содержанию и форме. Подлинное сокровище богодухновенной религиозной поэзии ветхозаветного Израиля, включенное в храмовое богослужение, сохранила нам Псалтирь.

Свт. Василий Великий в беседах на Псалмы говорит: «Чему не научишься из псалмов? Не познаешь ли отсюда величие мужества, строгость справедливости, честность целомудрия, совершенство благоразумия, образ покаяния, меру терпения и всякое из благ, какое ни наименуешь. Здесь есть совершенное богословие, предречение о пришествии Христовом по плоти, угроза судом, надежда воскресения, страх наказания, обетование славы, откровение таинств. Все, как бы в великой и общей сокровищнице, собрано в Книге псалмов, которые из многих музыкальных орудий пророк приспособил к так называемой Псалтири<sup>1</sup>, давая тем, как кажется мне, разуметь, что в ней издает гласы благодать, подаваемая свыше – от Духа».<sup>2</sup>

Структура содержания псалмов полифонична, на что указывал свт. Афанасий Великий, говоря, что «каждая книга Ветхого Завета выполняет собственное свое назначение... Книга же Псалмов, подобно саду, заключая в себе насаждения всех других книг, со сладкопением передает излагаемое в них...»<sup>3</sup>

Псалтирь на протяжении веков была в центре богословской и научной церковной мысли. Особое внимание отводилось издревле толкованию мессиянских псалмов. Святые Апостолы обращались к псалмам как свидетельству об исполнении обетования Божия в Христе Иисусе. Отцы Церкви в псалмах находили откровение о Боговоплощении, защищая от ересей православное учение о Святой Единосущной и нераздельной Троице.

Христианизация языческих народов и племен, переводы Свящ. Писания на языки многих народов положили основание текстологическим исследованиям формы мессиянских псалмов.

В XIX – начале XX столетия в русской церковной науке появляется ряд

серьезных исследований мессианских псалмов как апологетический ответ школе библейской критики либерального протестантизма и атеистической философии.<sup>4</sup>

Исследования церковных ученых второй половины XIX–начала XX вв. основаны на грамматико-историческом методе анализа псалмов, что кардинально меняет подход к определению их формы: преобладающее мнение таково, что большинство мессианских псалмов являются прообразовательно-пророческими, при этом прообразовательный смысл псалма выводится непосредственно из конкретных событий в жизни псалмопевца Давида. Цель новых исследований была также апологетической: защитить пророчесственные места в псалмах, которые совпали со свидетельством евангелистов о Христе. Это была защита веры Церкви от западной школы библейской критики XVIII–XIX вв., представители которой отрицали пророческое значение мессианских псалмов, усматривая в них случайное совпадение с евангельским повествованием. Но, выражаясь фигурально, мы должны сказать, что наши апологеты сражались на поле противника, применяя его же оружие: грамматико-исторический метод исследования текста. Можно предположить, что исследования российских православных экзегетов Псалтири в свое время оказали определенное влияние на направление западной (протестантской) религиозной мысли. В настоящее время в западной экзегетике преобладает умеренно-либеральный подход к комментированию Псалтири: доминирует мнение, что основа Псалтири восходит к Давиду. В ряде работ последнего времени прослеживается тенденция рассматривать конечную форму Псалтири как целостное произведение, выражающее единую богословскую мысль, но этот же подход мы находим у отцов древней Церкви. Отсюда становится понятным, почему никаких принципиально новых открытий в экзегетике псалмов у современных протестантских авторов не обнаруживается.<sup>5</sup>

Почему при наличии обширной литературы, посвященной экзегетике мессианских псалмов, мы вновь обращаемся к этой теме?

В курсе Священной истории Ветхого Завета мессианским псалмам уделяется особое внимание. В книгах Священного Писания, предшествующих Псалтири, обетование пришествия Мессии дано прикровенно, в псалмах же пророчества о Спасителе обретают ясность, возрастая от «силы в силу» в пророческих книгах, составляя как бы ступени духовного восхождения к Новому

Завету. Однако, 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.

Все значительные работы, содержащие исагогико-экзегетический анализ мессианских псалмов, относятся к дореволюционному периоду. Новые исследования Псалтири широко представлены в англоязычной литературе, но методологически они ориентированы на умеренно-либеральную школу библейской критики.

Сегодня наша духовная школа не располагает новыми учебными разработками по изучению Псалтири в целом и конкретно мессианских псалмов. При их изучении мы обращаемся к святоотеческой традиции, а именно: не игнорируя историко-филологический анализ текста, акцент делаем на святоотеческой экзегезе мессианских псалмов. Отцы Церкви IV-Vвв. усматривали в Псалтири прямое пророчество о Мессии. Давид пророчески, как Дух Святой открывает Ему.

Как пример такого методологического подхода к изучению мессианских Псалмов предлагаем исагогико-экзегетический анализ 39 псалма.

Псалом 39 имеет то же надписание, что и многие другие псалмы (10, 12, 18, 19, 40 и др.): «**Въ концѣ, ѡмѣль дѣвъ**».

В определении значения надписания **въ концѣ** толкователи 39 псалма расходятся, но, во всяком случае, сходятся в одном: оно указывает на богослужбное его употребление. Стоящее в надписании евр. слово **לְמִנְצַח** - («ламнацсах») в русском переводе передано как «Начальнику хора», а в славянском и греческом переводе – «В конце». Семьдесят толковников читали это еврейское слово «ламнецсах» и понимали в смысле напряженности, непрерывности. По мнению некоторых толкователей, псалмы, имеющие такое надписание, назначены на долгие времена для употребления при богослужении и что псаломпевец, употребляя слово «В конце», имел в виду отдаленные времена, например, пришествие Мессии, и этим надписанием хотел сказать, что предсказываемое в псалме исполнится после, в отдаленные времена. Так объяснял греческое «В конце» блж. Феодорит.<sup>6</sup>



Другие считают, что это слово означает, как нужно петь или играть псалом, и соответствует смыслу «весьма громко», но едва ли это мнение будет верным. Так как еврейское слово «ламнацпеах» включает в себе понятие о победителе, начальнике, то и перевод этого слова в русской Библии «Начальнику хора», будет вернее. Но есть еще мнение на этот счет. «Надобно знать, – говорит блаженный Феодорит, – что в каждом псалме, в котором LXX употребили выражение: «в конец», Акила и Феодотион переводили: «Победодавцу», а Симмах: «победное». Так и сей псалом в победную песнь приносится Победодавцу Богу, сокрушившему врага и местника – дьявола, и окончательно освободившему людей от его мучительства».<sup>7</sup>

Последнее выражение этого надписания **יְהוֹמִיץ דָּוִד**, по святоотеческому толкованию, свидетельствует о том, что псалом принадлежит Давиду. Этой точки зрения придерживались все православные толковники и в последующие времена. В подтверждение правомерности этого суждения говорят язык, форма и содержание 39 псалма, схожие с другими псалмами Давида.

В своем экзегетико-критическом исследовании мессиянских псалмов епископ Никанор (Каменский) отмечает тематическую связь 39 псалма с 21 и 68 псалмами. При этом он высказывает предположение, что первым был написан пс. 21, затем пс. 68, а пс. 39 появился несколько позже 68 псалма. Однако мы будем придерживаться того порядка следования псалмов, который дается в Псалтири. Псалом 39 и 21 очевидно связывают события, которые пережил Давид в пустыне Маон, где враги искали погубели его (ст. 15).<sup>8</sup>

2 ст. **Терпѣ потерпѣхъ гдѣ, и выждѣ ми, и оуслыша мѣтвѣ мои:**

3 ст. **И возведе мѣ ѿ рова стѣтѣи и ѿ брѣнїа тїны, и постави на камени нозѣ мой, и исправи стѣпы моѣ:**

4 ст. **И вложи во оусть моѣ пѣснь новѣ, пѣнїе вѣдѣ нашемо. Оузрѣтѣ мнози и оуболютѣ, и оуповѣютѣ на гдѣ.**

5 ст. **Блженъ мѣжъ, ѣмѣже ѣсть ѣмѣ гдѣне оупованїе ѣго, и не призрѣ въ сѣтѣи и неистовленїа людина.**

В начале псалма Давид выражает радостные и благодарные чувства по поводу того, что он избавлен Богом от великой опасности, в которой находился во время гонений от Саула, и поэтому он должен воспеть Богу «песнь новую». Но затем, предвидя другие опасности со стороны врагов, злоумышляющих на его жизнь, он возносит молитву к Господу Богу о помощи и за-

щите (хотя сознает свои грехи), соединяя с молитвою упование на Господа, своего всегдашнего Помощника и Защитника, Который «попечется о нем» (ст. 18). Таким образом, псалом по содержанию можно было бы разделить на две части: в первой – выражается благодарение за великую помощь, а во второй – молитва об окончательной победе над врагами. И в таком случае все стихи можно было бы истолковать как обращение псалмопевца к Богу, кроме стихов 7, 8 и 9, которые цитируются в Новом Завете как мессианское пророчество, исполнившееся на Господе Иисусе Христе.

6 ст. **И́но́га сотвори́л єси́ ты, гдѣи́ вѣже́ мой, чѣдеса́ твоѡл, и́ помы́шленіе́ мѡзъ твоѡи́мъ нѣсть кто́ оуподобитѡл тебѣ. возвѣсти́хъ и́ глаго́лахъ, о́минѡжи́шаѡл ꙗ́че числѡ.**

7-9 стт. – духовный центр, к которому направляется все предыдущее содержание псалма и от которого исходит все последующее. Апостол Павел, объяснивший в послании к Евреям (Евр. 10, 5-7) таинственный смысл этих стихов, относящихся к Мессии, дал ключ к пониманию в мессианском смысле и всего псалма.

7 ст. **Жертвы́ и́ приношеніѡл не́ восхотѣ́л єси́, тѣло́ же́ сверши́л мѡи́ єси́: всесо́жженіѡл и́ ѡ́ грѣсѣ́ не́ взыска́л єси́.**

Ветхозаветное богослужение состояло из различных жертвоприношений. Всесожжение – жертва, целиком приносившаяся Богу, умилоостивительная жертва – для очищения от грехов.

Апостол Павел так предваряет изъяснение этого стиха: закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными проходящих с ними. (Евр. 10, 1). Но жертвами ежегодно напоминает о грехах; ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожила грехи. Посему Христос, входя в мир, говорит: «жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех не угодны Тебе» (Евр. 10, 3-6). Выражение: «**тѣло́ же́ сверши́л мѡи́ єси́**» – в переводе с еврейского на русский читается: «Ты открыл мне уши». В отношении к Давиду некоторые толкуют его в смысле «Ты отверз мой духовный слух, дал способность внимать и исполнять заповеди твои».<sup>9</sup>

Но предлагается и другое толкование, которое, кажется, на наш взгляд, более согласуется с тем, что псалмопевец говорит о жертвоприношении, которое Бог не потребовал у него. Еврейский глагол **חָרַץ** (караита), может

быть грамматически верно переведен как глагол «Ты прорыл», означающий пронзение или открывание: «Ты пронзил» или «Ты открыл». «Ты пронзил» некоторые экзегеты принимают как прокалывание ушей, намек на требования по Закону Моисееву проколоть ухо тому рабу, который желает остаться навсегда рабом у своего господина (Исх. 26, 6; Втор. 15, 17). Посредством этого образно-символического выражения псалмопевец высказал ту мысль, что Бог определил, чтобы он был Божиим слугою, рабом, от которого Он не хочет законных жертв, а хочет всецелого самопожертвования. По мысли еп. Никанора (Каменского), «при этом понимании разбираемого места может остаться адекватным его прочтение в еврейском, у LXX-ти и у Апостола».<sup>10</sup> В переводе LXX-ти через замену слова **уѣіа**, означающего один из органов тела (конкретно – ухо), словом **swim**, означающим все тело, мысль еврейского текста о всецелом определении псалмопевца на служение Богу выражается еще сильнее. При этом понимании слова псалмопевца: «Тогда рѣхъ: сѣ, прїидѣ, (вот я иду исполнить волю Твою)» (8 ст.) означают, что исполнение воли Божией состоит во всецелом пожертвовании Богу всей своей жизни и всей деятельности – всего своего существа, как всецело отдается своему господину раб, которому его господин прокалывает ухо, по Закону. Так, очевидно, понимали эти слова LXX толковников, апостол Павел и древние христианские толкователи. Последние, вслед за апостолом Павлом, единогласно утверждали, что слова: «тѣло же свершилъ мнѣ сѣи» пророчески указывают на Боговоплощение. Принятие Господом тела необходимо для вхождения Его в мир, для исполнения Им Своего спасительного служения.

Новая песнь, которую псалмопевец воспел Богу, содержит пророчество о том, что Мессия-Христос принесет совершенную искупительную жертву за род человеческий, омыв все грехи Своею честною кровью. Поскольку «невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожила грехи», апостол Павел истолковал богодухновенные слова псалмопевца, как если бы это сказал сам Господь:

8 ст. **Тогда рѣхъ: сѣ прїидѣ, въ главїзнѣ книжнѣ писано сѣтъ ѡ мнѣ.**

9 ст. **Сѣже сотвориши волю твою, бже мой,** «...вот иду, как в начале книги написано о мне, исполнить волю Твою, Боже». «Сказав прежде, что «ни жертвы, ни приношения, ни всесожжений, ни жертвы за грех, – которые приносятся по закону, – Ты не восхотел и не благоизволил», потом прибавил: «вот, иду

исполнить волю Твою, Боже мой». Отменяет первое, чтобы постановить второе. По сей-то воле, освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10, 7-10).

Слова «**въ главѣи книгѣ писано єсть ѡ мнѣ**» подтверждают, что стихи 8 и 9 прежде всего относятся к Мессии. В Совете Пресвятой, Единосущной и Нераздельной Троицы было предопределено прежде веков, что спасение падшего человечества совершится сошествием Сына Божия в мир: «нас ради человек и нашего ради спасения». Пророк Давид, вдохновенно созерцая тайну боговоплощения, обращает ум читающего и слушающего псалом к обетованию Божию о спасении человека от рабства греху: «**И возведе мѧ ѡ рѡва стѣнѣи ѡ вренїа тїны, ѡ постави на камени нѡзѣ мои, ѡ исправи стѣпы моѧ** (3 ст.)». Обетование спасения содержится в начале Библии, в Первоевангелии, где открыто Божие предопределение о том, что «семя жены сотрет главу змия» (Быт. 3, 15). Это значит, что Сын Божий – Мессия, воплотившись, сокрушит силу врага рода человеческого.

10 ст. **Блговѣстихъ правдъ въ цѣкви велицѣи, се ѡгнѣнѧ мои не возбранїи: гдї, ты раздѣлѧ єси.**

11 ст. **Правдъ твоѡ не скрїхъ въ сѣце моѡмъ, истиннѣ твоѡ ѡ спїе твоѡ рѣхъ, не скрїхъ мѧть твоѡ ѡ истиннѣ твоѡ ѡ сонма многа.**

По толкованию блж. Феодорита, Давид дает обещание проповедовать правду Божию, истинность пророчества, досточудное спасение и безмерное милосердие.<sup>11</sup> Свт. Афанасий Великий, как и блж. Феодорит, говорит, что «истиною» Давид пророчески называет евангельскую проповедь о Спасителе. «От сонма многих», в Церкви великой по изъяснению свв. Отцов, предвидение Вселенской Церкви Христовой, собранную из израильтян и язычников.

12 ст. **Ты же, гдї, не ѡдѧди щедрѡтъ твоихъ ѡ мене: мѧть твоѧ ѡ истина твоѧ вынѧ да застѣпичѣ мѧ.**

13 ст. **Иѧкъ ѡдержѧша мѧ слава, ѡмже неєсть числа: постигѡша мѧ беззакѡнїа моѧ, ѡ не возмогѡхъ зрѣти: ѡмножишася пѧче вѧгъ главы моѡѧ, ѡ сѣце моѡ ѡстаѡи мѧ.**

Стихи 12-13 (и последующие 14-17) преимущественно толкуют как прообразовательно-пророческие. Однако они имеют двоякое изъяснение: блж. Феодорит (ему следует и Евфимий Зигабен) относит слова псалмопевца к христианской Церкви. По словам блж. Феодорита, «Церковь Божия имеет

снова нужду в том же о ней промышлении по причине всякого рода людских и демонских восстаний». <sup>12</sup> Слова Давида: «Постигоша мя беззакония моя, и не возмогах зрети» блж. Феодорит и св.Евсевий Кесарийский прилагают к христианскому смиренномуудию: все бедствия и искушения, случающиеся с праведным человеком, он приписывает своим грехам (своему несовершенству).

14 ст. **Бѣговѣли, гди, и збавити мѣ: гди, во ѣже помощіи ми вонми.**

15 ст. **Да постыдѣтсѣ и посрамѣтсѣ вкѣпѣ ищѣщій дѣшѣ мой, и зѣлти ѣ: да возвратѣтсѣ вспѣтъ, и постыдѣтсѣ хотѣщій ми сѣлѣ.**

16 ст. **Да пріймѣтъ ѣбїе стѣдѣ свой глаболющій ми: бѣгоже, бѣгоже.**

«Вонми» – в переводе с еврейского читается «поспеши». Ввиду близкой опасности со стороны многочисленных врагов псалмопевец молится об избавлении от этой опасности и просит, чтобы Господь внял его молитве и поспешил к нему на помощь. Жалуясь на то, что враги ищут погубить его душу, псалмопевец просит Господа покарать их, чтобы враги его устыдились злых замыслов и посрамленные бежали. «Тем, которые и насмеются надо мною, плодом да будет стыд». <sup>13</sup>

Завершающее восклицание 16-го стиха: благоже благоже по истолкованию Евфимия Зигабена, выражает насмешку. <sup>14</sup> Акила в своем переводе поставил еврейское восклицание [аа аа], что означает выражение скорби у недавно побежденных.

17 ст. **Да возрадѣтсѣ и возвеселѣтсѣ ѡ тебѣ вси ищѣщій тебѣ, гди: и да рекѣтъ вѣнѣ, да возвеличитсѣ гдѣ, любѣщій спїе твоѣ.**

Блж Феодорит относит эти слова псалмопевца к тем, которые ищут, славят и всегда любят Господа. Таковые пребудут в неизменной духовной радости.

18 ст. **И зѣ же нищѣ есмѣ и ѡубогѣ, гдѣ попечѣтсѣ ѡ мнѣ: помощникъ мой и защититель мой еси ты, вѣе мой, не законїи.**

Слова – Аз же нищ есмь – в толковании блж. Феодорита относятся преимущественно к блаженному Давиду. Евфимий Зигабен указывает и на прообразовательный смысл этого стиха, ссылаясь на замечания св. Василия Великого: «Давид признает себя нищим и бедным, быть может, говоря сие от лица Христа, как называющегося нищим, согласно с сими словами: «Будучи богат, обнищал для нас (2 Кор. 8, 9), а убогим, поскольку Он был, как дума-

ли, сын не богатого отца по плоти, но плотника». <sup>15</sup> Впрочем, свт. Василий Великий допускает, что, возможно, Давид говорит о себе, потому что он, по примеру Иова, умел не собирать себе и не призращаться к своему богатству, но распоряжаться во всем по воле Божией». <sup>16</sup>

Большинство русских церковных экзегетов также толкуют стихи 12-17 как прообразовательно-пророческие, подчеркивая духовно-нравственное содержание стихов: каждая душа христианская вторит словам псалмопевца, они воспринимаются как обращение к Господу от лица Церкви воинствующей.

Особое место в святоотеческой экзегезе 12-18 стихов 39-го псалма принадлежит свт. Афанасию Великому. Святитель Афанасий усматривает в этих стихах пророчество об Израиле. «После того, как Христос научил тайне домостроительства, вводится лице Израиля, пребывавшего в неверии; ибо, как неверовавший Божию милосердию, и за это презренный и испытанный всякое бедствие, приходит он в раскаяние, умоляя о щедротах. Указывается же и на призвание израильтян, которое будет в последнее время». <sup>17</sup> Очевидно, толкование свт. Афанасия согласуется со словами ап. Павла об Израиле (Рим. 11).

Следует ли рассматривать толкование 12-18 стихов 39-го псалма блж. Феодоритом и свт. Афанасием Великим как взаимоисключающие: или – или? По нашему убеждению, нет. Они дополняют друг друга. Богодухновенные стихи псалмопевца открывают свв. отцам ближний и дальний горизонты истории нашего спасения: судьбы ветхозаветного Израиля и Церкви Христовой – Нового духовного Израиля, связаны промыслом Божиим, о чем и говорит ап. Павел в Послании к Римлянам. «Израиль, чего искал, того не получил; избранные же получили, а прочие ожесточились» (Рим. 11, 7). Итак, спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность (Рим. 11, 11). Ибо не хочу оставить вас, братия в неведении о тайне сей, – чтобы вы не мечтали о себе, – что ожесточение, произошло в Израиле отчасти, до времени... (Рим. 11, 25). Это – время перед вторым Пришествием. Пророчество ап. Павла об оставшихся в Законе иудеях (т.е. не скатившихся окончательно в безбожие) согласуется со словами Господа: «Се, оставляется вам дом ваш пуст... не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: «благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 23, 38-39). О том, что и Давид в духе провидел

трагедию еврейского народа, который не узнает обетованного Мессии в Господе Иисусе Христе, свидетельствует ап. Павел, указывая на псалом 68 (Рим. 11, 9). Из этого следует, что и толкование свт. Афанасием 12-18 ст. 39 псалма восходит к ап. Павлу, не противореча толкованию этих стихов блж. Феодоритом. Поскольку и апостол говорит о судьбе Израиля в свете Ново-заветной Церкви.

Итак, 39 псалом имеет глубокий прикровенный смысл, который невозможно отнести только к конкретным историческим событиям и переживаниям псалмопевца. Духовное озарение, выраженное в поэтических образах и символах, не поддается строго научному анализу. По этой причине, как мы могли убедиться, у европейских либеральных критиков святоотеческой традиции, полагавшихся исключительно на «научный метод» экзегетики псалмов, сколько голов, столько же мнений и толкований одних и тех же мест, при этом толкований весьма противоречивых.

Рациональный научный метод плохо работает, когда речь идет о поэзии, тем более о духовной поэтике псалмов. Попытка соединить два подхода: святоотеческий и грамматико-исторический, не всегда удачна. Во-первых, высказывается слишком много противоречивых суждений о конкретном историческом подтексте того или иного стиха; во-вторых, далеко не во всех случаях содержание стиха (или псалма в целом) можно связать с конкретными обстоятельствами из жизни псалмопевца.

Мы приходим к выводу, что святоотеческий подход к толкованию мессианских псалмов более последователен и, что очень важно подчеркнуть, сегодня несравненно более востребован православно верующими людьми. 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.

Обстоятельства личной жизни царя Давида и события в истории Израиля его времени не составляют, по нашему убеждению, собственный сюжет мессианских псалмов (Давид не лирический поэт), однако, исторический подтекст можно рассматривать, как внешний импульс к молитвенно-созерцательному вдохновению псалмопевца.

<sup>1</sup> Псалтирь - струнный инструмент типа гуслей или арфы, под аккомпанемент которого исполнялись песнопения. По-еврейски Псалтирь называется «тегиллам», то есть песни хвалы. Отдельные псалмы чаще всего озаглавлены «мизмор», что указывает на музыкальный аккомпанемент. См.: Афанасьев Д. Учебное руководство по предмету Священное Писание Ветхого Завета. – Киев, 1875. – С.68

<sup>2</sup> Василий Великий, свт. Беседы на псалмы. – М., 2001. – С. 120.

<sup>3</sup> Афанасий Великий, свт. Послание к Маркелину об истолковании псалмов //Свт. Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. – Т.4. – М., 1994. – С.4.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Религия человекобожия у А.Феербаха. Соч. – Т.2. – М., 1993. – С. 162-221.

<sup>5</sup> James L. Crenshaw. Grand Rapids: Eerdmans. – 2001. – P.256.

<sup>6</sup> Блж. Феодорит Кирский. Изъяснение псалмов. Творения святых Отцов и Учителей Церкви. – М., 2004. – С. 25.

<sup>7</sup> Блж. Феодорит Кирский. Изъяснение псалмов. Творения святых Отцов и Учителей Церкви. – М., 2004. – С. 34.

<sup>8</sup> Епископ Никанор (Каменский), тщательно проанализировав толкования псалмов немецкими протестантами, отмечает, что они тоже относят 39 псалом “к тем же обстоятельствам и тем же лицам, к которым относят они составление 68 и 21 псалмов”... (С. 205-206). Но только лица и обстоятельства предполагаются совершенно иными, чем те, на которые указывали Отцы Церкви и, следуя за ними, православные экзегеты. Так, например, Михаэлс и Гитцин приписывают 39 псалом Иеремии и поводом к его составлению считают освобождение Иеремии из пустого колодца. Эвальд относит составление 39 псалма ко времени царя Иосии, когда найдена была книга Закона, и только на том основании, что в 39 псалме упоминается о свитке книжном (8ст.) и о собрании великом (ст.10-11), случайно напоминающими собою о найденной в Иерусалимском храме в царствование Иосии книге Закона и о бывшем потом собрании (2 Пар. 34, 14-30). Но только обращая внимание на случайное сходство слов, а не фактов, только искажая эти последние, беря их отрывочно и объясняя произвольно и сопоставляя их вне хронологического хода, можно придти к ложным выводам при объяснении исторического происхождения 39 псалма. К сожалению, такой произвольный метод толкования оказал влияние и на русских экзегетов, отошедших от святоотеческой традиции. Так, в “Православном Собеседнике”. За декабрь 1872г. появляется статья под инициалами Г. З., предлагающая новое толкование 39 псалма. Автор находит, что “семенем”, из которого развивается все содержание псалма, было видение пророка Нафана (2 Цар.7, 12). С. 81.

<sup>9</sup> Никанор (Каменский), еп. – Изображение Мессии в Псалтири. – Казань, 1901. – С.210.

<sup>10</sup> Там же. – С.216.

<sup>11</sup> Блж. Феодорит Кирский. Изъяснение псалмов. Творения святых Отцов и Учителей Церкви. – М., 2004 – С. 141.

<sup>12</sup> Блж. Феодорит Кирский. Изъяснение псалмов. Творения святых Отцов и Учителей Церкви. – М., 2004. – С. 142.

<sup>13</sup> Блж. Феодорит Кирский. Изъяснение псалмов. Творения святых Отцов и Учителей Церкви. – М., 2004. – С. 142.

<sup>15</sup> Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Изъясненная по свято-отеческим толкованиям. Перевод с греческого. Репринт. – Киев, 1882. – М., 1993. – С.248.

<sup>16</sup> Там же. – С.249.

<sup>17</sup> Афанасий Великий, свт. – Указ. соч. – С. 140.



Н. В. Макеев

**УЧЕНИЕ  
О БОЖЕСТВЕННОМ ОТКРОВЕНИИ  
В ПРОТЕСТАНТСКИХ  
ЕВАНГЕЛИСТИЧЕСКИХ ОБЩИНАХ  
И ЕГО ОТЛИЧИЕ  
ОТ ПРАВОСЛАВИЯ**

Не секрет, что отличать ту или иную христианскую конфессию от Православной Церкви нужно не по их внешним проявлениям или обрядовым практикам, а, прежде всего, по их доктринальным принципам, богословским и философским воззрениям. В этой связи, первый богословский вопрос – вопрос об отношении к Божественному откровению. Можно смело утверждать, что это ключевая проблема современного православного сравнительного богословия, религиоведения и сектоведения, так как, ответив на этот вопрос, можно со всей ясностью понять как причины возникновения того или иного учения и его формирования, так и его доктринальную основу, религиозную практику, иерархическое устройство и т.д. К сожалению, вопрос об отношении к Божественному откровению в христианских общинах никогда не рассматривался как самостоятельная и ключевая богословская проблема. Прежде всего, это касается современного протестантизма.

В рамках этой статьи будет рассмотрена лишь одна протестантская конфессиональная семья: так называемое евангельское (евангелическое) или «библейское христианство». Евангелизм – одно из наиболее многочисленных и активных направлений современного протестантизма. К евангелистам или евангельским христианам относят 258 миллионов человек во всем мире, то есть около 74,7% от всех протестантов. Как правило, современные религиоведы причисляют к ним баптистов, методистов, меннонитов, пятидесятников и некоторых других представителей протестантизма. Интересная особенность: слова, сказанные о баптистах, как правило, с полным основанием могут быть отнесены и к большинству других направлений евангелического христианства, потому что все они имеют значительное число общин.

«Поскольку принцип *Ecclesia reformata et semper reformanda* (Церковь реформирована и всегда должна быть реформируема) был и продолжает быть одной из основ протестантизма, на Реформацию нельзя смотреть как на единичное событие, хронологически ограниченное XVI веком... Поэтому судить о Реформации только потому, что говорили Лютер и Кальвин, было бы неверно ни исторически,

ни богословски», – говорит прот. Иоанн Мейендорф.<sup>2</sup> Современные протестанты, представляющие как классические, так новообразованные конфессии далеко отошли от идей своих основателей и раскололись на множество совершенно различных религиозных групп от либеральных до радикальных.

Все протестанты-евангелики придерживаются во взглядах на Откровение «минималистской» позиции – считают единственным авторитетным источником Божественного Откровения исключительно Священное Писание<sup>3</sup>, допуская при этом каждого члена общины к проповеди и толкованию Писания. Американский профессор Гарольд Дж. Берри в своей книге, посвященной проблеме современного неопротестантизма «Во что они верят», подчеркивает, что, в противовес многим сектам, «Библейское христианство признает Библию – и только Библию – своим высшим авторитетом. Это – эталон, с которым сверяются все доктрины и практические дела».<sup>4</sup>

Исследователь евангелистического богословия Альфред Кюзен пишет: «Они (евангельские христиане – Н.М.) верят, что Библия – это слово Божие и, следовательно, она – верховный авторитет в решении всех вопросов веры и жизни. Этот основной принцип выдвигается как нечто само собой разумеющееся, когда речь идет о конечных целях, которые мы можем постичь лишь с помощью божественного откровения... Все евангельские христиане приступают к библейским текстам с единой основополагающей установкой и исследуют их в соответствии с едиными общими герменевтическими принципами. Они исповедуют верховный авторитет всего Писания, слова Божьего, непогрешимого во всех своих частях; они хотят следовать учению, которое в нем находят, и только ему; они убеждены в том, что всякое предсказание, не оговоренное какими-либо условиями и сделанное богодухновенным автором, исполнится, если уже не исполнилось, в соответствии с тем, что оно объективно означает на своем языке и в своем контексте. Они отыскивают это значение с помощью историко-грамматического метода и признают, что надо учитывать литературные особенности текста (жанр, риторические фигуры, обороты речи). Они стремятся толковать текст исходя из соответствия веры

и согласованности Писаний; они придают значение тем различиям, которые дают о себе знать на разных этапах осуществления Божьего замысла, особенно различиям во времени до и после пришествия Иисуса Христа»<sup>5</sup>.

В той же статье Кьюэн вынужден признать разделения среди евангельских христиан, а также то, что причина этих разногласий и разделений заключается в том, что «их (евангельских христиан – Н.М.) любовь к слову Божьему часто заставляла их смешивать свою систему истолкования с утверждениями Библии, причем таким образом, что всех, кто не разделял их точки зрения, они начинали подозревать в неверности этому слову»<sup>6</sup>. С точки зрения православного христианина это прямое следствие отвержения Священного Предания во всех направлениях протестантизма. Отсутствие единомыслия в понимании Божественного откровения хорошо заметно в начальной истории баптизма, когда одновременно существовало два направления: частные (партикулярные) и общие (генеральные) баптисты, отличавшиеся отношением к кальвинистской доктрине о частном предопределении. Мы видим, как радикальное отрицание Предания приводит к тому, что, например, баптисты, принадлежащие к Южной баптистской конвенции и к Генеральной ассоциации правильных баптистских церквей (США), придерживаются фундаменталистских воззрений на Библию, верующие же Американских баптистских церквей в США (ранее – Северная баптистская конвенция) разделяют модернистские взгляды и активно поддерживают библейскую критику, а представители Американской баптистской ассоциации с фундаментализмом сочетают и апокалиптические настроения почти идентичные адвентистским, правда, не столь ярко выраженные.<sup>7</sup>

Сегодня можно говорить, что многие богословские проблемы, охватившие евангелическое христианство, становятся настолько очевидны, что даже сами члены евангелических общин резко критикуют самих себя. Причем порой эта критика происходит даже от таких видных преподавателей евангелических богословских колледжей, как, например, Р.Э. Веббер: «Ошибкой евангеликов, – пишет он, – в отношении к Священному Писанию было то, что они чрезмерно

подчеркивали божественную сторону Священного Писания. Во многих наших церквях не уделяют внимания исторической обстановке, состоянию культуры или философским предпосылкам, на основе которых появилось Священное Писание. Зачастую цитаты выхватываются из контекста, интерпретируются весьма субъективно, разбиваются на группы божественных суждений, из которых после их разбора и систематизации можно составить справочник расхожих истин. Результат ужасен. Он практически закрыл дверь перед разумным обсуждением вопроса о природе Священного Писания. Некоторые склонны обвинять в вероотступничестве тех, кто задает трудные вопросы... Массовый евангелизм по большей части лишился чувства присущности божественного начала в человеческой форме. Мы восприняли близкий гностикам взгляд на использование формы при поклонении. Это проявляется в нашей антипатии к записанным молитвам, в нашем отказе от использования тела, в нашем небрежении к чувствам, в изъятии реального присутствия из Причащения, в отказе от христианского взгляда на время, выражающемся в церковном году и суточном круге богослужения, в нашей неспособности понять связь между литургией и архитектурой, литургией и искусством, литургией и музыкой. Результатом всего этого является гуманизация поклонения. Поклонение приобрело человеческую направленность, и как таковое имеет целью развивать наш ум, улучшать наше самочувствие или обеспечивать формулой успеха. Провозглашение сменилось объяснением, форма – спонтанностью, Причащение – приглашением, похвала – развлечением, присутствие – индивидуальностью, Святой Дух – искусными способами манипулирования, литургическое восприятие пространства – аудиториями, концентрированными вокруг кафедр, христианское восприятие времени – национальными праздниками, священный танец – кривлянием проповедников, алтарь – эстрадой, церковный хор – громкими и надоедливыми личными приветствиями, наряды – броской и даже вызывающе непристойной одеждой... Мы не смогли понять, что наше отрицание формы не столько отрицание, сколько замена одной формы на другую».<sup>8</sup>

Периодически представители разных направлений евангельских

христиан пытаются сформулировать свое отношение к принципиальным богословским проблемам, в том числе и свое понимание Божественного Откровения и его источников. Уже в 1742 году американские баптисты сформулировали «Исповедание веры». В его первой главе сказано, что «Священное Писание является единственным, достаточным, надежным и неизменным правилом для всего спасающего знания, веры и повиновения», а его авторитетность зависит не от свидетельства какой-либо церкви или человека, но исключительно от Бога – «его автора»<sup>9</sup>. Так же, в 1985 году на 43-ем съезде Всемирного союза баптистов в качестве вспомогательного материала для духовного воспитания верующих был принят документ под названием «Вероучение евангельских христиан-баптистов», который носит скорее обзорный и рекомендательный характер, чем обязательный и догматический. Первый параграф этого документа носит вполне конкретное название «О Слове Божием, или Священном Писании». В нем говорится: «Мы веруем, что Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов канонические, – является Словом Божиим, написанным по вдохновению Духа Святого и состоит из тридцати девяти книг Ветхого Завета и двадцати семи книг Нового Завета... Библия – совершенное откровение Бога роду человеческому – является истинным источником богопознания. Она открывает волю Божию, содержит заповеди Божии, законы и пророчества и указывает путь к спасению»<sup>10</sup>.

Баптисты утверждают: «Библия – единственный непогрешимый авторитет в делах веры и практической жизни. Свою жизнь, христианские традиции и доктрины сверяем с ней. Это дает нам возможность внутренне обновляться, избегать заблуждений и служить Богу в формах первоапостольской церкви Нового Завета»<sup>11</sup>. Еще в 1964 году русские баптисты-инициативники, отделившиеся от основной баптистской организации нашей страны Всесоюзного союза евангельских христиан-баптистов и создавшие Союз церквей евангельских христиан-баптистов в своем журнале «Вестник спасения» опубликовали так называемые «Основные евангельские принципы», первый из которых гласит: «Слово Божие является единственным вполне доста-

точным и абсолютно авторитетным руководством для церкви»<sup>12</sup>.

В учебнике Догматики, изданном Заочными Библиейскими курсами ВСЕХБ в 1970 году практически каждая богословская мысль основывается на приведенной выше позиции. Укажу на самые характерные цитаты из этого учебника. «Догматика должна основываться исключительно на богодухновенных канонических книгах Ветхого и Нового Заветов. Библия – Слово Божие, вот почему она является основой догматики, основанием нашего вероучения – единственным источником для изучения и познания всех основных истин нашей христианской веры»<sup>13</sup>. «Откровение есть Божие действие, заключающееся в непосредственной передаче разуму человека истины, неизвестной до этого; а боговдохновение управляет и надзирает за изложением божественных истин, уже известных автору»<sup>14</sup>. «Библия есть результат глубокого размышления святых людей, чьи умы были направляемы и просвещаемы Богом, и через них проявлялись и записывались божественные откровения. Божье откровение проявляется различными методами со дня начала Вселенной. Священное Писание нельзя считать единственным проявлением Бога, выражением Его божественного разума... Библия явилась плодом великого просвещения человеческих умов, соединенных с Богом»<sup>15</sup>. «Библия есть источник духовного огня. На протяжении многих веков христиане зажигают свои светильники от этого огня и видят в этом свете Того, Кто есть Невидимый... Но это живительное влияние библиейского огня на разум человека не есть полное откровение Бога человеку, о котором свидетельствует Библия и которое должно быть. Библия есть ни что иное, как только хранилище духовного влияния, способного воздействовать на внутреннего человека, приводить его в присутствие Бога, где Он Сам открывает Себя человеку, без посредников. Библия есть книга, через которую бог обращается к человеку»<sup>16</sup>. «Мы можем совершенно твердо заявлять, что в определенной степени слова и в полной степени мысли Священного Писания написаны под руководством Духа Святого. Мы убеждены, что Библия является действительно словом Божиим; что это есть Слово Божие на языке человеческом; истинно божественное и в то же время истинно человеческое. Библия есть от-

кровение Бога Своему творению; безошибочное водительство было над теми, кто писал ее, и в ней нет смысловых ошибок и неправильных фактов. То, что изложено в Библии, является проявлением идей Духа Святого, и Он ответственен за каждое слово этой книги»<sup>17</sup>. «Священное Писание – книги Ветхого и Нового Заветов (канонические) являются основой вероучения евангельских христиан-баптистов... Библия единственный источник богопознания, откровение Божие о Боге, о сотворении мира, о грехопадении человека и о божественном плане спасения или искупления рода человеческого... Все то в вопросах веры, что противоречит и не обосновано Священным Писанием, не должно быть принято христианами. Никакие соборы и постановления священнослужителей, если они противоречат Писанию, не должны быть приняты»<sup>18</sup>.

В предисловии к весьма популярной среди баптистов и других российских протестантов Учебной Библии с комментариями Джона Мак-Артура подчеркивается (с подробными ссылками на библейские тексты): «Мы учим, что Библия есть записанное Божье откровение человеку и шестьдесят шесть книг Библии, которые Дух Святой дал нам, составляют полное (одинаково вдохновенное в каждой отдельной части) Слово Божье. Мы учим, что Слово Божье есть объективное, познаваемое откровение, каждое слово которого в первоисточнике является вдохновенным, абсолютно безошибочным, непогрешимым и боговдохновенным. Мы учим буквальному, историко-грамматическому толкованию Писания... Мы учим, что Библия является единственной непогрешимой нормой для веры и практической жизни. Мы учим, что Бог дал Свое откровение через людей, управляя процессом написания Его Слова. Дух Святой руководил авторами таким образом, что их личные качества и различные литературные стили помогли им составить и записать Слово Божье для людей без единой ошибки, как в целом, так и в каждой отдельной части. Мы учим, что, несмотря на то, что можно по-разному применять любое из предложенных мест Писания, существует лишь одно истинное истолкование. Значение того или иного места Писания определяется, исходя из применения буквального, историко-грамматического метода толкования, при во-



дительстве Духа Святого. Ответственность верующих заключается в том, чтобы тщательно установить истинную цель и значение каждого места Писания, признавая, что правильное применение Писания обязательно для всех поколений. Истина Писания судит человека, а не наоборот... Основываясь на убедительных библейских доводах, мы можем заключить, что канон закрыт и всегда останется таковым». <sup>19</sup>

Таким образом, по мнению баптистов никакого другого источника Божественного откровения кроме Священного Писания просто не существует. Писание – все, что Бог даровал Церкви. По словам знаменитого баптистского проповедника и богослова И.В. Каргеля: «Писание и сила Божия соединены в одно; они оба должны войти в нашу повседневную жизнь, если мы хотим не ошибиться путем и ходить согласно благоволению Господа... Дух святой открывает Своим детям и теперь еще совершенно непосредственно волю Божию, но эти откровения должны находиться, без сомнения, в согласии с написанным Словом. Если же мы вознерадеем о Слове Божиим тогда Дух Святой, безусловно, перестанет давать нам непосредственные откровения, потому что Слово ведь от начала до конца есть Его откровение, которое прежде остального требует всего нашего внимания». <sup>20</sup>

Чаще всего баптисты даже не упоминают о Предании и не пытаются объяснить апостольских слов о невозможности описать все деяния Христовы (Ин.21:25) и о важности соблюдения Предания (1Кор.11:2; 2Фес.2:15; 1Тим. 6:20). Некоторые же баптисты без учета библейских антиномий и контекста ссылаются только на те места, в которых критикуется следование преданиям человеческим или утверждается богодухновенность и авторитет Писания. При этом их доктрина такова, что в ней остается значительный пробел – как согласуется с таким радикальным отвержением предания, например, история библейского канона.

В баптистском богословии существуют разные точки зрения на церковное Предание. Так, те баптистские теологи, которые придерживаются наиболее крайних взглядов, принципиально отвергают что-либо полезное в Предании и утверждают, что суть Предания заключена исключительно в передаче каких-то небогодухновенных,

непросвещенных Божественным светом сведений из церковной жизни, например, определения соборов, творения отцов, литургические тексты и так далее. При этом некоторые из таких теологов позволяют называть Предание Церкви «сухой гнилью».

Другая точка зрения заключается в признании исключительно устного предания апостольских времен, с жестким отказом признавать более позднее церковное Предание как исказившее дух и букву Священного Писания. Таким образом, фактически отвергается все патристическое, каноническое и литургическое наследие Церкви. Так, в соответствии с этим мнением введение богослужебного устава подменило евангельскую свободу единообразным служением, а использование философского языка в богословии привело к усложнению христианского учения. Предание, таким образом, якобы превратило христианство из жизни со Христом в жизнь по закону, по букве.

Необходимо отдать должное, современное отношение баптистов к Священному Преданию скорректировано, однако, как правило, оно воспринимается как собрание фактов церковной истории, представляющих интерес, но прямого отношения к спасению человека не имеющих. Впрочем, здесь есть и яркие исключения. Так, один из известнейших евангелических миссионеров доктор Кеннет Боу в своей глубокой и очень искренней книге «Молитвенный путеводитель: Молитвы на основе Священного Писания»<sup>21</sup>, а также В.С.Немцов, написавший предисловие к изданию этой книги на русском языке, следуют (с некоторыми поправками) подходу, который может быть выражен словами преподобного старца Парфения Киево-Печерского: «Прийми сию заповедь от мене, недостойного: совершай прочтением в две недели всех четырех Евангелистов. Сия книга есть мати всех книг, также она есть молитва над молитвами, и есть управитель в Царствие Небесное, и в разум истинный на земле человек приво- дит, и сподобляет зрети Бога сердцем еще во плоти, а лицом к лицу в грядущем веце удостоивает наслаждаться сладким видением Святыя Троицы».<sup>22</sup> Автор предисловия В.С. Немцов охотно цитирует свя- тителя Иоанна Златоуста и преподобных Оптинских старцев.<sup>23</sup> Читая эту написанную с подлинной любовью книгу можно говорить и об

определенном интересе в баптистской среде к Священному Преданию, в частности к духовной и молитвенной жизни Древней Церкви и Церкви Русской.

Необходимо отметить, что помимо фундаменталистской позиции, некоторые баптистские лидеры, которых в религиозической литературе, как правило, впрочем, не всегда основательно, называют модернистами высказывают и такие взгляды: «"Не наша религия возникла из Библии, а Библия возникла из нашей религии"». Священное Писание – это фиксация религиозного опыта в литературных формах, характерных для давнего времени. "Вера в провидение Божье может быть выражена в поэзии, сказке, легенде столь же корректно, как и в буквальном утверждении", а поэтому для того, чтобы определить как пользоваться Библией, необходимо "провести обоснованное различие слов Библии и учения Библии"... "Модернист верит в изучение Библии в соответствии с общепринятыми историческими и литературными методами. Хотя эти методы являются научными, а не теологическими, они применяются в интересах религиозной жизни"». <sup>24</sup> Однако богословский модернизм в чистом виде в баптистской среде, особенно среди русских баптистов, все же является исключением. С предельной ясностью, выражает отношение баптистов к Божественному откровению в целом и к Священному Писанию в частности, один из самых известных в России деятелей баптизма, а ныне исполнительный директор Российского Библейского общества А.А.Руденко: «Баптизм с самого своего зарождения в начале XVII века даже с большим радикализмом, чем другие протестантские конфессии, стоит на том, что Священное Писание является единственным и вполне достаточным основанием веры, считая предания и традиции второстепенным и производным элементом религиозной жизни». <sup>25</sup>

Нужно отдать должное баптистам, как впрочем, и другим протестантам, они действительно любят и почитают Библию: «Библия является богодухновенным откровением всего, что касается жизни человека, а также говорит о Боге, его природе, о духовных предметах, для понимания которых духовно мертвый человек должен ожить и получить разум Христов. Эта книга является уникальной книгой

освещающей все проблемы человеческой жизни... Со времени написания последних книг Библии в мире появились сотни тысяч различных книг, которые старались описать и наиболее подробно изъяснить человека. Люди все время стараются раскрыть тайну жизни. Но все другие книги, взятые вместе, меркнут перед величием Божественной Книги. Эта среднего размера книга вмещает в себе глубины премудрости Божией, которые имеют свойство, подобно зерну, открываться жизнью вечной в тех людях, которые принимают это слово с верой... Библия – это откровение воли Божией, откровение Божественной любви к людям. Это свод законов, правил и повелений»<sup>26</sup>. Показательны в этом отношении написанные евангелическими и баптистскими авторами качественные, хотя и несколько однобокие, пособия по изучению Священного Писания.<sup>27</sup> Буквально торжественным воспеванием Библии проникнуты проповеди популярного и широко известного далеко за пределами протестантского мира миссионера и проповедника Билли Грэма. Л.Н. Митрохин, на основании цитат из речей и книг самого Грэма, так излагает его позицию: «Проповеди Грэма – гимн Библии, как “единственному руководству жизни”, сокровищнице высшей божественной мудрости. При этом Грэм охотно разъясняет причины ее уникального статуса в мировой культуре. Авторы Библии, говорит он, “служили каналами для божественной диктовки, они писали то, что Он им указывал, и под влиянием Его божественного вдохновения они оказались способными увидеть великие и вечные истины и зафиксировать их так, что другие люди также могли их видеть и знать”. Никаких неточностей и противоречий в Библии нет и быть не может; возможны лишь погрешности при переводе. “Мы истинно верим, что люди, которые написали Библию, были руководимы Святым Духом как в идеях, ими выраженных, так и в выборе слов”. Каждое слово Библии – безусловно истинно, каждое событие, описанное в ней – реальный факт».<sup>28</sup> Кстати, по свидетельству Л.Н. Митрохина русские «баптисты недвусмысленно отмежевываются как от радикального модернизма, так и от мистических доктрин пятидесятнического типа».<sup>29</sup> Интересно отметить и такой многоговорящий факт, что баптисты, принимающие

в целом не слишком активное участие в экуменическом движении, считают одним из принципиальных критериев возможного общения с другими христианами — отношение к Библии как единственному авторитетному источнику. Об этом говорит, например, в своем докладе на коллоквиуме «Крещение и общение церквей» в бельгийском монастыре Шеветонь известный протестантский богослов пастор Луи Швайцер, бывший директор Экуменического института при Парижском католическом институте.<sup>30</sup>

Итак, подведем некоторые итоги. С точки зрения Православной Церкви, первой и принципиальной ошибкой всех протестантов, начиная от классических лютеран и заканчивая современным евангелическим движением, является непризнание авторитета Священного Предания, а также Церкви как хранительницы и истолковательницы Божественного откровения. По словам епископа Зилонского Александра (Семенова-Тян-Шанского): «Ошибочные отрицания (Таинств Церкви, почитания Богородицы, святых и икон — Н.М.) имеют своим основанием не менее ошибочное отрицание протестантами Священного Предания. Они стремятся опереться только на Священное Писание, не отдавая себе отчета, в какой мере то и другое составляют одно нераздельное целое».<sup>31</sup> Более того, отрицая Священное Предание, протестанты постоянно обвиняют Православную Церковь в якобы пренебрежительном отношении к Библии. Отвечая на этот упрек, протопресвитер Александр Шмеман говорит: «Если мы возьмемся за груды материала, сохранившиеся от Вселенских Соборов, то невольно встанет вопрос: что являлось основой их творчества? Отцы этих Соборов брали за нее Священное Писание (выделение автора — Н.М.). В настоящее время глубина понимания Священного Писания, которая имела место в описываемую эпоху, утеряна, и мы не питаемся им так, как питалась Писанием древняя Церковь. Ранние же отцы, кроме объяснения тех или иных его мест и полемических писем против еретиков, базирующихся на том же Священном Писании, ничего после себя не оставили. Поэтому упреки протестантов относительно того, что в Православии недостаточно изучается Писание, неуместны, ибо все предание отцов Церкви пропитано и

освящено им. Отцы были бы даже удивлены, скажи им кто-нибудь, что существует иное богословие, кроме скриптуального. И если для протестантов Библия не просто книга, а Слово Божие, то и для православных, каждый раз, когда во время службы произносится: «И о сподобитися нам слышанию святого Евангелия...», Слово Божие также является подлинной реальностью».<sup>32</sup>

Отрицая Церковь и Священное Предание и признавая при этом Библию, протестантское богословие вступает в противоречие само с собой. Очевидно, что канон книг Священного Писания установлен Церковью и дошел до нас именно благодаря Священному Преданию, так радикально отрицаемому протестантами. Проще говоря, не было бы Священного Предания, Церкви, не было бы Библии – «Священное Писание есть книга, данная Церкви и через Церковь. Поэтому воспринимается оно может быть только из жизни в Церкви».<sup>33</sup> Используя Библию, протестанты вырывают ее из контекста всей духовной жизни христианской Церкви с древнейших времен ее существования до наших дней. Как говорит В.Н. Лосский: «Только в Церкви можем мы сознательно распознать во всех священных Книгах единое вдохновение, потому что одна только Церковь обладает Преданием, которое есть знание воплощенного Слова в Духе Святом. Тот факт, что канон новозаветных книг был установлен сравнительно поздно и с некоторой нерешительностью, показывает, что в Предании нет ничего автоматического, оно есть основа непогрешимого сознания Церкви, но никак не механизм, который без погрешностей давал бы познание Истины вне и над личным сознанием людей, вне всякого их суждения и рассуждения. Итак, если Священное Предание есть способность судить в свете Духа Святого, то оно побуждает тех, кто хочет познавать Истину через Предание».<sup>34</sup>

Продолжая и развивая эту мысль прот. Сергей Булгаков делает очень точный вывод, что чтение Библии, как книги самодостаточной, вне Церкви и вне контекста Священного Предания неизбежно приводит к утрате живой христианской веры, становится ветхозаветным книжничеством и законничеством. Он пишет: «Чрезвычайно важно установить надлежащее, правильное соотношение между Словом

Божием и Священным Преданием в жизни Церкви. Прежде всего, Слово Божие может рассматриваться как единственный или первенствующий источник вероучения, а библеизм как важнейшее проявление церковности в протестантизме. Христианство становится, при этом, вместо религии духа и жизни, религией книги, новозаветным книжничеством. Но Библия, взятая как книга, перестает быть Библией, которой она становится только в Церкви. Библейская ортодоксия, развившаяся в некоторых отраслях протестантизма, а также и в сектантстве, иссушает христианство, превращая его в законничество... Итак, Церковь применяет в отношении постижения Слова Божия общий самоочевидный принцип: Священное Писание должно уразумеваться на основании Священного Предания... Предание не буква и не закон, но единство в духе, верности и любви. Оно естественно для церковного сознания, и, напротив, противоестественным и противоправным является горделивый индивидуализм и эгоцентризм, не помнящий родства, из себя начинающий и собою кончающий, без вчерашнего и завтрашнего дня, атомизирующий историю Церкви и духовную жизнь. Если Священное Писание дается нам Церковью и в Церкви, то и постижение его происходит церковно, т.е. в связи с церковным преданием, а не вне этой связи... Необходимость следовать церковному преданию и в нем искать себя самого, принадлежать к источнику единства церковного есть аксиома церковного сознания. Если Церковь есть, и Слово Божие дано Церкви, то является самоочевидным, что постижение истины дается нам именно как членам Церкви и требует от нас блюдения церковности. Верность преданию в разумении Слова Божия есть церковность».<sup>35</sup>

Оторвав Библию от Священного Предания, от церковного учительства, протестанты, по сути, исказили древнее христианское учение о Божественном откровении. Были созданы условия для возникновения всех последующих разделений. Уже Лютер и Кальвин, провозгласившие возможность индивидуалистического толкования Библии, столкнулись с возникновением среди своих сторонников различного рода сект, движений и толков. В наши же дни число протестантских конфессий и деноминаций вообще не поддается

точному подсчету. Следствием искажения протестантами учения о Божественном откровении стал поиск новых, отличных от Библии, путей богопознания, далеко не всегда приводящих к цели.

---

<sup>1</sup> Данная статья является частью большой работы, рассматривающей учение о Божественном откровении в различных христианских конфессиях.

<sup>2</sup> Мейендорф И., прот. Значение Реформации как события в истории христианства // Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. – М.: Путь, 1997. – С. 129-130.

<sup>3</sup> Эта позиция утверждается уже Базельским исповеданием 1534 года. См. Базельское исповедание // Христианство. – С. 157.

<sup>4</sup> Бери Гарольд Дж. Профессор теологии и греческого языка Библейского колледжа Грейс Омаха, Небраска, США. Во что они верят. – М.: изд. ассоциации «Духовное возрождение». – 1994. – С. 16-17. См. также резюме на с. 29 и литературу на с.28.

<sup>5</sup> Кюэн А. Эсхатология евангельских христиан // Страницы. – М.: ББИ, 2000. – Т.5, вып. 2. – С. 187-188.

<sup>6</sup> Кюэн А. Ук. соч. – С. 204. См. также Макдауэлл Дж., Стюарт Д. Обманщики. – С. 22-25.

<sup>7</sup> См. соответствующие статьи в: Народы и религии мира. Энциклопедия. – М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993. – С. 676-677, 705, 880; Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 276-278.

<sup>8</sup> Веббер Р.Э. Критика массового евангелического христианства // «Православная община». – М., 1994. – №20.

<sup>9</sup> См. Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 175.

<sup>10</sup> Вероучение евангельских христиан-баптистов // Братский вестник. Издание союза евангельских христиан-баптистов. – М., 1992. – №2. – С.59-72. См. также: Евангельские христиане баптисты. Сохранившие верность Евангелию. – М.: Протестант, 1992. – С. 12-41.

<sup>11</sup> Евангельские христиане баптисты. Сохранившие верность Евангелию. – М.: Протестант, 1992. – С. 4.

<sup>12</sup> Вестник спасения. Духовно-назидательный журнал евангельских христиан-баптистов. 1964. №2(6). С.2. Цит по: Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РХГИ, 1997. С. 415-416.

<sup>13</sup> Догматика. – М.: Заочные Библийские курсы ВСЕХБ, 1970. – С. 6.



<sup>14</sup> Там же. – С. 164.

<sup>15</sup> Там же. – С. 166.

<sup>16</sup> Там же. – С. 166-167.

<sup>17</sup> Там же. – С. 174.

<sup>18</sup> Там же. – С. 256-258.

<sup>19</sup> Учебная Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. С комментариями Джона Мак-Артура. Б.м.: Славянское Евангельское Общество, 2004. – [В Учебной Библии использован Синодальный перевод текстов Священного Писания, исправленное издание]. С. XVIII-XIX.

<sup>20</sup> Каргель И.В. Христос освящение наше// Каргель И.В. Собрание сочинений. – СПб.: «Библия для всех», 2002. – С. 92.

<sup>21</sup> Боу К. Молитвенный путеводитель: Молитвы на основе Священного Писания.– Минск: «Библейская лига», 1998. – 480 с.

<sup>22</sup> Жизнеописание преподобного старца Парфения Киево-Печерского. Наставления. Ежедневная молитва. –М., 1993. – С. 44-45.

<sup>23</sup> Немцев В.С. Молитва и Слово Божие: Вступительная статья к русскому изданию// Боу К. Молитвенный путеводитель: Молитвы на основе Священного Писания. – Минск: «Библейская лига», 1998. – С. 16-17, 21-22.

<sup>24</sup> Митрохин А.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 277-278. Автор цитирует книгу баптистского теолога Шлейера Мэтьюса «Вера модернизма» (Mathews, Shailer. The Faith of Modernism. – New York, 1924. – P. 37-53.

<sup>25</sup> Руденко А.А. Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР// На пути к свободе совести. –М.: Прогресс, 1989. – С. 341.

<sup>26</sup> Календарь евангельских христиан-баптистов. – М.: издание Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, 1991. – С.7, 44-45. См. также: Митрохин А.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 433-434.

<sup>27</sup> См. напр. Как возникла Библия... – М.: Филиал миссии Голоса Мира, 1993.

<sup>28</sup> Митрохин А.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 346-347. Автор цитирует издание Graham, Billy. Peace with God // A Cedar Book. – P. 14,17.

<sup>29</sup> Митрохин А.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 467-468.

<sup>30</sup> Швайцер Л. Какое общение с другими христианами может быть признано баптистами? // Страницы. – М.: ББИ, 1999. – Т.4, вып. 4. – С.559 -564.

<sup>31</sup> Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Православный катихизис. – Париж, б.г. –С. 166.

<sup>32</sup> Шмеман А., прот. Введение в богословие. Курс лекций по догматическому богословию. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – С. 34. Выделения в тексте сделаны автором.

<sup>33</sup> Князев А., прот. О боговдохновенности Священного Писания // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. – М., 1999. – №1(19). – С.10-27.

<sup>34</sup> Лосский В.Н. Предание и предания // Лосский В.Н. Боговидение. – М., 2003. – С. 686

<sup>35</sup> Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения православной церкви // Булгаков С., прот. Православие. –М.-Харьков, 2001. – С. 34, 37, 39-40.

Р. Н. Романов

**АСКЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ  
АНТРОПОЛОГИИ  
МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Святые отцы, за редким исключением, не составляли просто отвлеченное учение о человеке, но оно по преимуществу всегда было сотериологично, то есть рассматривалось в контексте учения о спасении как основной цели христианской жизни, а значит и богословия. Свидетельством этого является и наследие преподобного Максима. Все грани его богословия тесно связаны, в частности, «учение ... о спасении ... до мельчайших деталей поставлено в органическую связь с учением об искуплении и антропологией, ... неразрывно переплетено с учением о нравственной жизни человека».<sup>1</sup> Аскетика преподобного Максима также «представляет собой ... прямое раскрытие учения ... об искуплении с нравственной его стороны... Она в большей степени, чем у других аскетов, покоится на научно-антропологических классификациях и подразделениях, на данных психологического анализа и философских обобщениях».<sup>2</sup>

Аскетика и антропология имеют преимущественное практическое значение при построении духовной жизни, целью которой является спасение человека, потому что они обращают внимание именно на человеческую сторону в деле спасения. То, что дается со стороны Бога, мы должны знать и верить в это (благодать Божия, призывающая человека, очищающая его от грехов и просвещающая в церковных таинствах, непрестанное промысление Божие о каждом человеке), то же, что требуется со стороны человека (вера и исполнение заповедей), мы должны исполнять сами, своими делами. Бог со Своей стороны сделал и делает все необходимое для нашего спасения, а поэтому исполнение его, а точнее, принятие этого дара спасения находится теперь целиком в наших руках. И если спасение каждого конкретного человека не произойдет, то лишь по недостатку его собственной деятельности, его собственных усилий, из-за его нежелания, а не от недостатка Божьего о нем попечения, ибо Бог делает все для спасения каждого человека. Отсюда видна вся важность свободной воли человека в деле принятия спасения, которое всем даровал Бог.

В связи с этим аскетика приобретает первостепенную практическую важность в деле спасения и по праву она может быть названа «высшим святоотеческим богословием».<sup>3</sup> Но аскетика не должна быть

просто набором внешних правил, которые нужно исполнять, слепо подчиняясь авторитету церковных учителей. Без понимания внутреннего смысла эти аскетические правила грозят превратиться в идолов, в какое-то самодостаточное делание, в самоцель и тем самым не достигнуть своей истинной цели. В христианской аскетической письменности мы постоянно встречаем наставления, подобные следующему: «...кто совершенно не предаст себя на Крест в помысле смирения и унижения, и кто не низвергнет себя, чтобы его все попирали, обижали, высмеивали и оскорбляли, и будет переносить все это с благодарностью и радостью ради Бога, и кто не изгонит из себя все человеческое, то есть славу, честь, похвалу, наслаждение едой, питьем или одеждой, не может стать истинным христианином».<sup>4</sup>

Человеку, начинающему духовную жизнь, эти слова могут показаться жестокими, непонятными и неисполнимыми: может ли вообще современный человек быть христианином? Не есть ли это удел лишь древних монахов, героев древних патериков и житий святых, исключительных и загадочных в своей самоотверженности? И христианство не есть ли какое-то тяжелое, суровое и недоступное учение, отвергающее все человеческое, все естественное и приятное для человека, и святость – это недостижимый идеал, доступный лишь особым избранникам Божиим, а нам, простым людям, и не стоит к этому стремиться, так как это все равно выше наших сил? То святые, а мы простые грешные христиане и будем жить как получится, надеясь лишь на милосердие Божие? Или, даже если мы и захотим по горячности веры это исполнить, но не понимая внутреннего смысла этих установлений, не понимая почему даются такие заповеди, из чего они вытекают, мы можем затратить много труда напрасну и быстро разочароваться (в лучшем случае). Конечно, истинный смысл их проясняется прежде всего по мере их исполнения и желательно под руководством опытного в духовной жизни наставника, а не только от разумного теоретического их обоснования. Но далеко не все в настоящее время могут позволить себе такую роскошь – иметь такого наставника, поэтому письменное наследие святых отцов как почти единственный оставшийся источник духовного руководства трудно переоценить. И в том числе и из их наследия мы знаем, что быть христианином – это не

значит быть мрачным и угрюмым, отвергая все человеческое. Об этом свидетельствуют своей жизнью сами святые, исполненные радостью, как одним из плодов Духа Святого (Гал. 5,22). Слово Божие призывает нас: «Всегда радуйтесь!» (1 Фес. 5,16; Фил. 4,4). Как же это может быть совместимо? Значит все эти суровые аскетические наставления и есть путь к этой радости? И написаны они были не просто так, чтобы осложнить нам жизнь, не из ненависти ко всему человеческому, они написаны кровью самих подвижников, это плод их жизни во Христе, их многочисленных падений и восстаний, долгой борьбы с дьяволом, и эти правила призваны не усложнить, а максимально облегчить нашу христианскую жизнь, наполнить ее той радостью, которую дать может только Христос, к которой и призваны все люди от начала сотворения человека в Предвечном Совете Божиим, они вытекают из самой сущности человека. И христианская антропология как учение о человеке дает нам истинное учение о нас самих, что мы есть такое, что для нас поистине естественно и полезно и приносит нам добро и счастье, а что лишь обман, заблуждение, наваждение дьявола – врага рода человеческого, имеющее лишь внешнюю привлекательную и заманчивую обертку, но на самом деле приносящее лишь вред и гибель. И аскетические правила как раз и основываются на истинном учении о человеке, вытекают отсюда со всей необходимостью и могут быть плодотворно используемы в духовной жизни только если принимаются как осознанная необходимость. Лишь тогда мы сможем их принять действительно свободно, они перестанут быть для нас только внешними и потому чужими нам императивами, а станут нашим собственным убеждением, нашим желанием.

Отец Павел Флоренский отмечает: «Принять или отвергнуть догмат есть дело волевого акта, но необходимо, чтобы было вполне ясно, что, собственно, мы принимаем или отвергаем, потому что не может быть делом воли признать или отринуть слова. Тогда только будут подлинно верные сыны Церкви, когда они будут не привязаны к Церкви, а свободны каждую минуту мысленно спуститься до начал и мотивов своей веры и, спустившись, снова вернуться обратно, потому что того потребует правда. Тогда только у нас наступит время, предреченное самарянской женщине, когда каждый сможет обзирать все

вероучение, от чернозема его до сложных вершин верховных выводов и чаяний». <sup>5</sup> Это же самое можно сказать и об аскетических правилах. И в трудах преподобного Максима мы находим глубокое и целостное обоснование аскетических правил исходя из учения о человеке, мире, Божественном домостроительстве нашего спасения <sup>6</sup>, ясные и глубокие определения таких основных понятий богословия и аскетики, как грех, закон греха, добродетель, делание, созерцание, страсть, страстность и тленность природы человека, свободная воля и тому подобное, которые мы постоянно используем, о которых читаем, но смысл которых зачастую представляем очень туманно или вообще неверно, даже не догадываясь об этом.

У преподобного Максима мы встречаем возвышенное учение о человеке как о «венце» творения Божия, в целом характерное для отцов Восточной Церкви. Человек был сотворен Богом последним, после того, как были сотворены миры невидимый и видимый или «умопостигаемый мир, образованный из умных и бесплотных сущностей», то есть ангелов, «и ... здешний мир, чувственный и плотский, который величественно соткан из многих видов и природ». <sup>7</sup> В нем оказались соединены оба этих мира, так что человек является в некотором роде целым миром, представляющим собой в совокупности все творение Божие. Каждому из миров он принадлежит по естеству: душой своей – миру умопостигаемому, телом же – чувственному:

«... человека, состоящего из души и тела, называл миром. По его словам, умопостигаемые [сущности] обладают внутренним соответствием с душой, а душа – внутренним соответствием с умопостигаемыми; [вещи] же чувственные имеют образ тела, а тело – образ чувственных... Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой». <sup>8</sup>

И каждый из этих миров человек охватывает и постигает своими энергиями или действиями: умом мир умопостигаемый, а чувствами – мир чувственный:

«Ибо если всякое естество сущих подразделяется на умопостигаемое и чувственное, ... и первое подпадает уразумению, а второе – чувству по причине крепко соединяющей их друг с другом неразрывной силы

связанного с естеством признака (ибо сильна связь разумющего с уразумеваемым и чувствующего с чувственным, а человек, состоя из души и чувствующего тела посредством взаимной природной связи (σχήσεως) и [общих] характерных черт с каждой частью творения, объемлется и объемлет: объемлется существенно (τῆ οὐσίᾳ), а объемлет потенциально (τῆ δυνάμει), как устремляющийся разными своими частями к ним, и посредством этих своих частей их к себе притягивающий; ибо ему свойственно быть объемлемым умопостигаемыми и чувственными [тварями], как состоящему из души и тела, и обнимать их по [мыслительной и чувственной] силе [души], как разумющий и чувствующий».<sup>9</sup>

Являясь, таким образом, средоточием всего тварного мира и созерцаемой в нем гармонии, как отмечает С.Епифанович, человек имеет такое же значение, какое принадлежит всему делу миротворения и стоит в преимущественной близости к Творцу мира – Логосу.<sup>10</sup> Человек создан по образу и подобию Божию как имеющий бытие и вечнобытие, а также способность к благодати и премудрости.<sup>11</sup> Душа его является образом Самого Божественного Логоса, проявившегося в мире своими энергиями и может вместить в себя всю совокупность этих энергий.<sup>12</sup> «Как образ Логоса, промыслительно ведущего мир к конечному объединению с Собой, человек получил великое предназначение – фактически осуществить это объединение и таким образом исполнить великий «совет Божий» об обожении всего бытия.<sup>13</sup> Он должен был совершить это в самом себе, в разных частях своего существа, в миниатюре представляющих собой разные части мирового бытия и отражающих все его противоположности или «деления»... Всех «делений» признается пять. Естество разделяется на Несозданное и созданное; последнее, в свою очередь, - на мысленное и чувственное; а это – на небо и землю; земля же - на рай и вселенную. Последнее деление находится в самом человеке – на мужской пол и женский.<sup>14</sup> В человеке были все данные для объединения этих «делений». Он самым существом своим был связан со всеми основными (общими) членами деления: с землей – телом, с чувственным бытием – чувствами, с мысленным – душой, а к Несозданному естеству он мог восходить своим умом. Все эти части он должен был подчинить одна другой, низшую высшей, и, таким образом, объединить в одном



устремлении к Богу.<sup>15</sup> Эту задачу он должен был осуществить в сфере своего произволения, путем свободного направления всех сил души к Богу, иначе, путем правильного их употребления<sup>16</sup>, в целях объединения с Богом... Объединяясь в конце концов с Богом, он достиг бы того, что на него излились бы потоки обожения, а через него и на все мировое бытие. Это обожение, объединение с Богом, погружение в Него, как естественная энергия тварного бытия, всегда стремящегося к своей Причине<sup>17</sup>, доставило бы твари вечное и непреложное блаженство<sup>18</sup>». <sup>19</sup> Для осуществления этой цели Бог и поставил человека в центре мироздания как Свой образ. Соответственно этой высокой цели и предназначению было и первобытное состояние человека гораздо более возвышенное и совершенное, чем то, которое мы видим в настоящее время и которое уже является следствием его грехопадения. Уяснение первобытного состояния человека важно для темы настоящей работы, так как помогает раскрыть сущность и глубину повреждения человеческой природы и помогает определить цель устремлений человека в его борьбе со грехом. Преподобный Максим изображает это состояние в самых идеальных чертах. Первому человеку было дано все, что могло бы облегчить ему задачу объединения всего в Боге. Так, истолковывая выражение святого Григория Богослова из слова 45 на Святую Пасху: «Этого человека... Бог... поставил нагим по простоте и безыскусственной жизни, без всякого покрова и ограждения, ибо таковым надлежало быть первоначальному»<sup>20</sup>, Преподобный Максим пишет, что человек не имел нынешнего грубого и тленного состава тела, подобного телам животных, элементы его тела еще не были подвержены противоборству, этому источнику разложения, тления и страдания, но состав тела его был легким и нетленным: «... Догадываюсь, итак, что было различие между составом праотца Адама прежде грехопадения и ныне созерцаемым в нас, и крепким (κρᾶτουσαυ) [этот состав] желая показать, сказал так учитель, так как тогда, очевидно, человек не растягиваем [был] противными и уничтожающими друг друга качествами согласно телесному смешению, но точно такую же имел [природу] кроме течения и выделения (ῥοῆς καὶ ἀποῤῥοῆς)<sup>21</sup> и являлся свободным от непрерывного изменения, [происходящего] от господства каждого из таковых качеств, так как не был лишен бессмертия

по благодати и не имел ныне бичующего его своими страстями тления, но другое [имел], конечно, подобающее ему смешение тела, не враждующее и содержимое простыми качествами. Следуя этому, нагим был первый человек не как бесплотный и бестелесный, но как не имеющий более грубое смешение [тела], делающее [его] плотским, тленным и неподатливым. Согласно этому великому учителю, безыскусственно жил [человек], не рассеивая однажды сущностно данную ему природную благоустроенность и не нуждался в одежде благодаря соединяющему бесстрастию, не испытывая стыда, и не поддавал [действию] мороза и жара, из-за которых, главным образом, людьми придумывается способ защиты с помощью одежд и домов». <sup>22</sup>

Поскольку тело первого человека было неизменяемым и нетленным, оно не нуждалось для поддержания своей жизнедеятельности в чувственном питании, но было призвано к питанию неведущему – более полному приобщению к Богу, Его благодати для своей жизни:

«Ибо если смерть является повреждением творения (φθορὰ γενέσεως), и всегда от притока (δι' ἐπιρροῆς) пищи [при]бывающее (γινόμενον) тело естественно истлевет, будучи развеиваемо течением (τῆ ῥοῆ), то через то, что полагал он жизнью, Адам соделал себе и нам вечно цветущую смерть. Как если бы Богу более, чем сожительнице (συνοίκῳ) повиновался, то питался бы от древа жизни и не лишился бы данного [ему] бессмертия, всегда соблюдаемого причастием Жизни, поскольку естественно всякой жизни поддерживаться свойственной ей и подходящей пищей. Пища же блаженной оной жизни есть Хлеб, сходящий с небес и дающий жизнь миру, как это сказало о Себе в Евангелиях неложное Слово, Которым, не восхотев питаться, первый человек по справедливости отпал от божественной жизни и ухватился за иную – родительницу смерти, сообразно которой, приложив к себе образ бессловесных и помрачив преестественную доброту (τὸ ἀμήχανον κάλλος) [жизни] божественной, предал все естество в пищу смерти». <sup>23</sup>

Образ размножения человека первоначально должен был быть иным, бесстрастным, а не таким, который существует в настоящее время по образу размножения неразумных животных:

«...Он... становится совершенным человеком... и при этом ни-

сколько не нуждается в естественных брачных отношениях, чтобы тем самым, как я думаю, одновременно показать, что был возможен и другой, предусмотренный Богом, способ увеличения числа людей, если бы первый человек сохранил заповедь и путем злоупотребления собственными способностями не ввергнул себя в скотское состояние, - и отвергает различие и деление природы на мужское и женское».<sup>24</sup>

Человек был создан как мужчина и женщина по Промыслу Божьему исходя из предведения Богом грехопадения человека:

«...Предприимчивое же действие, обозначаемое посредством числа шесть, как одного только из тех, что в пределах десяти, числа совершенного и полного и составляемого из своих частей, содержащего в себе, в свою очередь, всеобщее и неравные числа (имею ввиду четное (парное) и нечетное [числа]), как одно только [действие] совершенное, созидательное и берегающее совершенных согласно логосу их бытия. Неравное [т.е. четное] есть то, которое посреди крайних [т.е. нечетных находясь] движется к неподвижному покою крайних...<sup>25</sup> Крайнее есть следующее: И сказал Бог, - «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт.1,26). Среднее же: «И сотворил Бог человека, мужчину и женщину сотворил их» (Быт.1,27). И опять крайнее: «Во Христе Иисусе нет ни мужчины, ни женщины» (Гал.3,28). Крайние и средние [выражения], будучи неравными, (так как одни мужское и женское имеют, а другие не имеют) [являются делом одного] творящего и всеохватывающего Божественного действия, на которое, как думаю, посвященный в таинство премудрей-ший Моисей и прочим людям, как подобает, таинственно намекая, написал, что Бог в шесть дней сотворил весь мир, [согласно] которому<sup>26</sup> подобающим образом по связи и по порядку вместе с Промыслом и Судом сущих одновременно рассматривая [и] Бытие<sup>27</sup> (так как оно охватывает это), доводим до конца наиболее полное число двенадцать».<sup>29</sup>

К Бытию относится выражение: «Сотворим человека по образу Нашему...»; к Промыслу Божьему – выражение: «И сотворил Бог человека, мужчину и женщину сотворил их»; к Суду же: «Во Христе Иисусе нет ни мужчины, ни женщины», как имеющее явиться конечное состояние мира по Суду Божьему, когда логос<sup>30</sup> бытия человека реализуется во всей

своей полноте. Отсюда ясно, что в логос бытия человека не входит разделение на мужской и женский пол, но это разделение человек получил по Промыслу Божьему, исходя из предвидения<sup>31</sup> Богом его падения.<sup>32</sup>

Не отягощаемый бременем грубого и страстного тела и соответствующей ему плотской жизни, человек имел все силы и условия для жизни духа. Вложенные в него Богом задатки добра естественно влекли его на путь добродетели, и чистый от страстей дух не нуждался для этого ни в каких тяжелых подвигах.<sup>33</sup> Так, еще истолковывая те же слова святителя Григория Богослова, преподобный Максим пишет:

«Не сказал ли учитель «обнаженный» [в том смысле, что Адам] существовал без различного созерцания и знания природы, и «жизнью безыскусной» - что без разнообразной хитрости (μεθοδείας) касательно делания и добродетели по своему навыку (устойчивому состоянию) имел неоскверняющие логосы добродетелей, и «без всякого покрова и ограждения» - [значит] преимущественно не нуждался для постижения божественных [вещей] в размышлении над являемыми в чувстве [вещами], [и] один только простой имел покров единовидной и простой и основополагающей добродетели и знания [тех вещей], которые после Бога, для действия [своего] нуждающийся в одном только движении к добровольному изъявлению [желания]. Безусловно, ведь, сколь многие, [движимые] любомудрым словом, желают воздвигнуть самих себя от праотеческого преступления, [и] прежде начинают со всецелого уничтожения страстей, затем, таким образом, с работы над логосами искусств (или способов - τῶν τεχνῶν) [добродетелей], и в конце, превзойдя природное созерцание, в нематериальное вникают знание, совершенно не имеющее образа, запечатлеваемого чувством, или [в] мысль, произнесением [вслух] удаляемую от слова [в котором она содержалась], как и от начала первого человека сотворил Бог, ставшие обнаженными [от] закона плоти [через] простоту знания и неразвлекаемость жизни и через умерщвление закона плоти».<sup>34</sup>

Здесь говорится о трех основных этапах или сторонах духовной жизни: делании, естественном созерцании и таинственном богословии.<sup>35</sup> Первоначально Адаму не нужно было для соединения с Богом проходить эти этапы, то есть посредством делания очищать себя от страстей и возде-

лывать добродетели и через созерцание тварного мира просвещать свой ум духовным ведением, те этапы, которые должен пройти в настоящее время человек, решивший обратиться к Богу, и которые предполагают немалый труд и, в некотором смысле, насилие над своим естеством, ставшим после грехопадения грубым, страстным и неудобоподвижным к духовным чувствованиям и созерцаниям, но сотворить всякую добродетель ему не составляло никакого труда и он обладал способностью постижения божественных вещей без посредства размышления над материальными вещами, ему стоило лишь захотеть и знание открывалось ему. Кроме того в него была вложена любовь к Богу как естественное влечение к Нему, которое нуждалось только в добровольном движении, «чтобы человек мог из рая земного войти в рай мысленный (2Кор. 12,2), в непосредственное общение с Богом в экстазе (обожение)»<sup>36</sup>:

«Или показал некогда учитель [исходя] из ныне созерцаемых в человеке [качеств] прежде [падения] в нем существующие через удаление ныне существующих в нем [качеств]. Движется же ныне человек или вокруг представлений неразумных страстей из заблуждения по причине любви к наслаждению, или над смыслами приемов (или искусств - τεχνῶν) [добродетелей исходя] из [трудного] состояния [своего] ради пользы, или [работает] над природными смыслами [исходя] из закона природы ради научения, из которых [этих действий] ни одно по началу, естественно, не влекло человека, чрезвычайно выше всех [таковых] бывшего. Таким подобало быть от начала [человеку], цельным, ничем не увлекаемым из того, что под ним, или вокруг него, или касательно его и к желаемому завершению одного только, к тому, что выше его (разумею Бога), согласно совершенной любящей силе неудержимого движения [устремленным]. Будучи бесстрастным по благодати, [он] не подпускал [к себе] обман представления страстей ради наслаждения и не нуждался в особой необходимости в искусствах (приемах) [совершения добродетелей] по причине пользования свободой, и был мудрым [как] стоящий чрезвычайно выше природного созерцания по причине ведения (знания). Не имел первый человек между собой и Богом никакой преграды к познанию [Бога] и помехи себе [для достижения] добровольно избранного посредством любви согласно движению к

Богу имеющегося явиться сродства [с Ним], и поэтому «нагим по простоте» было сказано учителем как о являющемся чрезвычайно выше всех исследований природы и «безыскусственной жизни», как о чистом от всех искусств ограниченной жизни и «без всякого покрова и ограждения», так как [он] оказался свободным от страстного сплетения чувств к чувственному».<sup>37</sup>

Итак, человек был создан Богом объединяющим в себе и возглавляющим все творение Божие, он был призван к соединению с Богом и обожению, что является целью и смыслом его бытия, и через это привести все творение, весь мир, части которого таинственно отображаются в частях его существа, к Богу, да будет Бог «все во всем» (ср.: Ефес. 1,23; Кол. 3,11). Это свое естественное стремление к Богу человек мог осуществлять совершенно беспрепятственно, то есть обладал полной свободой в осуществлении добродетелей, в достижении знания для уподобления Богу и осуществления желанного единения с Ним. Он не видел в себе самой никакой преграды для этого, будучи неразвлекаем страстями и не отягощаем грубостью плоти, то есть бесстрастие и одухотворенность его природы были условиями его свободы.

---

<sup>1</sup> Епифанович С.А. Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие. – М.: «Мартис», 1996. – С.155.

<sup>2</sup> Там же. – С.103-104.

<sup>3</sup> Лекции проф. А. И. Сидорова

<sup>4</sup> Великий Патерик или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция / Пер. с др.-греч.: А.В.Марков, Д.А.Поспелов. – М. 2005. – С.46.

<sup>5</sup> Флоренский Павел, свящ. Догматизм и догматика // Вопросы религиозного самопознания. – М: АСТ, 2004. – С.138.

<sup>6</sup> Епифанович С.А отмечает, что преподобный Максим упражнялся в созерцаниях богословско-философского характера именно по побуждениям аскетического свойства, так как является по преимуществу аскетом-мистиком. См: Епифанович С.А. Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие. – М.: «Мартис», 1996. – С.52.

<sup>7</sup> Мистагогия// Творения преподобного Максима Исповедника. – М.: «Мартис», 1993. –Кн.1. –С.159.

<sup>8</sup> Мистагогия// Творения... Кн.1. – С.167; Ср. св. Григорий Богослов. Слово 38. На Божоявление или на Рождество Спасителя: «...Искусное Слово создает живое существо,

в котором приведены в единство... невидимое и видимая природа;... творит как бы некоторый второй мир – в малом великий...»// Григорий Богослов. Собрание творений. – Т.1. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С.638.

<sup>9</sup> Амбигва к Иоанну 35 (Здесь и далее будет использоваться нумерация глав, принятая в издании Сакалса – Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ασκητικῶν 14Δ. Θεσσαλονίκη, 1992.)// Максим Исповедник, преп. О трудностях к Иоанну, пер. с греч. Р.В.Яшунского, <http://www.romanitas.ru/Actual/ambigua1-4.htm>; PG.91,1153A.

<sup>10</sup> С.Л.Епифанович... С.72.

<sup>11</sup> Главы о любви 3,25.// Творения преп. Максима Исповедника. – М.: «Мартис», 1993. – Кн.1. Богословские и аскетические трактаты.– С.124.

<sup>12</sup> Подробнее см.: Епифанович С.Л. ... С.72-74.

<sup>13</sup> Амбигва к Иоанну 103 (PG91,1305B): «Очевидно, что из-за соотносящейся со всеми пределами особенности своих частей человек от природы обладает всею необходимой для опосредования всех пределов единящей силой и что благодаря этой силе осуществляемый согласно Причине способ возникновения разделенных вещей должен был некогда раскрыть через себя великую тайну божественного замысла, доведя соединение друг с другом пределов сущего, гармонично и последовательно восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим, до завершения в Боге». Цит. по: Преподобный Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Днионисия. Затруднение 41 (перевод и примечания С.В.Месяц)// Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века/ Общ. ред. П.П.Гайденко, В.В.Петров.-М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С.281.

<sup>14</sup> Преподобный Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Днионисия. Затруднение 41(перевод и примечания С.В.Месяц)// Космос и душа... С.280.

<sup>15</sup> Амбигва к Иоанну 2: «...словесная и умная душа как существующая по образу сотворившего ее по своему желанию и сознательно изо всех сил крепко держится всецелой любви Божией, и приемлет и то, чтобы обожиться по подобию, а по внимательному же промышлению о нижестоящем и по заповеди, повелевающей любить ближнего якоже сам себе, разумно заботится о теле, чтобы через добродетели и его причислить и усвоить Богу как сораба, сама посредствуя, дабы Творец вселился [в нем], и делая так, чтобы Сам Связавший [ее с ним] неразрешимо связал бы и его узами данного [ей] бессмертия, да будет душа для тела тем, чем Бог является для души, и да покажется Единый Создатель всего, занимающим посредством человечества во всем сущем соответствующее место, и да придет во едино многое друг от друга отстоящее по природе, соединяясь друг с другом вокруг единой природы человека, и будет Сам Бог всяческая во всем, все объемля и осуществляя Собою, через то, что ничто из сущего не стяжет больше движения свободного и непричастного Его присутствия, сообразно которому мы являемся и называемся и богами, и чадами, и телом, и членами, и частицей Бога в отношении ко исполнению божественной цели». Цит. по: Максим Исповедник, преп. О трудностях к Иоанну, пер. с греч. Р.В.Яшунского, <http://www.romanitas.ru/Actual/ambigua1-4.htm>; PG91,1092BC.

<sup>16</sup> Амбигва к Иоанну 2: «Бог Себе подобными нас соделал (тем, чтобы иметь нам по причастию точные признаки Его благодати, прежде век определив цель, дабы мы были в Нем, и дав нам способ (τρόπος), приводящий к этому всеблаженному концу посредством

правильного употребления природных сил), – дабы не стать человеку далеким от Бога и отчуждившимся». Цит. по: Максим Исповедник, преп. О трудностях к Иоанну, пер. с греч. Р.В.Яшунского, <http://www.romanitas.ru/Actual/ambigua1-4.htm>; PG91,1097C.

См. также: Главы о любви 4,44: «Если желаешь быть праведным, уделяй каждой части [своего существа] – я имею в виду душу и тело – то, чего она достойна. Разумной части души – [душеполезное] чтение, духовные созерцания и молитву; яростной части – духовную любовь, противоположную ненависти; желательной части – целомудрие и воздержание; а плотской части – пищу и одежду, но только необходимые» // Творения... – Кн.1. –С.138-139.

<sup>17</sup> Амбигва к Иоанну 2: «Ибо если Божество неподвижно как наполняющее Собою все, то все, что из небытия приемлет бытие, является также и подвижным, как движимое всячески к некоей причине -1069B; «... ничто движимое из числа сотворенного не остановилось, не достигнув еще первой и единственной Причины, из Которой бытие переливается сущим - PG91,1072C; «Итак, если умы сотворены, то всячески и движутся как по естеству движимые от начала по причине сотворения, к концу же – по произволению ради благобытия. Ибо концом движения движимого является само благобытие в вечности, как и началом – бытие, каковое есть Бог, Который и бытия Податель и благобытия Дарователь, как Начало и Конец - PG91,1073C.

<sup>18</sup> Амбигва к Иоанну 2: «Ибо что для достойных вожделеннее обожения, в котором Бог соединяется с богами и все творит Своим по причине благодати? Поэтому и наслаждением, и переживанием, и радостью правильно назвали это состояние, [бывающее] от божественного разума и следующего за ним вкушения радости PG91,1088D.

<sup>19</sup> Епифанович С.А. С.75-77.

<sup>20</sup> Григорий Богослов. Собрание творений. – Т. 1. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С.808.

<sup>21</sup> По всей видимости здесь имеется ввиду процесс питания, выражающийся в приеме пищи и выделении отходов и в постоянной смене физических элементов тела.

<sup>22</sup> Амбигва к Иоанну 114: PG91,1353AB;

О том, что изначально тело человека было бессмертным, бесстрастным и нетленным и лишь впоследствии получило эти качества, которые до этого были принадлежностью лишь неразумных животных пишет и св. Григорий Нисский, так, истолковывая значение кожаных одежд, которые были даны Богом человеку после грехопадения (Быт.3,21), он пишет: «...поскольку всякая кожа, отделенная от животного, мертва, то думаю, что после этого Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, промыслительно наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного. Ибо риза есть нечто извне на нас налагаемое, служащее телу на временное употребление, не сродняющееся с естеством». - Григорий Нисский, св. Большое огласительное слово.– К.: «Пролод», 2003. – С.98.

<sup>23</sup> Амбигва к Иоанну38. PG91,1156D-1157A. Цит. по: Максим Исповедник, преп. О трудностях к Иоанну, пер. с греч. Р.В.Яшунского, <http://www.romanitas.ru/Actual/ambigua1-4.htm>.

<sup>24</sup> Преподобный Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. Затруднение 41(перевод и примечания С.В.Месяц)// Космос и душа... С.283; PG91,1309A.



<sup>25</sup> Здесь, вероятно, преподобный Максим использует античное философское учение о числах, впервые выраженное еще в пифагорейской школе. Согласно этому учению любое нечетное число, как имеющее начало, конец и середину, - есть замкнутое целое, оно завершено и довлеет себе. У четного же числа нет середины, оно неустойчиво и ему свойственно растекаться в бесконечность. См.: П.П.Гайдено. История греческой философии и ее связи с наукой, <http://lib.chistopol.ru/read.php?id=26600&page=14>

<sup>26</sup> То есть этому божественному действию.

<sup>27</sup> Здесь идет речь о трех основных видах действия Бога, то есть о Его творческой, промыслительной и суающей силе, в которых проявляется Его Сила, Премудрость и Благодать. См. Главы о любви. 1,100 // Творения... Кн.1. – С.106-107; подробнее: Епифанович С.А. С.61-64.

<sup>28</sup> Божественное действие охватывает собой Бытие сущих (им они приводятся в бытие и сохраняются в нем), Промысел над сущими и Суд над ними.

<sup>29</sup> Амбигва к Иоанну 167: PG91,1401AB.

<sup>30</sup> Понятие «логос» (λόγος) очень многосторонне и в русском языке нет термина, прямо ему соответствующего. В богословии преподобного Максима оно приобретает разные значения в зависимости от смысла речи. «В отношении к Богу λόγος – это божественные идеи, хотения; в отношении к каждой вещи – ее формирующий принцип, по которому она получила бытие, ее определение, закон; в отношении к деятельности – ее смысл, цель, намерение, план, правило. Как предмет нашего познания, λόγος являются божественными озарениями нашего ума и воспринимаются (субъективно) как помыслы, понятия, идеи, созерцания, истины».- Епифанович С.А.... С.65.

<sup>31</sup> Слово *πρόνοια*, которое при описании Божественного действия обычно переводится как «промысел», имеет значение как заботы и попечения о чем-то, так и предвидения, провидения чего-то (см.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford,1961, p.1158.), то есть Промысел Божий – это попечение Бога о мире исходя из Его предвидения самовластных поступков разумных существ.

<sup>32</sup> Эту же самую мысль высказывает и св. Григорий Нисский, см.: Об устройении человека, гл.22: «...поскольку проразумел в нас наклонность к худшему и то, что, добровольно утратив равновесие с ангелами, человек приблизится к общению с низшим, то примешал посему нечто к собственному Своему образу от бессловесной твари. Ибо в Божественном и блаженном естестве нет различия мужского и женского пола»// Творения святого Григория Нисского. – Ч. 1. – М., 1861. – С.165.

<sup>33</sup> Епифанович С.А.... С.77.

<sup>34</sup> Амбигва к Иоанну 118: PG91,1356AB.

<sup>35</sup> См., например, Главы о любви 2,94: «Через труд осуществления заповедей ум снимает с себя страсти, а через духовное созерцание незримых [вещей] совлекает с себя страстные мысли о вещах [телесных]. Посредством ведения незримых [вещей] он отрешается от] созерцания зримых, а это ведение [достигается] через познание Святой Троицы»// Творения... Кн.1. – С.106. Подробнее см.: Епифанович... С.111-116.

<sup>36</sup> Епифанович С.А ... С.77.

<sup>37</sup> Амбигва к Иоанну 117: PG91,1353CD.

О том, что любовь к Богу была вложена в человека, как естественное его стремление и изначально не была заглушаема страстями, говорят многие отцы Церкви, например,

св. Григорий Нисский: «Если кто, ...отрешив свой разум от тела и став чужд рабству страстям и нерассудительности... взглянет на свою душу, тот в естестве ее во всей чистоте увидит любовь Божию к нам и намерение, какое Он имел при создании ее... что с самою сущностью и природою человека соединено стремление желания к добру и совершенству, и что с самим естеством его сопряжена бесстрастная и блаженная любовь к тому умопостижаемому и блаженному Образу, которого человек есть подобие». - О цели (жизни) по Боге// Творения святого Григория Нисского. – Т.7. – М.:1865. – С.263.

Св. Григорий Богослов: «Ибо из многих и великих даров, которые мы получили и получим еще от Бога и которых числа и величины никто изречь не может, дар наибольший и наиболее свидетельствующий о Божием к нам человеколюбии есть напе к Нему стремление и сродство с Ним». – Слово 21. Похвальное Афанасию Великому// Григорий Богослов. Собрание творений. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – Т.1. – С.370-371.

И. Н. Попов

**УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ  
РУССКОГО ФИЛОСОФА  
Н. А. БЕРДЯЕВА  
В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО  
БОГОСЛОВИЯ**

Мы живём в эпоху духовного возрождения, когда многие люди возвращаются к христианству, к вере отцов, к Церкви, к Православию. Это люди, пережившие опыт новой истории, в котором дошли они до последних пределов. И человек стал иным, чем был тогда, в первые века христианства. Он вкусил плоды свободы, свободы, которая довела его до богоотступничества. И поэтому само понятие свободы приобрело форму рабского подчинения человека понятиям либерализма и человекобожества. Нравственно-богословская актуальность данной работы обусловлена неослабным интересом современного человека к тому, как рассматривался феномен свободы в русской религиозной философии. Исходя из такой постановки проблемы необходимо обратиться к одному из апологетов и защитников свободы духа знаменитому русскому философу Николаю Александровичу Бердяеву. Признавая свободу величайшей человеческой ценностью, Бердяев вместе с тем подчёркивает, что это нелёгкое бремя, крест, так как быть свободным значительно труднее чем быть рабом, конформистом, равнодушным приспособленцем. Поэтому далеко не все хотят быть подлинно свободными, но многие хотят слыть и казаться свободными, предпочитая имитацию свободы, растворяясь в массе, чтобы бремя личной ответственности переложить на других. В условиях социального и духовно-нравственного кризиса общества, стандартизации и бюрократизации во всех сферах жизни, развития негативных последствий технического процесса и цивилизации растёт угроза обезличивания культуры и человека. Поэтому необходимо напоминание о свободе духа. И именно это является самым положительным и ценным в философии Бердяева, который не только в своих книгах, но и в повседневной жизни вёл эту борьбу в царстве Кесаря.

Началом всех начал Бердяев считает не Бога-Творца (Он творец лишь в отношении к миру), а «непостижимую первореальность, превышающую какие-либо определения». Следуя за немецким мистиком Яковом Бёме, Бердяев называет эту первореальность «бездной», из которой, по его учению, вечно рождаются Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. По учению Бердяева, *Ungrund* или «бездна» не до конца преобразилась в Святую Троицу и поэтому она сосуществует с Богом. Само миротворение Бердяев рассматривает как первичный акт свободы, где мeonическая свобода

согласилась на акт творения, небытие свободно согласилось на бытие.

Естественно возникает вопрос, зачем понадобилось Бердяеву такое странное на первый взгляд учение, напоминающее некоторые виды гностицизма, особенно учение Маркиона? Для того, чтобы снять с Бога ответственность за мировое зло. Ради этого Бердяев идет так далеко, что даже отрицает всемогущество Божие ради Его всеблагости. Он имеет в виду следующую, давно известную антиномию: если Бог всемогущ, то Он несёт ответственность за мировое зло, и тогда Он не всеблаг. Если же Он – всеблаг, то зло происходит не от Бога, тогда Он не всемогущ. Христианское богословие решает эту антиномию указанием на свободу человека как на источник зла, т.е. человек может злоупотреблять своей свободой. Но Бердяев считает это решение вопроса чисто словесным силлогизмом, не находящим себе подтверждения в конкретном духовном опыте. Во-первых, существует зло, не зависящее от человека: эпидемии, природные катастрофы. Главное же при этом возникает вопрос: зачем же Бог сотворил свободу, если она - источник зла? И Бердяев полагает, что только его учение – отрицание всемогущества Божия – дает ответ на этот мучительный вопрос. Однако это учение Бердяева есть, хотя и благородный, но внутренне вряд ли оправданный скачок мысли. По традиционному учению, Бог сотворил мир из ничего. Для сотворения мира Бог не взял ничего ни извне, ни изнутри себя. Бердяев же рассматривает ничто именно как материал свободы, то есть он гипостазировал ничто. В связи с этим большие сомнения вызывает провозглашение свободы в качестве второго Абсолюта, не зависящего от Бога, что вряд ли приемлемо с общехристианской точки зрения.

Далее, в учении Бердяева наступает второй акт Божьего отношения к миру и человеку. Бог здесь выступает не в роли Творца, а в роли Спасителя и Искупителя грехов человеческих. Он является в лице Бога-Сына, являет себя не в силе, а в жертве, спускаясь в Ungrund, в глубину свободы, из которой рождается всякое зло, как и всякое добро. Но эта жертва не лишает тварь свободы, она просветляет эту свободу изнутри, трагедия свободы побеждается трагедией распятия, смерть попирается смертью. Только явление Нового Адама, по мысли Бердяева, находит выход из трагедии свободы, преодолевает конфликт свободы и необходимости. Сын

Божий нисходит в «ничто», т. е. в изначальную свободу. Только Духовный Человек, Новый Адам вынимает яд из свободы, не уничтожая самой свободы. Благодать Христова, по Бердяеву, есть просветление свободы изнутри. Свет Христов просветляет иррациональную тьму свободы, не ограничивая её извне. В философии Бердяева благодать Христова есть преодоление злой свободы и доброй необходимости. Поэтому тайна христианства как религии Богочеловечества есть, прежде всего, тайна свободы. Рациональные метафизические системы бессильны обосновать и оправдать свободу двух природ, Божьей и человеческой, и по мысли философа, не могут понять встречу этих двух свобод. Таким образом, только во Христе и в христианстве Бердяев видит истинное освобождение. Но у Бердяева источник человеческой свободы лежит не в Боге-Отце, а в Боге-Сыне. Он утверждает, что свобода Сына есть та свобода, в которой и через которую возможен свободный ответ Богу, свободное обращение к Богу. Свобода Сына и есть источник свободы всего человеческого рода. В Сыне совершается свободный ответ на Божий зов любви, на Божью потребность в своём другом. Получить свободу от Христа, по Бердяеву, не значит только получить свободу от самого Бога, но значит также получить свободу для обращения к Богу, для ответа на Божью потребность в любви, свободу быть истинными сынами.

Бердяев согласен с о.Сергием Булгаковым, который полагает, что нет личного воплощения Духа Святого, его воплощение всеобщее, разлитое по всему миру. Поэтому так трудно определить отношение духа и Святого Духа. В духе действует Святой Дух. Духовная жизнь есть приобщение к божественной жизни. На такой же точке зрения основывает свои доводы и Бердяев. Кроме того, он высказывает мысли о действиях Духа в отношении Церковных Соборов. Собор непогрешим лишь тогда, когда вдохновлен Святым Духом и высказывает истину. Но нет никакого критерия для решения вопроса, когда именно собор вдохновлен Святым Духом. Критерий не в соборе, а в Духе Святом. И нет критерия для Духа Святого.

Церковь, считает он, переживает страшный кризис, от нее отлетает Дух, в ней нет Духа пророческого. И мы, по Бердяеву, должны уповать на новую эпоху Святого Духа. Ожидание Третьего Царства, Царства Духа Святого вне Церкви не может иметь никакого смысла. В этом вопросе

Бердяева можно отнести к апологетам «Нового Религиозного Сознания», приверженцами которого были также Мережковский и Владимир Соловьёв. Но, по его собственному признанию, он нисколько не противоречит Церковному Преданию. Он пишет о том, что может очень ошибаться, но воля его не направлена на создание какой-либо ереси или к протесту, создающему раскол. Он сознаёт себя, вращающимся в сфере проблематического в христианстве и потому допускающим разнообразные мнения, и требующие творческого усилия мысли. В христианстве, по Бердяеву, свобода не есть право, как в гуманистическом либерализме, свобода есть обязанность, долг перед Богом. Каким же видит философ будущее Церкви? Он считает, что будущее христианство есть христианство свободы. Свобода окончательно приведёт к Богу. Что наступит время и наступает уже, когда свобода будет только в христианстве, когда Церковь Христова будет защищать свободу человека против насилий царства мира сего. Лишь в Церкви Христовой, считает он, будет спасение от этой истребляющей тирании, от окончательного воплощения духа Великого Инквизитора.

Но и в вопросе о свободе и Церкви у Бердяева можно проследить отголоски учения об Ungrund. Подлинная основа Церкви, по его словам, мистична, погружена в бездонность и бесконечность. Он утверждает, что Церковь имеет не только божественную, но и космическую основу.

Бердяев также уверяет, что человек призван к творческому делу в мире, к соучастию в Божьем деле, в деле миротворения и мироустройства. Для Библии, считает он, отношение между Богом и человеком есть страстная драма, драма между любящим и любимым, в которой не только человек, но и Бог переживает страсти, испытывает гнев, печаль, радость. Бог Авраама, Исаака и Иакова, в отличие от Абсолюта философов и Бога богословов, есть антропоморфный Бог, движущийся, а не бездвижный. Человек должен думать не только о себе, о своем спасении, о своем благе, он должен думать и о Боге. Бог ждёт, что человек в свободе раскроет свою творческую природу, Он ждет от человека соучастия в деле миротворения, в продолжении миротворения, в победе бытия над небытием, ждет подвига творчества. Бердяев уверен в том, что огромная религиозная ценность человека в том, что он, несмотря на свое падение, имеет в себе

божественное начало, образ Божий, который пребывает в его духе. Его телесно-душевное естество погружено в мир падшей природы и порабощено, но дух его остается носителем свободы.

Философ говорит о трёх элементах творчества. Первый - свобода, которая существует до Бога, свобода как потенциал новизны, но не определившаяся как новизна. Второй элемент творчества - дар, гений. Он ни за что даётся человеку, он не связан с религиозным или нравственным усилием человека достигнуть совершенства и преобразовать себя. Творец-человек не властен над собой в творчестве. Он может оказаться гулякой праздным, ничтожнейшим среди смертных. Но дар свой он получает от Бога и потому он – орудие Божьего дела в мире. Первая свобода, по Бердяеву, переплавляется человеком во вторую. Третьим элементом творчества выступает уже сотворённый мир, в котором творчество совершается и из которого оно черпает материалы. Он видит в творчестве просветление бытия. Через человека-творца природный и социальный мир восходит к Богу. Поэтому творчество священно, оно имеет брачную природу, оно - ответ человека на зов Бога, и встреча с Ним. По Бердяеву, творчество необъяснимо. Творчество – тайна свободы, а тайна свободы бездонна и необъяснима, она «бездна». И те, кто отрицает возможность творчества из «ничего», считает он, должны поместить творчество в детерминированный ряд и тем отвергнуть свободу творчества. Творчество не должно оправдываться или не оправдываться религией, оно само есть религия. Мы стоим перед неизбежностью оправдывать себя творчеством, а не оправдывать своё творчество.

Свобода человека, в его понимании, есть независимость и определяемость личности изнутри, и свобода есть внутренняя сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а созидание добра и зла. И здесь возникает ряд неразрешимых парадоксов. Природа человека сотворена Богом, свобода же не сотворена им, не детерминирована бытием и предшествует ему, и поэтому бытие происходит от свободы, а не свобода от бытия. Бердяев считает, что антиномия Творца и твари неразрешима. Человек не свободен, пишет он, если он есть частица Бога, несвободен и тогда, когда наделен свободой Богом – Творцом, и в том случае, если зло пристокает от злого бога, от материи, в зависимость



от которой человек попадает, – все эти точки зрения, в его понимании, только затемняют понимание происхождения свободы. Христианское учение о благодати, продолжает философ, как раз и было попыткой спасти христианскую свободу. Но само учение о благодати, по Бердяеву, подверглось искажению, после чего оно пришло в противоречие со свободой. Тогда, если благодать действует на человека без всякого участия его свободы, то получается учение о предопределении, и единственный выход из фатализма здесь – признание несотворённости свободы, вкоренённости ее в «ничто».

Человек, считает мыслитель, как носитель первоначальной свободы есть носитель новизны, прибавления бытия, добра или зла. Свобода человека заключена в творчестве того или другого, а вовсе не в выборе между добром и злом. Если бы дело обстояло так, то человеческое творчество определилось бы не как внутренний, самостоятельный процесс, а как проходящий под влиянием чего-то внешнего, потому уже не свободный и не творческий. Но что в человеке определяет его творчество добра или, напротив, зла? По Бердяеву, некая направленность духа на добро или зло, которая и есть в одно и то же время творчество. В этой свободе, в этой «самости», делающей человека подобным Богу, – высшее его достоинство, основание его абсолютной ценности. В том, что мир во зле лежит, повинен человек. В акте грехопадения он утвердил свою независимость от Бога, свою отрицательную свободу и тем самым оторвал мир от Творца, ввергнув тварное бытие в состояние необходимости, то есть несвободы. От человека же зависит его спасение. Этой направленностью творческой свободы человека на Бога, на добро и держится мир. Философ писал, что нет более реального доказательства бытия Бога, как борьба со злом, борьба за добро, за Бога, который и есть свобода.

Свобода, по Бердяеву, есть существенное условие нравственной, жизни – свободы во зле, также как в добре. Не может быть нравственной жизни без свободы во зле, и это делает нравственную жизнь трагедией. Трагедия есть существенный элемент нравственности и основная этическая категория. Именно трагическое, считает Бердяев, ведёт нас в глубины и на высоты, по ту сторону добра и зла в нормативном смысле. Трагическое происходит от свободы и оно не есть ни добро и ни зло в том смысле, в

котором эти термины обычно определяются в этике, однако этика должна исследовать и войти в него. Она должна иметь дело как с трагическим, так и с парадоксальным. Нравственная жизнь составляет из парадоксов, в которых добро и зло между собой переплетены.

Последней истиной о рабстве человека у него является то, что человек есть раб у самого себя. Он попадает в рабство к объективному миру и к своим собственным экстерниоризациям. Человек находится в рабстве у разного рода идолов, но это идолы, им созданные. Человек всегда является рабом того, что находится как бы вне его, что отчуждено от него, но источник рабства внутренний. В универсальном, заключенном в личности, происходит борьба свободы и рабства, и борьба эта проецируется в объективном мире. Рабство человека заключается не только в том, что внешняя сила поработает его, но еще глубже в том, что он соглашается быть рабом, что он по-рабски принимает действие поработавшей его силы. Рабство характеризуется как социальное положение людей в объективном мире.

Из всех форм рабства человека наибольшее значение имеет рабство человека у общества. Человек – существо, социализированное на протяжении долгих тысячелетий цивилизации. И социологическое учение о человеке хочет убедить нас, что именно эта социализация и создала человека. Человек живет как бы в социальном гипнозе. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическим притязаниям общества, потому что социальный гипноз устами социологов разных направлений убеждает его, что самую свободу он получил исключительно от общества. Общество свободных людей, не рабов должно быть создано не по образу космоса, а по образу духа, т. е. не по образу иерархизма, а по образу персонализма, не по образу детерминации, а по образу свободы, не по образу господства силы и сильного, а по образу солидарности и милосердия. Только такое общество было бы не рабским. Источник человеческой свободы не может быть в обществе, источник человеческой свободы в духе. Все, что исходит от общества, – поработавшее, все, что исходит от духа, – освобождающее.

Развивая тему свободы и цивилизованного общества, Бердяев считает, что подлинный аристократизм есть ни что иное, как достижение духовной свободы, независимости от окружающего мира, от человеческого количе-

ства, в какой бы форме оно ни явилось, как слушание внутреннего голоса, голоса Бога и голоса совести. Аристократизм есть явление личности, не согласной на смешение, на конформизм, на рабство у бескачественного мира. Культурные люди становятся рабами литературы, рабами последних слов в искусстве. В культуре происходит как бы отчуждение, экстериоризация человеческой природы – вот почему, по Бердяеву, человек попадает в рабство у культурных продуктов и ценностей.

В принципе, вся этическая система Бердяева не выходит за рамки православно-христианского миропонимания. Лишь его точка зрения на возникновение Троичного Бога из Ungrund вызывает непонимание. Бердяев неправ, думая, что его Ungrund соответствует «Божественному Ничто» Дионисия Ареопагита. В отрицательном богословии Дионисия Ареопагита «Божественное Ничто» есть вовсе не какой-то неопределенный меон; этот принцип есть «Сверхчто», столь совершенное, что не может быть выражено нашими понятиями. Тезис «Бог сотворил мир из ничего» вовсе не означает, будто какое-то «ничто» послужило для Бога материалом, из которого Он сотворил мир. Смысл его очень простой и притом весьма значительный: Бог творит мир, не заимствуя никаких материалов ни из себя, ни извне Себя. Он творит нечто онтологически вполне новое в сравнении с Ним. И воля тварных существ сотворена Богом. Она свободна потому, что творя личность, Бог наделил ее сверхкачественной творческой силой, не придавая личности никакого эмпирического характера, ни доброты, ни злобности, ни храбрости, ни трусости и т. п. В своей жизни каждая личность свободно вырабатывает это сама и стоит выше своего характера в том смысле, что остается способной свободно перерабатывать его. Сотворив нашу волю свободной, Бог никогда не насилует ее, потому что свобода есть необходимое условие достижения личностью совершенного добра, но, конечно, она вместе с тем есть и условие возможности зла. Свобода воли тварных существ вполне согласна с Божьим всеведением. Как уже сказано, учение об Ungrund и несотворённости воли мировых существ Богом не может быть принято в состав христианской философии. Из этого, однако, вовсе не следует, что и остальные части системы Бердяева должны быть отвергнуты. Главное содержание его творчества остается и после этого незатронутым.

Величайшая заслуга Бердяева состоит в том, что он весьма оригинально показывает, как мало добра в нашем добре, в нашей индивидуальной, социальной и даже церковной жизни. Он смело обличает неправды нашей жизни и учит зорко подмечать их там, где мы, вследствие привычки к ним, не видим их. Высокою чертою философии Бердяева является защита истины, что христианство есть религия любви и, следовательно, терпимости, свободы и спасения всех. Велики также заслуги Бердяева в его критике социализма, коммунизма, буржуазного духа и в его борьбе против всякого абсолютизации относительных ценностей. Современную классовую борьбу он критикует с точки зрения христианского идеала. Что касается принципов общественной жизни, Бердяев защищает абсолютную ценность личности и неотъемлемые права ее на свободу духовной жизни и достойные условия существования. Он убедительно показывает, что эти принципы могут быть последовательно обоснованы не иначе как в связи с христианским мировоззрением.

---

Литература:

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж, 1949.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Париж, 1993.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 2000.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М., 1993
5. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.
6. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб., 1907.
7. Бёме Яков. Аврора, или Утренняя Заря в восхождении/ Пер. Васильева Д.Н.– Одесса, 1993.
8. Кириан (Керн), епископ. Верующий вольнодумец// Новый журнал. –Нью-Йорк, 1950.
9. Николаева О. Православие и свобода. – М., 2000.

Протоиерей Вячеслав Татьянанин

**РАСЦВЕТ  
РУССКОГО МОНАШЕСТВА  
В XIX ВЕКЕ**

*Свет монахов суть ангелы, а свет для  
всех человек — монашеское житие....  
Преп. Иоанн Лествичник<sup>1</sup>*

В жизни Православной Церкви монашество занимает особое место. Возникнув в недрах Церкви как деятельное выражение стремления мирян к христианскому идеалу, оно постепенно становится самостоятельным институтом Церкви, ее наиболее активной и деятельной силой. Вокруг этого «ядра Православия» концентрируются и клирики, и миряне; монашество делается своего рода окормителем Церкви: простой народ, сановные лица, ученые богословы — все тянутся к отшельникам и подвижающимся в киновиях, ищут утешения и духовного назидания. Появившись на Руси, оно встретило у народа вполне благожелательное отношение, быстро распространилось по стране вследствие того, что с самого начала аскетическое учение христианства нашло живой отклик в душах новообращенных русских людей. Монашество очень быстро приобрело на Руси особое значение еще и потому, что оно несло народу образование и культуру, очагами которой становились монастыри.

Церковь существует в мире для спасения людей, для того, чтобы приводить их к Богу, освящать Таинствами, проповедовать евангельское слово Истины, формировать в них истинное, православное мировоззрение. Монашество призвано сохранить евангельскую жизнь. Если мы посмотрим на историю Церкви, то найдем, что самыми стойкими защитниками Православия, особенно во времена смут и во времена борьбы с ересями, были монахи.

Но важно не только то, что они отстаивали православные догматы. Вообще их догматическое стояние в истине прежде всего основано на том, что они жили Евангелием, что смысл жизни монаха — в богоугодении, в исполнении воли Божией. И, живя по заповедям, человек приобщается благодати Духа Святого, ему открываются многие духовные тайны, красота Православия, непоколебимая истина веры. Он уже проповедует православные догматы не столько своим словом, сколько делом, своей жизнью. И прежде всего поэтому монашество является хранилищем Пре-

даний Православной Церкви – как догматического, так и нравственного. Таким образом, монахи показывают миру, как нужно жить.

«Помимо исполнения своей церковной миссии, монастыри оказывались вовлеченными в национально-политическую и культурную жизнь стран».<sup>2</sup> Представители монашества находились в живом и почти непрерывном общении с миром. Это не прошло бесследно для внутреннего развития монастырского уклада. Хотя влияние мира на иночество в разные эпохи проявлялось с разной интенсивностью, все же те или иные негативные явления в жизни монастырей всегда были связаны с политическими событиями в русской истории. Взаимоотношения между государством и Церковью на Руси всегда имели исключительное значение, и это постоянно, так или иначе, отражалось на жизни монашества, на его воззрениях, зачастую вовлекая духовные силы иночества в такие движения, которые не соответствовали монашескому идеалу. Однако для русского монашества святоотеческое учение всегда являлось основой духовной жизни. «Отход от святоотеческого наследия всегда влек за собой нравственное падение иноков. Благодатно возрождая инока, это учение в то же время ограждало его от влияния внешних соблазнов, что даже среди многолюдного общества он оставался неуязвимым, всецело пребывая в сердечном безмолвии. И наоборот: кто оказывался чужд этого учения, в каком бы уединении он ни был, всегда обеспокоен находящимися на него помыслами и никогда не мог привести сердца своего в безмолвие».<sup>3</sup>

Монах - это человек, который живет в ином мире. Он живет и здесь, на земле, однако живет по законам Царства Небесного. И всей своей жизнью он проповедует это Царство. Поэтому, как сказал преподобный Иоанн Лествичник, «монастырь есть рай на земле».<sup>4</sup> И монахи - это ангелы, то есть они являют образ ангельского жительства. Монах призван своей жизнью показывать путь остальным христианам.

Если говорить о сути монашества, основа его во все времена одна и та же, она не меняется. Монашество — это всецелое посвящение себя Богу, и в первую очередь это, конечно, молитвенное служение. Естественно для любящего человека стремиться к другому лицу, монах же стремится неудержимо к Лицу высшему, для монаха жизнь — молитва. Это существенное делание любого монашествующего.

В русских монастырях царил особый мир, где дух господствовал над плотью. Подвиги монахов, которых называли богатырями духа, были поразительны. Этим объясняется стремление уйти в монастырь почти всех лучших людей допетровской эпохи. В монастырь как в училище благочестия шли и князья и простые люди.

Монастыри на Руси всегда были выразителями православного учения, убедительно свидетельствовали о красоте и истине Святого Православия, ограждая его от многочисленных ересей и «стихий мира сего». В годы религиозных испытаний и потрясений, когда волны бурного житейского моря обрушивались на церковный корабль, именно в монастырях как в хранилище православной веры народ находил разрешение многих насущных проблем. По словам преподобного Иоанна Лествичника, «свет монахам — ангелы, а свет для всех человеков — монашеское житие».<sup>5</sup> Именно жизнью своей и добрыми делами монашествующие призваны свидетельствовать о принадлежности к Православию. «И в наше время монашество должно просвещать мир, преображать его светом Евангельского благовестия, быть оплотом и твердыней среди многообразных ухищрений врага рода человеческого. Возродить дух веры и исконные традиции служения ближним — одна из основанных задач современного монашества».<sup>6</sup>

Известный афонский подвижник старец Иосиф Исихаст писал: «Умная молитва является моей профессией». И если говорить о сегодняшнем положении монастырей, то именно эту «профессию» сегодня нужно возрождать, как никакую другую. Перед современными монашествующими стоит та же задача: возвращение к святоотеческому учению об умном делании и очищении сердца. Без этого монашество теряет свою сущность, свое лицо, становясь институтом неопределенного назначения. Святоотеческая традиция прерывалась неоднократно. В XIII—XIV веках возрождение традиции умной молитвы связано с именем прп. Григория Синаита, в XVIII веке ее восстановителем сделался старец Никодим Святогорец и его последователи. Эту традицию унаследовала и Древняя Русь. Преподобные Антоний и Феодосий Печерские, прп. Сергей Радонежский и сотни его учеников, прп. Нил Сорский и его последователи — вот наиболее известные имена этой «золотой цепи». Но и на Руси



это делание знало периоды как своего расцвета, так и спада. Например, в XVIII веке государственные реформы нанесли столь существенный урон российскому монашеству, что, казалось, оно уже едва ли оправится от их последствий. Но, как и в другие времена, находились те, кто брался за восстановление иноческих идеалов. Благодаря прп. Паи-сину (Величковскому), а позже — его ученикам, монашество в России вновь стало тем, чем оно призвано быть — «светом миру».

Тема монашества привлекает особое внимание не только специалистов в русской церковно-исторической науке, богословов, но так же и широкий круг верующих, ведущих строгую духовную жизнь и ищущих живого слова назидания в вере и христианском подвиге. Привлекает эта тема своей актуальностью. Еще до революции в российских монастырях не все было благополучно, наблюдалось отклонение от молитвенной жизни: монашествующих пытались активно привлекать к социальному служению, к открытию богаделен, приютов, видели в иночествующих бесполезных членов общества. Этот вопрос горячо обсуждался на первом монашеском съезде, и лучшие представители монашества однозначно высказались за то, что необходимо возрождать именно молитвенное служение. И если в то время этот вопрос стоял столь остро, то тем более сейчас, после той катастрофы, которая постигла Россию. Здесь уместно будет повторить слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, что «возродить дух веры и исконные традиции служения ближним — одна из основанных задач монашества».<sup>7</sup> Проблемы сегодняшнего времени перекликаются с проблемами монашества XVIII - XIX веков.

Государственные перемены, произошедшие в XVIII веке, привели к численному, материальному и духовному упадку русского иночества. Синодальный период истории Русской Церкви, а больше всего XVIII век, отмечен закрытием многих монастырей, введением суровых законов, ограничивающих развитие монашества.

Необходимо заметить, что «в XVIII веке обнаружили негативные последствия широко распространенной практики забирать лучших монахов из монастырей, чтобы использовать их в духовных правлениях епархий; это продолжалось в течение целого века, и таким образом у иноческой братии отнимались лучшие силы, которые в монастырях могли

служить примером подлинно подвижнического жития».<sup>8</sup>

Следствием такой политики государства явилось обмирщвление монашества. Были забыты многие из древних аскетов, как, например, преподобный Макарий Египетский, Нил Синайский, Ефрем Сирин. «Со времени Петра I монахам законом запрещалось не только делать выписки, но даже держать при себе чернила и бумагу, вследствие чего в монастырях не стало людей опытных и образованных, бывших прежде главными руководителями новопостригаемых, и монашество, естественно, стало предаваться духу праздности и ее следствиям».<sup>9</sup> Находилось в забвении и старчество. Если «в XVII веке о старчестве кое-где и помнили, то в XVIII веке о нем совсем забыли».<sup>10</sup> Добродетель умной молитвы в это время на Руси была почти неизвестна. Об этом свидетельствует гонение и неприятие учеников преподобного Паисия, которые возрождали древние основы иночества в последней четверти XVIII века.

Интерес к старчеству и в наши дни очень высок. Духовное руководство – один из элементов духовного трезвения, духовного делания. Само же это делание родилось вместе с христианством и было достоянием любого христианина. Цель духовной монашеской жизни состоит не во внешних подвигах, а во внутреннем приближении к Богу, в «духовном делании», в постоянном «внимании себе», в борьбе со своими греховными влечениями, в освящении и просвящении сердца «умною молитвою». Эта цель не может быть достигнута без отречения от своей греховной воли, без подчинения себя руководству опытного наставника, или, за отсутствием его, руководству Слова Божия и писаний св. отцов. Такими наставниками с древних времен и были старцы.

Тему духовного расцвета монашества, а также и старчества затрагивали немногие исследователи. Историк И.К.Смолич в своем труде «Русское монашество», исходя из конкретных обстоятельств церковной жизни Синодального периода, отвечает на вопрос, в чем причина такого активного выхода старчества в мир? По его мнению, не внутренняя логика развития духовного делания заставила старчество выйти за монастырские стены, а духовные потребности православного народа, переставшего находить удовлетворение в приходской жизни. Не старцы идут к народу, а народ начинает идти к духовным наставникам, стремясь найти и

находя у них то, что раньше мог получить в полноценной приходской жизни, в общении со своим приходским священником: «Возникает реакция на обмирщение: народ обращается к началу своего религиозного прошлого, к сути православной аскетики – духовному богатству опыта древних отцов. Старчество, первоначально сосредоточившееся внутри монастырских стен, выходит из монастырских ворот в мир. Но только в монастыре могло оно воспринять правильные религиозные идеи, чтобы руководить потом людьми в миру».<sup>11</sup>

Церковная реформа Петра I затронула не только высшее церковное управление, заменив Патриарха Синодом, она имела и другие долгосрочные и пагубные последствия. Жесткая регламентация приходской жизни превратила храм в место «духовного» надзора за паствой. Урезание имущественных полномочий прихода сделало невозможным для приходской общины участие в общих делах – благотворительных и образовательных. Фактически это свело приходскую жизнь только лишь к богослужению. «Запрещение выборности духовенства и постепенное превращение его в сословие, служение которого передается только по наследству и превращается прежде всего в способ добывания средств к существованию, приводили к отчуждению верующих от их приходских пастырей. Разобщение приходского духовенства и его паствы, деградация общинной приходской жизни сделали неизбежным то, что в поисках подлинной духовной жизни верующий народ потянулся к монастырям, а в них – к опытным духовным наставникам».<sup>12</sup>

И.К.Смолич обратил пристальное внимание на деятельность учеников преп. Паисия Величковского в XIX веке. Но, уделив большое внимание описанию оптинской традиции, он пишет и о старцах святителях – Игнатии Брянчанинове и Феофане Затворнике, и не случайно как вершину русского старчества он описывает подвиг и служение Серафима Саровского.

Духовные размышления монахини Игнатии о старчестве и монашестве в ее сочинениях «Старчество на Руси» и «Слово о старчестве» обращают к истории русского монашества. Прежде всего она рассматривает старчество в связи с духовным деланием монаха. Автор книг по-своему отвечает на вопрос о времени появления старчества в истории монаше-

ства. Она с сердечной теплотой превозносит подвиг восстановления старчества преподобным Паисием Величковским, но вместе с тем не обходит молчанием и представителей российского старчества, не проходивших школу старца Паисия: преподобных Серафима Саровского, Зосиму (Верховского), затворника Георгия Задонского, И.И. Троицкого.

Киевский богослов В.И.Экземплярский в своей работе «Старчество» прямо связывает возникновение старчества с рождением монашества. Для него старчество – сугубо монашеская практика, иногда раскрывающая себя и для мирян, но созданная и хранимая только иноками: «Мне трудно себе представить монастырь без старцев».<sup>13</sup> Он делает акцент на том, что возрождение монашеского делания и старческое окормление неотделимы друг от друга. Но В.И.Экземплярский, не умаляя заслуги Паисия Величковского в возрождении старчества, а с ним и монашества на Руси, все же отдает предпочтение Оптиным старцам, считая их «отцами и советчиками для всего русского народа».<sup>14</sup>

Затронув тему возрождения монашества в XIX веке нельзя не вспомнить и о женском монашестве. XIX век отличился от предыдущих столетий увеличением женских монастырей. Духовные искания русских женщин были очень значительны, но то обстоятельство, что эти искания не вышли за рамки монастырской жизни, объясняется влиянием старчества. Хотя определенное значение имели также чисто исторические и культурные условия развития русского общества второй половины XIX века. Именно женские обители развернули в эту эпоху широкую деятельность в области народного просвещения, что до сих пор не получило достойного освещения в научной литературе. О женском монашестве вообще очень мало публикаций. Нечаева М.Ю. писала о женском монашестве на Урале, упоминая становление только одной обители. В целом по России эту тему затрагивает И.К.Смолич. В той же работе «Русское монашество» он особое место отводит духовному окормлению русских женщин старцами, которые были основателями сестринских общин. Это, конечно же, преп. Серафим Саровский и преп. Амвросий Оптинский. «Многие старцы очень часто, особенно в общении с женщинами, руководили благочестивой душой именно через письма...»<sup>15</sup>

И.К.Смолич конкретно отвечает на вопрос: был ли расцвет мона-

шествия в XIX веке? Да, расцвет был. И подтверждает свои выводы на примерах возрождения монастырей и монашеского делания.

Итак, возрождению монашества на Руси в XIX веке сопутствовал расцвет старчества. Тяжелый для русского монашества XVIII век не искоренил духовное руководство из жизни наших обителей. Его ростки теплились в отдаленных монастырях, а с приходом учеников преп. Паисия Величковского оно получило новый импульс для своего развития.

Конец XVIII века начало XIX в России отмечены духовным обновлением. «Это обновление происходит и процветает под знаком старчества. Старчество – это старейшее монастырское установление, заимствованное Россией у Востока».<sup>16</sup>

Старец – это опытный духовный руководитель-монах. Исполненный Духа Святого и ставший для других наставником, водителем на пути к духовному совершенству. В монастыре старец не касается ни управления, ни власти. Он не избран, не поставлен кем-либо, кроме самих обстоятельств. Его духовный навык, молитвенный образ жизни и самоотречение делают его старцем. Старец невольно притягивает к себе всякую душу, ищущую Бога, так как в нем самом ощущается присутствие Божие. Толпы народа стекаются к старцу. Исполненный милости Божией, он выслушивает их покаянные признания, призывает к христианскому совершенству и направляет на путь Божий. Это старцы приучили народ, отрываясь от обрядности и формализма, жить внутренней жизнью, стремиться к Богу не только внешним поклонением Ему. Старцы учили смирению, прощению и управлению своей волей. Это были поистине учителя русского народа, а кельи их были своего рода университетскими кафедрами духовного образования. Влияние этих людей, живущих как бы в стороне от обычного духовенства, было и остается огромным. Оно значительно больше влияния простых монахов и священников.

Специфическая черта старческого окормления – откровение помыслов ученика старцу – происходит в форме духовной беседы. Беседа – это тщательный и подробный анализ мыслей, чувств и душевных состояний человека. Дело в том, что помыслы, являющиеся в душе, бывают различны. Добрые или злые, иногда они тесным образом переплетаются друг с другом. Самому человеку без опытного наставника распознать их

зачастую невозможно. Этим объясняется необходимость разумного совета и откровенной духовной беседы.

Отношение ученика к старцу характеризуется абсолютным доверием к нему, откровенностью и беспрекословным послушанием. Взаимные отношения старца и ученика носят углубленный, внутренний характер. В общении индивидуальные особенности двух личностей растворяются: старец и ученик живут как бы одной духовной жизнью. Молитва старца за ученика и его советы являются не только средством нравственного совершенствования, но и способом передачи ученику духовных дарований.

О важности старчества в жизни и инока, и мирянина свидетельствовали основатель монашества преподобный Антоний Великий, мудрый наставник святитель Василий Великий, преподобные Иоанн Лествичник, Варсонофий Великий, Авва Дорофей, Феодор Студит, Феодор Эдесский, Симеон Новый Богослов и многие другие подвижники на протяжении истории христианства.

Русские старцы никогда не были отделены плотной стеной от мира, его нужд и страданий. Их келии всегда были открыты для всех страждущих и ищущих помощи, что не мешало старцам быть «не от мира» и выше мира сего. «Влияние старцев распространялось в России не только на определенные слои общества: крестьян, мещан. Напротив, старчество явилось центром духовной жизни, народным источником, где черпал живую воду благодати».<sup>17</sup>

Все русские старцы были глубочайшими знатоками сокровенных движений человеческих душ, опытнейшими врачевателями духовных и телесных недугов, мудрыми и любвеобильными наставниками. Они были настолько богаты духовным опытом, что к ним обращались многие не только простые люди, но и выдающиеся деятели современности, чтобы поучиться высшей науке - умению жить по-христиански.

Старчество как явление духовное существовало в русских монастырях гораздо раньше XIX века, что доказано преп. Сергием, св. Кириллом, великим старцем Нилом Сорским, св. Тихоном Задонским и другими. Основателем старчества был отец монашества св. Антоний Фивский, живший в 3 веке по Рождестве Христовом. Вместе с иночеством распространилось и старчество. Путь старческого «окормления» во все века

христианства признан всеми великими пустыннослужителями, отцами и учителями Церкви самым надежным и удобнейшим из всех, какие были известны в Христианской Церкви. Особенно строго блюлись заветы старчества на Синае и Афоне. Вместе с христианством и монашеством старчество перешло и к нам в Россию.

Благодаря святым старцам, которые находились по отдельным монастырям, теплились в их обителях заветы старческого руководства. Но с течением времени, оскудел дух монашеский, старчество забылось у нас. Синодальный период истории Русской Церкви, а больше всего XVIII век, отмечен закрытием многих монастырей, введением суровых законов, ограничивающих развитие монашества. В это время многие, желающие пострига и подлинного иноческого жития, вынуждены были покидать пределы отечества. «Одной из главных причин упадка старчества служило в XVII столетии чрезвычайное умножение монастырей. В монастырях явилось много монахов, которые постригались ради одного тунеядства, убегая от тягла и службы. Дурные монахи не слушались ни игумена, ни устава... Некоторые монастыри, даже женские, построены были среди мирского строения, и из домов в них поделаны были ходы, которыми монашествующие и миряне сообщались между собою днем и ночью».<sup>18</sup> Понятно, что при таких условиях нельзя было держаться старчеству, и оно постепенно исчезает как принцип монашеской жизни и если где продолжает существовать, то как явление единичное. Монах начинает все более и более смотреть на себя как на монастырского работника, с которого, если он исправно делает свое дело, или, по монастырскому выражению, «несет свое послушание», более и требовать нечего.

От этой эпохи остались только имена отдельных светильников духовной жизни: св. Димитрия Ростовского, св. Митрофания Воронежского, св. Иннокентия Иркутского. Но Русская Церковь искала утраченные духовные пути. Этот поиск Господь и явил в прозорливом делании преп. Паисия Величковского.

Промысел Божий бдит над миром. Бдит Он над судьбой каждого человека, бдит Он – непостижимо для нас – и над бытием Своей Церкви, Своего Тела и Своей Невесты. Попускаются периоды, в которые оскудение кажется предельным, более уже не поправимым, будто уже

и кончается дыхание жизни в здании Христовой церкви. Совершаются события мирового и государственного масштаба – и Церковь Христова выходит победительницей из крайнего, казалось бы, и страшного положения: врата ада не имеют над ней силы. В других же обстоятельствах, когда не нужны для спасения Церкви большие мировые сдвиги, Господь поставляет события меньшего масштаба, выдвигает отдельных людей, которым дается Промыслом Божиим завидный жребий – спасение, восстановление церковного достоинства.

Несомненно, жизнь монашеская трудная. Монашеский корабль обуревают непрестанно сильнейшие внешние и внутренние бури. Не все борцы устаивают в этой борьбе. Из жизненной книги некоторых постепенно вырываются лист за листом с теми священными письменами, которыми они обещались когда-то руководствоваться в течение всей своей жизни. Борьба, особенно неравная, многих охлаждает. Монашеские обеты начинают казаться почти невыполнимыми, а жизнь древних подвижников, просиявших своими подвигами по всей вселенной, мало понятной, бывшей слишком когда-то давно и едва ли даже возможной в настоящее время. Так, мало-помалу жизнь начинает сбивать людей со старых устоев и основывать на новых, иногда совершенно чуждых заветам древнего иночества.

Жизнь преподобного Серафима – истинно монашеская жизнь, так пышно и чудно развернувшаяся на наших почти глазах в лесах саровских. Бегло обозревая ее, невольно поражаешься ее высоте. Святой старец как будто жил не в наши дни, а в дни древних великих подвижников: Антония, Пахомия, Макария, Саввы, Иларiona, Евфимия и других.

Так его жизнь была тесно сроднена с жизнью тех великих подвижников. И действительно, трудно указать в жизни старца Серафима то, чего бы ему не доставало в сравнении с первоподвижниками. Он прошел все виды древневного подвижничества: пустынножительство, столпничество, затвор, молчальничество, пещерничество, старчество, служение ближним и словом, и делом.

Во время своего подвижничества отец Серафим носил одну и ту же простую одежду – на голове поношенную камилавку, надевал балахон из белого полотна, на руки – кожаные рукавицы. Обувался в кожаные



бахилы, напоминающие высокие носки, а поверх них всегда носил лапти. Многое в его облике и образе жизни было не понятно современникам и сподвижникам. Обычной одеждой монахов был подрясник черного цвета. Белый балахон отца Серафима был весьма непривычным. Приверженность к постоянному, ежедневному чтению Евангелия была также непривычной для отшельника. Следуя наказу древних подвижников, совмещал молитву с постоянным трудом.

Лексика Серафима Саровского это – язык притчи, язык намёка и часто прибаутки, поговорки, что соответствует поведению блаженных; тем более, что Серафим Саровский положил начало дивеевским блаженным.

Выйти из 15-летнего затвора и начать принимать народ, то есть приступить к старческому служению, Серафим получил приказание от Матери Божией в 1825 году. Посетителей ежедневно собиралось до 2000-5000 человек всякого звания. «Он выходил к ним в своем неизменном белом хитоне, в полумантии, епитрахили и поручах и всех с одинаковой лаской благословлял, поучал, утешал, многих исповедывал, раздавал антидор, просфоры, святую воду».<sup>19</sup> «На каждый вопрос у него был ответ или словами Писания, или изречением отца и учителя церкви».<sup>20</sup> Он совершенно знал человеческое сердце, все его изгибы, знал зарождение и ход страстей и способы борьбы с ними. Так начался период действительного служения ближним, период старчества: он стал старцем Серафимом. «Ни один еще святой Русской земли, – писал В.В.Розанов, – так не повторил, но без преднамерения, неумышленно, великих фигур, на которых, собственно, как мост на своих сваях, утверждалось христианство».<sup>21</sup> Действительно, мы знаем святых столпников, затворников, исповедников, молчальников, старцев. Серафим был всем этим вместе. Он свел во едино все пути, которыми душа поднимается к Богу. Этот пример, быть может, единственный в истории христианской святости.

«Преподобный Серафим имел способность быстрого проникновения в душу, жаждущую помощи, имел свободное духовное общение с людьми, живущими на дальних расстояниях, какое имел, например, преподобный с Георгием затворником Задонским, с преосвященным Антонием, архиепископом Воронежским, которого он предупредил о дне и часе своей кончине, и другими».<sup>22</sup>

Дар прозорливости у святых вообще составляет некоторую проблему. Где искать ее решения, указывают нам слова преп. Серафима, сказанные им однажды на эту тему: «Как железо ковачу, так и я предал себя и свою волю Господу Богу. Как Ему угодно, так и действую; своей воли не имею, а что Богу угодно, то и передаю».<sup>23</sup> Господь даровал батюшке Серафиму помимо прозорливости еще и дар владычества над бессловесными тварями. Свиристый медведь как агнец лежал у ног подвижника и повиновался как верный и преданный слуга его слову и мановению. Преподобный Серафим всегда имел жизнерадостное настроение, детскую простоту речи и обхождения, напоминающие слова Спасителя: ...если не обратитесь, и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное (Мф. 18, 3).

Молитва – великое средство соединения с Богом, сильнее поста и всех прочих аскетических упражнений. Преп. Серафим ставил ее выше всего. Он составил молитвенное правило для мирян. «Будучи сам мистиком, т.е. наделенным в очень высокой степени даром внутренней молитвы, он утверждал, что молитвою все имеют возможность приобрести дар Святого Духа. Молитва есть путь, ведущий ко Господу... Если имя Божие всегда у нас на устах, мы будем спасены... Молитва есть победа непобедимая».<sup>24</sup>

Преп. Серафим ясно видел образ Божий в каждом человеке, и это наполняло его радостью полной и глубокой. Каждого посетителя обычно он называл «радость моя», «сокровище мое», всех приветствовал пасхальным возгласом «Христос воскрес», кланялся посетителям в землю и порою целовал им руки. Знаками любви и уважения, которые он оказывал людям, он выражал свои чувства по отношению к гражданам Царствия Божия, которое начинается уже в земной жизни и никогда не кончится в вечности.

Все трудности нашей природы, все испытания нашей истории, мы пронесли благодаря тому, что ставили свою душу в трепетную близость к Богу, получая от этой молитвенной близости живую совесть, мудрое терпение, умение прощать и повиноваться.

Раскол в конце XVII века и церковные реформы Петра Великого в начале XVIII века нанесли религиозной жизни России глубокие раны. В результате Петровских реформ число обителей было очень сильно

сокращено. Одной из главных причин упадка монашеской жизни были весьма стеснительные для иноков меры правительства, которые, желая обратить монастыри в больницы и богадельни для престарелых и увечных солдат, наполнили обители людьми, ничего общего с монашеством не имеющими, и тем внесли в них дух мирской со всеми светскими пороками и недостатками. Иноки переставали смотреть на себя как на людей, призванных к подвигу и молитве, они видели в себе лишь сиделок за больными и увечными.

Но к концу этого столетия и особенно в начале XIX века правительство меняет свою точку зрения на монастыри: оно признает их полезность и целесообразность и сначала отменяет строгие законы прошлых царствований, а затем начинает даже покровительствовать монахам. Наступает новая эра в истории монашества. XVIII век начинался попыткой реформации в Русской Церкви, но кончается XVIII век монашеским возрождением, несомненным напряжением и подъемом духовной жизни...

Конец XVIII века - начало XIX в России отмечены духовным обновлением. Оно происходит и процветает под знаком старчества. XVII век отмечен упадком старчества. Одной из главных причин его послужило в XVII столетии чрезвычайное умножение монастырей. В них появилось много монахов, которые постригались ради одного тунеядства, убегая от тягла и службы. При таких условиях нельзя было удержаться старчеству, и оно постепенно исчезает как принцип монашеской жизни и если где и продолжает существовать, то как явление единичное.

Возрождение монашества в России совершенно обоснованно связывают с именем преподобного Паисия и деятельностью его братства. Свыше ста монастырей и обителей России так или иначе своим возрождением обязаны ученикам старца Паисия.

После упадка благочестия в XVIII в. в разных слоях народа снова происходил подъем религиозности. Он в основном объясняется влиянием русского старчества, а также улучшением состояния монастырей после их развала в XVIII столетии — теперь монастыри и монашеская жизнь снова стали соответствовать народному представлению о благочестии. «Нельзя забывать и одно внешнее обстоятельство, а именно отмену крепостного

права в 1861 г., что позволило крестьянам свободно распоряжаться своей судьбой. Это особенно повлияло на положение женских монастырей, где число послушниц стало расти из года в год». <sup>25</sup>

Старцы в XIX в. повлияли на духовную жизнь не только монахов, но и мирян, живших вне монастырских стен. В этом служении старцев миру русское монашество теряло свою замкнутость и самоуглубленность, типичную для православного иночества. Сама суть старчества привела к тому, что постепенно восстановлено было духовное родство между монашеством и народом.

Реформы Петра Великого, проводившиеся с целью европеизировать Россию, принесли изменения в положение женщины в семье и в общественной жизни. Духовные искания русских женщин привели многих к встрече со старцами. XIX век отмечен стремительным ростом числа женских монастырей. В истории духовного окормления русских женщин особое место отведено старчеству. Одним из достопочтенных и строгих подвижников, деятельность которых оказывала большое влияние на духовную жизнь своих современниц, был Серафим Саровский, который стал основателем Серафимо-Дивеевского монастыря.

В истории Дивеевской общины можно усмотреть как бы прообраз того, что в дальнейшем должна будет отстаивать сама Россия в течение долгого времени... И недаром св.Серафим, явившийся как бы богатырем былой Руси, который вынес неимоверную «тягу земную», и передавший свое духовное дело крепким русским женщинам, неоднократно говорил им о судьбах России: исключительно крепкая Дивеевская община должна была во что бы то ни стало отстаивать свою религиозную независимость, православную духоносность перед лицом мира сего неверующего, следуя в том примеру самого старца. Общине святого Серафима в ее земной истории дано было отстоять веру в Бога неприкосновенной.

Величайшую заслугу в возрождении монастырской жизни следует признать за русским старчеством XVIII–XIX вв., которое в России непосредственно и самым тесным образом связано с именем старца Паисия Величковского и преп. Серафима Саровского, который объединил в себе все подвиги монашеского делания и был отцом и советчиком всего русского народа. Именно старцы приучили народ, отрываясь от фор-

мальности и формализма, жить внутренней жизнью, стремиться к Богу не только внешним поклонением Ему.

Несмотря на все отрицательные моменты, связанные с возрождением монашества на Руси, происходит не только его реанимация, но и расцвет.

«Монастыри — это самое драгоценное сокровище нашей жизни, наша гордость, с каким бы высокомерным презрением ни относились к ним те, кто не знает духовной жизни, кто не хочет даже подумать о том, ради чего столь многие люди избирают этот жертвенный путь. Можно, конечно, говорить и о распущенности нравов в некоторых монастырях, и о ленности, о бездельничанье монахов, и об их пороках,— нигде контраст между идеалом и жизнью не был так велик, как в монастырях, хотя и нигде больше он не переживался так глубоко и мучительно. Мы ценим монастыри как учреждение, в котором учение Церкви выразилось в самой жизни... Мы ценим монастыри, невзирая на их недостатки и немощи, ради тех святых жемчужин, которые сияют из-за их стен. Они были местом духовного и нравственного воспитания народа».<sup>26</sup>

---

<sup>1</sup> Иоанна Лествичника, преп. Лествица. – Сергиев Посад, 1908. – С. 181.

<sup>2</sup> Смолч И. К. Русское монашество: 988-1917: Жизнь и учение старцев/ Прил. к Истории Русской Церкви: – М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 1997. – С.14.

<sup>3</sup> Леонид (Поляков), иеромонах. Схиархимандрит Паисий Величковский и его литературная деятельность. – Л., 1956. – Кн.1. – С.27.

<sup>4</sup> Иоанна Лествичника, преп. Лествица. – Сергиев Посад, 1908. – С. 181.

<sup>5</sup> Иоанна Лествичника, преп. Лествица. – Сергиев Посад, 1908. – С.180.

<sup>6</sup> Патриарх Московский и вся Руси Алексий II./Русский инок.№1-[электронный ресурс -] [http://www.glinkie.ru/publ/r\\_inok/2006\\_01/slovo.html](http://www.glinkie.ru/publ/r_inok/2006_01/slovo.html)

<sup>7</sup> Патриарх Московский и вся Руси Алексий II./Русский инок. – №1.-[электронный ресурс] -[http://www.glinkie.ru/publ/r\\_inok/2006\\_01/slovo.html](http://www.glinkie.ru/publ/r_inok/2006_01/slovo.html)

<sup>8</sup> Смолич И. К. Русское монашество: 988-1917: Жизнь и учение старцев/ Прил. к Истории Русской Церкви. – М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 1997. – С.289.

<sup>9</sup> Леонид (Поляков), архиепископ. Афон в истории русского монашества. (Духовно-нравственные связи) XI-XVIII вв. – Ярославль, 1964. – С. 225.

<sup>10</sup> Трифон (Туркестанов), митрополит. Древнехристианские и оптинские старцы. – М.: Мартис, 1996. – С. 147.

<sup>11</sup> Смолич И.К. Жизнь и учение старцев: Путь к совершенной жизни. Русское монашество. – М., 2006. – С.404.

<sup>12</sup> Игнатия (Пузик), мон. Путь к совершенной жизни. Старчество на Руси. – М., 2006. – С.19.

<sup>13</sup> Экземплярский В.И. Старчество. – М., 2006.– С.190.

<sup>14</sup> Там же. – С.190.

<sup>15</sup> Смолич И. К. Русское монашество: 988-1917: Жизнь и учение старцев /Прил. к Истории Русской Церкви: – М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 1997. – С.295.

<sup>16</sup> История русской святости. – М.: ООО «Синтаγμα», 2001. – С.319.

<sup>17</sup> История русской святости. – М.: ООО «Синтаγμα», 2001.– С.320.

<sup>18</sup> Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. – М., 2001. – С.215.

<sup>19</sup> Знаменский П.В., проф. История русской церкви. – М., 2000. – С.451.

<sup>20</sup> Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима Саровского чудотворца. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2005. – С.414.

<sup>21</sup> Розанов В.В. Темный лик. – СПб., 1911. – С.31.

<sup>22</sup> Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима Саровского чудотворца. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. – С.415.

<sup>23</sup> Ильин В.Н. Преподобный Серафим Саровский. – Париж, 1930. – С. 132.

<sup>24</sup> История русской святости. ООО «Синтаγμα». – М., 2001. – С.368.

<sup>25</sup> Смолич И. К. Русское монашество: 988-1917: Жизнь и учение старцев/ Прил. к Истории Русской Церкви: – М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 1997.– С.306.

<sup>26</sup> Смолич И.К. Русское монашество: 988-1917: Жизнь и учение старцев /Прил. к \*Истории Русской Церкви: –М.: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия», 1997.– С.307.

Ю. А. НИКИТИН

**ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ  
ЗАПАДНОГО МОНАШЕСТВА  
НА ПРИМЕРЕ ОРДЕНОВ  
БЕНЕДИКТИНЦЕВ И АВГУСТИНЦЕВ**

В настоящее время Римо-католическая церковь представляет собой наиболее многочисленную и организованную христианскую конфессию, насчитывающую в числе своих последователей более одного миллиарда человек (по данным Ватикана на 2000 год – 1.3000.000 человек). До наших дней значительным влиянием на духовную жизнь Римской церкви обладает монашество, представленное в виде многочисленных орденов, сориентированных на различные формы церковного служения.

Непривычная для православного восприятия «многоликость» католического монашества обусловлена изначальным различием целей монашеской жизни на христианском Востоке и Западе.

Восприняв и развивая воззрения блаж. Августина, западная церковь считала себя носительницей справедливости и добра, «царством Божиим» на земле, и высшую свою цель видела, прежде всего, в спасении мира. Аскетическое подвижничество вне церковной опеки представлялось для западной церкви сомнительным уже в V веке. На Западе поэтому монашество не могло остаться на том пути, на каком стояло древнее монашество и следовавшее за ним восточное. Не отрекаясь от идеалов аскетизма и созерцательной жизни, западное монашество должно было тесно сблизиться с церковью, принять участие в осуществлении ее задачи – в дводорении «царства Божия» на земле. Формы осуществления этой задачи изменялись с изменением исторических условий; сообразно с этим видоизменялась организация и формы деятельности западного монашества, постоянно служившего для церкви источником свежих сил, орудием обновления и преобразования. Западное монашество в значительной степени утратило пассивный, созерцательный характер, стало деятельным, приобрело практические задачи, которых не было у восточного монашества.

Одна из целей западного монашества – «покорить варварский мир Богу» определила деятельный характер католического монашества, тогда как православное монашество сохраняет восточно-христианскую традицию молитвенно-созерцательной жизни.

Отношения между православным миром и «святым престолом», как именуют католики свою Церковь, на протяжении истории были напряженными, переходящими порою в открытые враждебные действия. И в этом противостоянии не последнюю роль играли особые военизирован-



ные духовно-рыцарские ордена. Явление невоспринятое в православии, где всегда сохранялся изначальный идеал молитвенной, созерцательной монашеской жизни, вне страстей мира сего. Необходимо знать историю католических орденов, направление их деятельности и методы ведения миссионерской работы, чтобы противостоять стремлению Ватикана расширить сферу своего влияния на канонической территории Православной Церкви.

**Римо-католический монашеский орден.** Орден (нем. *orden* – организация, от лат. *ordo* – порядок, строй) включает в себя ряд монастырей, объединенных единым уставом (регламентирующим распорядок дня, богослужение, питание, одежду и повседневные занятия братьев) и подчиняющихся единому главе – генералу ордена. Законодательным органом в ордене является генеральный капитул – коллегиальный орган управления, которым принимается устав ордена (в основе устава должны лежать предписания или постановления основателя ордена), определяются цели и задачи служения, выбирается новый генерал. Главой ордена, как правило, выбирается настоятель старейшего из монастырей. Монастыри ордена, утвержденного буллой, не ограничены территориально и могут открываться в любой части мира, но вне зависимости от своего местонахождения они подчиняются своему главе.

Существует деление орденов по типу деятельности. Одни полностью отдают себя молитве (созерцательные ордена), другие посвящают себя исключительно апостольскому служению (нищенствующие ордена), третьи – делам милосердия и т.д. Но в большинстве орденов присутствует смешанный тип служения, где сочетаются различные виды занятий.<sup>1</sup>

Все монашеские ордена обязаны принимать участие в религиозной жизни, каждый соответственно своему характеру – «в области библейской, литургической, душепастырской, экуменической, миссионерской и социальной»,<sup>2</sup> причем «образ жизни, молитвы и деятельности, должен соответственно применяться к современным внешним и внутренним условиям монашествующих... к требованиям культуры, к социальным и экономическим обстоятельствам...».<sup>3</sup>

Для создания ордена требуются правила (которые должны отличаться от ранее существовавших), избрание особого рода деятельности и определенное количество единомышленников. Вначале общество избирает

главу и регистрируется у местной епископской власти как епархиальный орден.<sup>4</sup> После чего с разрешения епархиальной главы члены ордена могут перемещаться на территорию других епархий. Когда количество насельников в монастырях заметно увеличивается, то устав монастыря утверждается Святейшим Престолом.

В структуре самого ордена существует деление на ветви. Первый орден – мужская ветвь. Его члены приносят три постоянных обета: целомудрия, бедности и послушания (иногда добавляется и четвертый обет, в зависимости от устава ордена) и могут принимать священный сан. Второй орден – женская ветвь. Ее члены приносят те же обеты, что и мужская ветвь. Третий орден – терциарии (секулярные институты). В него входят верующие обоих полов. Они могут жить в миру, но приносят временные обеты, которые действуют определенное количество времени.<sup>5</sup>

**История возникновения монашеских орденов и их деятельность в настоящее время.** Монашество зародилось на Востоке. Наряду с отдельной уединённой монашеской жизнью – анахоретством, также возникло и общежительство – киновия. Западное монашество своим возникновением обязано монашеству восточному.<sup>6</sup> В Европу непосредственно приходят не только анахореты и аскеты Египта и Сирии, но и такие «пламенные защитники и проповедники пустынножительства, как Иероним, Руфин и позже Сульпиций Север»<sup>7</sup>. Афанасию Александрийскому Запад обязан знакомством с подвигами Василия Великого и уставом Пахомия Великого. Чуть позже сюда проникает устав Василия Великого, распространившийся, главным образом, в Южной Италии.<sup>8</sup> Таким образом, в IV-VI вв. на Западе существовало множество монашеских уставов.

Первый шаг на пути создания единого устава на Западе был сделан святым Бенедиктом Нурсийским (VI в.), которого считают отцом западного монашества.<sup>9</sup> Первый монастырь, основанный им – монастырь Монте-Кассино в Италии – стал центром всего бенедиктинского монашеского мира. При написании устава монастыря Бенедикт опирался на правила святых Василия Великого и Кассиана. Он отводит в повседневной жизни монаха значительное место физическому труду и чтению Священного Писания,<sup>10</sup> работе в скрипториях. Четко регламентированный и лишенный аскетических крайностей устав Бенедикта Нурсийского способство-

вал распространению бенедиктинских монастырей в Италии, Испании, Германии и Англии, которые сыграли не только духовно-религиозную, но и цивилизаторскую роль.

В бенедиктинские монастыри поступают пожертвования, и со временем в руках монахов начинают сосредотачиваться значительные богатства, что привело к обмирщению монашества и падению его авторитета, на монахов смотрели как на невежд и тунеядцев. Это привело к реформам, призванным обновить монашескую жизнь. В VIII в. Бенедикт Аньянский воплотил свои представления о более строгой монастырской жизни. В XI в. реформы зародились в аббатстве Ключни (Бургундия), отделившемся от бенедиктинцев и превратившемся в отдельный орден.<sup>11</sup> В реформированных монастырях вводился строгий устав монашеской жизни. Эти монастыри выходили из подчинения местным епископам и другим феодалам и находились непосредственно под покровительством папы. Аналогичные движения наблюдаются в Лотарингии, Германии, Италии. В XI в. Ромульд основывает ряд монастырей в Средней Италии с управлением в Камальдоли. К этому же течению примыкают в 1057 г. валломброзанцы, с XII в. картезианцы, распространившиеся в Германии, Франции и Италии, с 1174 г. граммотенцы и цистерцианцы.<sup>12</sup>

С возникновением цистерцианцев понятие монашеского ордена стало включать в себя замкнутое и централизованное объединение монастырей во главе с общим контрольным органом, разъяснявшим монашеский устав. Все эти ордена отличались особенностями своих уставов и организацией управления. Устав некоторых орденов предписывал посвящать себя исключительно молитве и обособляться от общества (созерцательные ордена), другие концентрировались на проповеди и делах милосердия, существовали ордена смешанного характера.<sup>13</sup>

Возникновением цистерцианского ордена заканчивается первый период развития Западного монашества, по преимуществу бенедиктинский.

Следующим этапом в создании орденов стал период крестовых походов. Организация крестовых походов с целью защиты паломников и больных при христианских святынях в Палестине способствовала созданию военно-монашеских или духовно-рыцарских орденов: 1) орден госпитальеров святого Антония (основанный в 1095 г. в Дофине рыцарем

Гастоном), посвящающий себя заботе о больных; 2) орден иоаннитов; 3) орден фран-пузских храмовников, или тамплиеров; 4) немецкий тевтонский орден; 5) испанские ордена Алькантара (основан в 1156г.), Калатрава (основан Санчо III Кастильским в 1158 г.), Сант-Яго (основан королем Леона Фердинантом II в 1179 г.);<sup>14</sup> 6) португальский орден святого Бенетта (основан королем Альфонсом I в 1162 г.), учрежденный для борьбы с маврами; 7) орден госпитальеров Святого Духа (основан в Монпелье).<sup>15</sup> Все эти ордена имели определенные практические цели: борьба с неверными, выкуп из плена, защита паломников, лечение больных. Позднее они сосредоточились на ведении «святой войны» за Гроб Господень и борьбе с «неверными» в Испании и Прибалтике. Кроме монашеских обетов безбрачия, бедности и послушания члены духовно-рыцарских орденов давали обет с оружием в руках защищать христиан и христианскую веру. Крупнейшие духовно-рыцарские ордена иоаннитов и тамплиеров, возникнув в Святой Земле, распространились затем по всей Западной Европе. Земля и недвижимость, являющиеся их собственностью, стали хорошим источником их прибыльной коммерческой деятельности, хотя они предназначались первоначально для поддержки крестовых походов.

В 1215 г. папа Иннокентий III 13 канонами IV Латеранского собора запретил создание новых орденов, предписав новым учрежденным орденам брать уставы, ранее утвержденные Римским Престолом. Но этот запрет не повлиял на создание в XIII в. в Западной Европе новых форм монашеской жизни, так называемых нищенствующих орденов (лат. Mendicants, которые полностью или частично отказывались от владения имуществом и получения постоянных доходов и жили милостыней) – францисканцев, домини-канцев, августинцев и кармелитов: 1) Францисканский орден – первый орден, не декларировавший обязательной оседлости монахов (постоянного местопребывания) ради проповеднической деятельности. Братьям предписывалась непрерывная проповедь словом и жизненным примером;<sup>16</sup> 2) доминиканцы – ученый орден, созданный для борьбы с еретиками;<sup>17</sup> 3) кармелиты – ранее созерцательный орден, но под влиянием двух первых орденов преобразовавшийся впоследствии в нищенствующий; 4) августинский орден – образовался под давлением папской власти, в результате слияния небольших монашеских групп, объединен-

ных уставом блаженного Августина. В обязанности нищенствующих орденов входили проповедь, исповедь, миссионерство и участие в инквизиции, что предполагало принятие всеми братьями священнического сана, а также создание собственной орденской системы богословского и лингвистического образования. В отличие от прежнего монашества, нищенствующие ордена сосредотачивались исключительно в черте города. Следование за Христом понималось теперь как отказ от всякого имущества и даже от крыши над головой. В «апостольской жизни» члены нищенствующих орденов (мендиканты) видели не прообраз идеальной затворнической жизни, но пример активной деятельности в миру.<sup>18</sup> Ввиду такой особенности они именовали себя не «монахами» (отшельниками), а «братьями». Все эти ордена получили огромные папские привилегии и оказывали колоссальное влияние (в XVI-XVII вв. в Западной Европе существовал 21 нищенствующий орден) на всю духовную жизнь Западной Европы вплоть до времени Реформации XVI в.

С течением времени в структурах нищенствующих орденов развивается постепенное отхождение от первоначальных правил<sup>19</sup>, частично связанное с приумножением и приобретением материальных богатств.

В это же время возникают новые ордена, которые также пережили кризис: 1) оливетанцы (орден основан в 1313 г. в Италии), принявшие во всей строгости бенедиктинский устав; 2) келлиты (орден основан во второй половине XIV в.), посвятившие себя делам милосердия; 3) женский орден святой Бригитты; 4) иеронимы (иеронимиты) и др.

В результате Реформации в ряде католических стран католицизм стал постепенно сдавать свои позиции. С целью противодействия протестантизму возникает орден иезуитов – «Общество Иисуса», выпустившее за годы своей деятельности обширное число миссионеров, ученых, воспитателей, духовников, подчинившее себе некоторые конгрегации.

Начиная с XVI в. появляются так называемые монашеские конгрегации (лат. *congregatio* – собрание, союз, братство), отличавшиеся от орденов менее организованной структурой управления и объемами деятельности. Начало создания конгрегаций в Римско-католической церкви относится ко времени появления протестантизма, когда из-за упадка орденов папство было вынуждено создать свободную армию для предотвращения опасности массового отпадения людей от церкви.<sup>20</sup>

Первоначальной целью этой армии было сопротивление протестантизму. Впоследствии конгрегации посвящали себя преимущественно воспитанию молодого поколения и уходу за немущими членами общества.<sup>21</sup>

Последствия государственных преобразований XVIII и XIX вв. для монашеских орденов и конгрегаций были крайне тяжелыми. Многие из них были уничтожены, многим запретили основную деятельность. Только к середине XIX в. некоторые монашеские организации начали самореставрацию.<sup>22</sup>

В XX в. в связи с войнами многие ордена и конгрегации расформировываются, но более активные полумонашеские конгрегации и монашеские ордена, выполняющие различные виды деятельности, приспособились к новым условиям существования. Также создаются совершенно новые конгрегации – например, миссионерки Божественной Любви Терезы Калькуттской, миссионерки Христа и другие.

**Орден бенедиктинцев.** Бенедиктинский орден – первый орден Римо-католической церкви – был основан «отцом западного монашества» преподобным Бенедиктом Нурсийским.

Основатель ордена родился около 480-490 г.г. в Нурсийской провинции. Родители его были христианами и происходили из аристократического рода. Они дали своему сыну начальное светское образование, а после отправили учиться в Рим. Там, наблюдая суетливость светской жизни и «желая быть угодным одному Богу, он решил все бросить и сделаться монахом».<sup>23</sup> Три года он вел строгую отшельническую жизнь в окрестностях Субиако, затем присоединяется к небольшой общине монахов и по их просьбе в 510 г. стал настоятелем. Но Бенедикт устанавливает слишком суровые условия для жизни в общине, монахи восстают против него, и ему приходится их покинуть. Он селится в уединенном месте, где продолжает нести свои подвиги. Вскоре слава о святом распространяется, и к нему начинают стекаться многочисленные последователи. За короткое время вокруг Субиако вырастают двенадцать монастырей, подчиненных Бенедикту. В 528 г. он переселяется в Монте-Кассино, где основывает знаменитый монастырь, которому суждено было стать колыбелью Западного монашества.

В 530 г. Бенедикт дает устав монтекассинским монахам.<sup>24</sup> Наряду

с монашескими обетами целомудрия и отречения от собственности Бенедикт вводит строгую дисциплину. Он требует от своих учеников постоянного пребывания в монастыре и подчеркивает принцип послушания настоятелю.

Преставился святой Бенедикт около 560-570 г. В православных святцах Бенедикт известен как святой Венедикт Нурсийский и почитается как в Католической, так и в Православной церкви.

После себя он оставил одно творение – «Устав для монахов», который в IX в. был принят всей совокупностью западных монастырей.<sup>25</sup> Этот устав делился на 73 главы: девять глав посвящены монашеским обязанностям; двенадцать – богослужению; двадцать девять – дисциплинарным мерам; десять – административным принципам; двенадцать – частным проблемам.

Святой предлагает два основных правила: молись и работай; необходимо молиться, чтобы научить любить Бога и людей. Необходимо работать, чтобы любовь воплотилась в жизнь.<sup>26</sup> Особое значение имела «лестница смирения», состоявшая из двенадцати ступеней, на вершине которой монах достигает совершенной любви, которая изгоняет страх. Тогда монах выполняет все из любви к Богу, а не с «ужасом» из чувства долга.<sup>27</sup>

Бенедикт Нурсийский перечисляет четыре типа монахов: киновиты, живущие общиной, под руководством аббата; эремиты, или анакореты, прожившие долгое время в монастыре и созревшие для духовной жизни в пустыне; сарабиты, своевольные монахи, потворствующие своим наклонностям, вместо соблюдения монашеского устава; гироваги, постоянно странствующие, переходящие из одного монастыря в другой.<sup>28</sup> Сам Бенедикт отдает предпочтение киновитскому монашеству. Он детально регламентирует монашескую жизнь с принятием во внимание личных возможностей и способностей каждого. От монахов, помимо молитвы, требуется обязательный физический труд.

В 580 г. Монте-Кассинский монастырь был разрушен лангобардами и монахи были вынуждены искать спасения в Риме. Папа Григорий Великий ввел бенедиктинский устав в основанном им монастыре Святого Андрея, а после устав преподобного был утвержден во всех Римских монастырях. Из Рима миссионеров-бенедиктинцев отправили в Англию и

Францию. В 597 г. в Англии бенедиктинцы основали первый монастырь в Кентерберии. Из Англии миссионеры попали в Германию (Вилиброрд и Бонифаций), а из Германии бенедиктинская монашеская дисциплина распространились в Данию, Скандинавию и Исландию. С VI-IX в.в. бенедиктинцы распространились по всей Европе. Устав ордена утверждается в Италии, Франции, Германии, только в Шотландии и Ирландии в это время придерживались кельтских уставов святого Колумбана.

На конец VIII в. приходится восстановление многих итальянских монастырей, разрушенных лангобардами. Для их восстановления требовались немалые средства, поэтому орден стал заниматься торговой деятельностью: строили корабли и перевозили различные товары в Восточные страны. От государственных торговых пошлин орден был освобожден,<sup>29</sup> и весь доход от торговли шел на строительство монастырей.

К IX в. относится процветание знаменитых бенедиктинских школ - в Корвейском и Новокорвейском монастырях, в Фульде, Рейхенау, Санкт-Галлене. Многие монастыри специализировались на ученой деятельности, необходимой для миссионерской проповеди. Одним из основоположников ученой монашеской деятельности был известный античный философ Кассиодор, который, приняв христианство, облекся в монашескую рясу и поступил в один из бенедиктинских монастырей. Поскольку он был человеком ученым, он и в монастыре продолжал заниматься различными науками и коллекционированием древних рукописей.

Бенедиктинцы пользовались особым вниманием и расположением Карла Великого, который из их среды часто выбирал себе сотрудников. Монастырям покровительствовали не только папы, но и светские правители: герцоги и короли, дарившие им земли и денежные субсидии, что способствовало еще большему их укреплению.

Но уже к началу IX в., под влиянием растущего богатства монастырей и вследствие злоупотреблений светской власти, которая создавала аббатства и отдавала их в пользование простым мирянам, начинают обнаруживаться первые следы духовного разложения в жизни монахов,<sup>30</sup> что и повлекло за собой необходимость реформации структур управления ордена.

В начале IX в. после смерти императора Карла Великого его преемником становится Людовик Набожный, который еще во время



своего правления в Аквитании завязал дружбу с аббатом Бенедиктом Анианским (деятельным реформатором, почитателем бенедиктинского правила) и взял его к себе в качестве духовного советника. В 812 г. они собрали собор аббатов в Э-ла-Шапель, где приняли законодательство о принятии Устава святого Бенедикта всеми монастырями.<sup>31</sup>

В 909 г. из-за упадка монашеской дисциплины Аквитанский герцог Гильом основал Ключийский монастырь,<sup>32</sup> чья деятельность позиционировалась как строго направленная на соблюдение первоначального устава Бенедикта Нурсийского, дополненного Бенедиктом Анианским. Гильом дает монастырю полную независимость от светской власти, а папа - от власти епархиальной. Один из аббатов монастыря - Одилон, управлявший аббатством пятьдесят лет (999-1049 гг.), положил начало ключийскому ордену,<sup>33</sup> объединив под своим руководством более 200 бенедиктинских монастырей; а последующий аббат Гуто ввел правило, обязывающее настоятелей всех подчиненных монастырей приносить свои обеты в Ключи и проводить здесь первые три года монашеской жизни. Так создалась ключийская конгрегация с элементами небольшой орденовой централизации,<sup>34</sup> неизвестной до этого времени.

Образ жизни монахов заключался в исполнении обета послушания своему аббату, благонравия, изучения Священного Писания, переписывания книг, постоянной молитвы и дел милосердия. Наибольшего расцвета орден достиг в XII в., когда распространился буквально по всей Европе и насчитывал до 314 монастырей.<sup>35</sup> С XIII в. Ключи постепенно утрачивает свое влияние и продолжает существовать как незначительная монашеская организация до своего расформирования в 1970 г.

**Бенедиктинцы в средние века.** Цветущее состояние ордена продолжается до конца XII в. Позднее бенедиктинское монашество в значительной степени оттеснили возникшие нищенствующие ордена доминиканцев и францисканцев. Заметный общий упадок церковной жизни глубоко сказался и на бенедиктинском ордене. Уже не сами бенедиктинцы, а церковная власть заботится об упорядочении монашеской жизни, средством к чему она избирает установление между монастырями большей сплоченности и связи. Латеранский собор 1215 г. постановил, чтобы в каждой церковной провинции через три года созывались орденовые капитулы.

В средние века неоднократно предпринимались попытки объединить все обособленные бенедиктинские монастыри в единую организацию. Папа Бенедикт XII в 1336 г. поделил орден бенедиктинцев на 36 провинций. Однако более жизнеспособные монастыри подавляли другие, в результате чего получилось несколько центров бенедиктинского монашества: Святая Джустина в Падуе, Брусфельд в Саксонии, Мельк в Австрии, позднее – мавристы во Франции.

Во время, предшествующее Реформации, предпринимались попытки к обновлению бенедиктинского монашества. Реформаторами явились приор Николай Сейрингер фон Мацен, ревизовавший монастыри в Нижней Австрии – в Мельке, далее Иоанн Дедерот фон Минден и Иоанн фон Гаген, создатели Бурсфельдской унии (в Ганновере), обнимавшей в период своего расцвета 136 мужских монастырей и 42 женских. Но деморализация монашества была слишком глубока, реформация нанесла существенный урон и бенедиктинскому ордену. В одной Англии до 1538г. было уничтожено 62 бенедиктинских аббатства.<sup>36</sup>

Эпоха Французской революции была эпохой погрома для ордена. Ио-сиф II упразднил около 700 монастырей, в том числе много бенедиктинских. Часть из них оставили - при условии, что их деятельность будет «полезной для общества», т.е. связанной с образованием и работой в больницах.<sup>37</sup> В Германии монастыри пали жертвой секуляризации 1803 г. В эпоху французской революции вместе с другими монастырями погибли знаменитый Клонийский (здания его были обращены в XIX веке в конюшни), также Мавринский (последние 42 мавринца и генерал-супериор конгрегации сложили головы на эшафоте) монастыри. Из пятнадцати тысяч бенедиктинских монастырей, которые существовали во время Констанцского собора, едва ли пережило низвержение Наполеона более 30 монастырей.<sup>38</sup>

Французская революция, уничтожившая множество бенедиктинских монастырей, позволила реконструировать орден на новой базе. В 1837 г. дон Простер Герандже образует новый монастырь в Солезм, а в 1850 г. Жан-Батист Мюар основывает Пьеркивир, куда приходят реформированные траписты (систерии) после своего изгнания.<sup>39</sup> Свои утраты бенедиктинский орден старался компенсировать миссионерскими приобретениями в странах Нового Света.

Папа Лев XIII постарался объединить монастыри ордена, созвав в 1893 г. бенедиктинских монахов всего мира в Рим, результатом чего явилось образование бенедиктинской Конфедерации конгрегаций, в которую вошло около 10.000 монахов под главенством аббата-примаса.<sup>40</sup>

В настоящее время орден бенедиктинцев является ведущим католическим орденом в области научной, исследовательской и богословской работы.

На 1998 г. бенедиктинский орден насчитывал 18 конгрегаций и около 19 тысяч членов: 12.000 мужчин и 7.000 женщин.<sup>41</sup>

Центры бенедиктинцев расположены в странах Западной Европы и Америки. Их деятельностью руководит генерал ордена, который пребывает в Риме. Орден ведет обширную миссионерскую деятельность.

**Орден августинцев.** Орден (*ordo fratrum eremitarum S. Augustini*) получил название от своего устава, приписываемого блаженному Августину.<sup>42</sup> Устав требовал от членов монашеского общежития и полного отказа от собственности.

Святой Августин – величайший философ и отец западного богословия, жил с 354 по 430 г.<sup>43</sup> Ему приписывают авторство трех отдельных трактатов о монашеской жизни: «*Obiurgatio*», «*Praesertum*», «*Ordo monastery*».<sup>44</sup>

В соответствии с западными представлениями блаженный Августин придавал огромное значение общежительному монашеству. Жизнь в общине, по воззрениям блаженного Августина, должна проводиться в молитве, молчании, смирении, послушании и бедности.

Из сочинений блаженного Августина и частично из других сочинений, приписываемых ему, создались три устава, известных под его именем.<sup>45</sup> Впоследствии эти уставы послужили основой почти всех нищенствующих орденов. Наибольшее значение имел так называемый третий устав. В 1216 г. его воспринял Доминик Гусман и многие общины итальянских еремитов, возникшие в XII-XIII вв. (важнейшие – вильгельмиты, бониты, бриктины, тосканские еремиты).<sup>46</sup> Влияние этого устава на монашество было особенно значительным во Франции, Италии и Испании.

Из августинцев наиболее известны уставные (или черные по цвету одеяния) каноники. В 1120 г. Норберт основал орден белых канони-

ков, или премонстрантов. С XI в. одно из ответвлений августинцев было преобразовано в конгрегацию уставных латеранских каноников. В 1256 г. появилась еще одна монашеская конгрегация, получившая название отшельников святого Августина.

В период с 1287 по 1580 гг. на орденских капитулах были выработаны определенные правила. Во главе ордена должен стоять избираемый общим собором на шесть лет генерал (с 1865 г. – на 12 лет). Ему подчинялись четыре избираемых тем же капитулом ассистента и генеральный секретарь. Провинции подчинялись провинциалу с четырьмя дефиниторами и одним или несколькими визитаторами. Во главе каждого монастыря стоял приор (настоятель).<sup>47</sup> Члены ордена разделялись на священников, светских братьев и облатов.

«Покровительствуемый папскими привилегиями орден быстро распространился сначала в Италии, затем во Франции, Германии и Испании. В эпоху своего расцвета орден насчитывал 42 провинции, 2 викариата (Моравия и Индия) и около 2000 монастырей».<sup>48</sup>

С XIV в. начинается внутреннее разрушение ордена, вызванное отступлением его от первоначальных идеалов и отчасти схизмой на Западе. Это привело сначала к возникновению внутри ордена множества отдельных конгрегаций, а затем, в 1620 г., к образованию особой конгрегации «босых августинцев» (босоногие братья отшельники).

В XVI в. в Испании возникла конгрегация братьев августинцев-созерцателей, после они переместились в Италию и Францию (*Augustins deschausses* или *Petits Peres*). В эпоху Реформации в этой конгрегации достигло большого развития отделение «улучшенных августинцев» и терциариев Августина в Испании. С 1912 г. эта конгрегация принимает название «реколлектов». С 1845 г. известна конгрегация Вознесения, так же вышедшая из августинского ордена. «В Германии с XV в. в связи с обмирщением монастырей усилилось стремление к охране устава, что привело к образованию конгрегацией обсервантов (основатели: Андреас Пролес, И. Штаупиц)».<sup>49</sup>

Выход из ордена августинцев Мартина Лютера, который вначале пытался реформировать этот орден, и сама Реформация с последовавшей секуляризацией церковной собственности, продолжавшейся вплоть до XIX в. в различных Европейских странах, подорвали значение ордена.

На сегодня численность ордена августинцев-каноников составляет около 10 тысяч человек. Августинцы-каноники действуют в Австрии и Румынии. Занимаются ученой деятельностью и попечением о детских домах.<sup>50</sup>

В ходе исторического пути Римско-католической церкви на Западе возникло множество монашеских орденов и конгрегаций, взявших на себя разносторонние виды деятельности.

В истории нового времени получают развитие монашеские конгрегации, быстро приспособляющиеся и меняющие род своей деятельности в зависимости от целей, обусловленных конкретными историческими условиями.

Деятельность монашеских орденов и конгрегаций в целом способствовала укреплению папской власти и распространению католичества в странах Западной Европы и третьего мира. Были попытки насаждения латинства и на Руси, но все они закончились неудачей.

В настоящее время проблема прозелитизма Римско-католической церкви при помощи монашеских орденов становится вновь актуальной для России. Хотя официальная политика Ватикана по отношению к Русской Православной «Церкви-сестре» выражает чувства уважения и признает ее благодатность, однако, Римско-католическая церковь, исходя из своего учения о Папском примате, ведет активную прозелитическую деятельность на канонической территории Московского Патриархата (отметим, что эта активность снизилась после избрания в 2005 г. нового папы Римского Бенедикта XVI, относящегося к православной духовной традиции с глубоким уважением и пониманием). В результате деятельности католических миссионеров создаются новые монашеские ордена с такими экзотическими названиями, как «Сестры поклонницы Крови Христовой» или «Сестры Помощницы душ в Чистилище», само наименование которых вызывает обеспокоенность у православных россиян. Думается, что за привлекательной «оберткой» гуманитарной помощи и социального служения католических орденов скрывается намерение привести «московских схизматиков», как в прошлом католики именовали Православную Русь, в лоно Католической церкви. Эта идея продолжает жить в умах ватиканских иерархов, поскольку единство Вселенской Церкви католическая экклезиология основывает на идее главенства Римского

понтифика над всей Церковью в качестве «викария Иисуса Христа».

Более подробное изучение истории и деятельности католических монашеских орденов показывает, что сама идея монашества изменяется в Римской церкви под влиянием католического богословия после раскола христианского мира, а затем в XIX-XX вв. в связи с потребностью в новых формах пастырского служения и миссионерства. Западное монашество, ставившее своей целью «покорение варварского мира Богу» евангельским словом, прибегает к силе и различного рода хитросплетениям, завуалированным под различные формы социального служения или образовательной деятельности. Западное монашество (за малым исключением) становится проводником политики папского престола. При этом необходимо помнить, что однобокая «демонизация», как впрочем, и однобокая идеализация западного монашества недопустимы. Католические монашеские ордена преобразили Западный мир, дав ему великие университеты, библиотеки и больницы, показав примеры подлинного человеколюбия, а с другой стороны, опорочив христианство крестовыми походами и инквизицией.

Сегодня католическое монашество переживает новый этап своей истории. Вместо модернистских идей Второго Ватиканского Собора оно берет на вооружение все новые и новые формы миссии, включая апостолат мирян, многочисленные благотворительные акции, заложенные в социальной доктрине Католической церкви.

---

<sup>1</sup> Мартин Т. Повесть об одной душе. – Брюссель, 1992. – С. 37.

<sup>2</sup> Иоанн Павел II. Декрет об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям. – Брюссель, 1992. – С. 4.

<sup>3</sup> Там же. – С. 5.

<sup>4</sup> Иоанн Павел II. Декрет об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям. – Брюссель, 1992. – С. 5.

<sup>5</sup> Иоанн Павел II. О посвященной Богу жизни. – М., 1998. – С. 201.

- <sup>6</sup> Смирнов Е. И. История Христианской Церкви. Сергиев Посад, 1997. С. 358.
- <sup>7</sup> Христианство: Энциклопедический словарь / Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 1. – С. 152.
- <sup>8</sup> Там же. – С. 155.
- <sup>9</sup> Ветрала Т. Жизнь по Единому Евангелию: разнообразие опыта. – Рим, 1998. – С. 20.
- <sup>10</sup> Карсавин А. П. Культура средних веков. – Киев, 1995. – С. 41.
- <sup>11</sup> Христианство: Энциклопедический словарь / Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 1. – С. 157.
- <sup>12</sup> Там же. – С. 154.
- <sup>13</sup> Мартэн Т. Повесть об одной душе. – Брюссель, 1992. – С. 38.
- <sup>14</sup> Смирнов Е. И. История Христианской Церкви. – Сергиев Посад, 1997. – С. 431.
- <sup>15</sup> Христианство: Энциклопедический словарь / Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 1. – С. 157.
- <sup>16</sup> Смирнов Е. И. История Христианской Церкви. – Сергиев Посад, 1997. – С. 429.
- <sup>17</sup> Там же. – С. 430.
- <sup>18</sup> Фрис В. Православие и католичество. Противоположность или взаимодополнение? – Брюссель, 1992. – С. 89.
- <sup>19</sup> Смирнов Е. И. История Христианской Церкви. – Сергиев Посад, 1997. – С. 431.
- <sup>20</sup> Там же. – С. 797.
- <sup>21</sup> Бауэр А. Плегер В. Слова и пути к жизни. – Эссен, 1991. – С. 131.
- <sup>22</sup> Бедуэл Г. История Церкви. – М., 1996. – С. 154.
- <sup>23</sup> Вогое А. Святой Бенедикт. – М., 1995. – С. 48.
- <sup>24</sup> Христианство: Энциклопедический словарь / Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 1. – С. 195.
- <sup>25</sup> Вогое А. Святой Бенедикт. – М., 1995. – С. 50.
- <sup>26</sup> Скальфи Р. Я с вами до скончания века. – М., 2000. – С. 51.
- <sup>27</sup> Там же. – С. 51.
- <sup>28</sup> Омэн Д. Христианская духовность в католической традиции. – Рим, 1994. – С. 96.
- <sup>29</sup> Скальфи Р. Я с вами до скончания века. – М., 2000. – С. 59.
- <sup>30</sup> Омэн Д. Христианская духовность в католической традиции. – Рим, 1994. – С. 95.
- <sup>31</sup> Вогое А. Святой Бенедикт. – М., 1995. – С. 115.
- <sup>32</sup> Бедуэл Г. История Церкви. – М., 1996. – С. 85.
- <sup>33</sup> Там же. – С. 85.
- <sup>34</sup> Скальфи Р. Я с вами до скончания века. – М., 2000. – С. 80.
- <sup>35</sup> Рожков Владимир, протоперей. Очерки по истории Римско-католической церкви. – М., 1998. – С. 86.

- <sup>36</sup> Христианство: Энциклопедический словарь/ Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 1. – С. 197.
- <sup>37</sup> Бедуэл Г. История Церкви. – М., 1996. – С. 154.
- <sup>38</sup> Христианство: Энциклопедический словарь/ Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 1. – С. 197.
- <sup>39</sup> Вогюе А. Святой Бенедикт. – М., 1995. – С. 118.
- <sup>40</sup> Христианство. Словарь // Под. общ. ред. Митрохина Л. Н. – М., 1994. – С. 51.
- <sup>41</sup> Козлов Максим, перей. Западные Исповедания. – М., 1998.– С. 68.
- <sup>42</sup> Христианство: Энциклопедический словарь/ Ред. кол. Аверинцев С.С. и др.– М., 1993. – Т. 3. – С. 29.
- <sup>43</sup> Омэн Д. Христианская духовность в католической традиции. – Рим, 1994. – С. 84.
- <sup>44</sup> Там же. – С. 91.
- <sup>45</sup> Христианство: Энциклопедический словарь / Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 3.– С. 84.
- <sup>46</sup> Там же. – С. 84.
- <sup>47</sup> Христианство: Энциклопедический словарь/ Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. – М., 1993. – Т. 3. – С. 29.
- <sup>48</sup> Там же. – С. 29.
- <sup>49</sup> Там же. – С.29.
- <sup>50</sup> Подольская Е. События // Сибирская католическая газета. – 2001. – № 1. – С. 4.



Священник Георгий Высоцкий

**СЛУЖЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ  
ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО ЛУКИ  
КАК ВРАЧА И ЕПИСКОПА**

Весь жизненный путь и служение архиепископа Луки посвящены Богу и людям. Его деятельность как врача телесного тесным образом переплетается с духовным врачеванием паствы. Богослов и хирург с мировым именем, представитель известного дворянского рода, в жизни которого тесно переплелись богословие и наука, он всего себя отдавал болящим, не щадил своих сил, в любое время дня и ночи спешил на помощь страждущим. В духовной жизни архиепископ Лука был твердым и стойким бойцом, по-настоящему пастырем, «душу свою полагающего за овец» (Ин. 10. 11).

Блестящий хирург, лауреат Сталинской премии, доктор медицинских наук, автор 55-ти научных трудов по хирургии и анатомии, а с другой стороны – епископ Православной Церкви: стойкий исповедник и выдающийся богослов. Удивительное сочетание непоколебимой веры и научного медицинского мировоззрения позволило святителю Луке развенчать миф о несовместимости науки и религии примером своей собственной жизни в эпоху атеистического материалистического отрицания Бога. Сам святитель Лука говорил, что тот, кто собирается описать его жизнь, ни в коем случае не должен отделять облик архиепископа Луки от хирурга Войно-Ясенецкого. Описанные порознь обе половины окажутся заведомо лживыми. Только двуединая биография сможет во всей полноте представить личность хирурга-епископа.<sup>1</sup>

Для меня архиепископ Войно-Ясенецкий Лука имеет особое значение и интерес, поскольку мой собственный жизненный и духовный путь в какой-то мере формировался под влиянием этого великого святого. В 80-е годы прошлого столетия, будучи студентом Воронежского медицинского института, я изучал медицинские труды выдающегося хирурга профессора медицины Войно-Ясенецкого, поначалу не зная о его духовном сане. В своей врачебной практике анестезиологом Воронежской Областной клинической больницы я использовал труды хирурга В.Ф. Войно-Ясенецкого. Предпринятые попытки больше узнать об этом выдающемся враче ни к чему не привели: на вопросы о его биографии студентам мединститутам отвечали, что о нем нет никакой литературы. И лишь спустя годы, когда безбожие и атеизм отступили, в печати появился ряд книг и статей, посвященных жизнеописанию и деятельности выдающегося профессора-

хирурга Валентина Феликсовича Войно-Ясенецкого, известного богослова и христианского подвижника, архиепископа Луки.

Впервые необыкновенное житие святителя-хирурга было освящено в труде М. А. Поповского в 1979 году во Франции. Журналист Марк Поповский, автор этой публикации, только вступал на путь веры, и его духовные искания определили выбор темы. В 1990 году в России фрагменты этого труда «Жизнь и житие святителя Луки Войно-Ясенецкого архиепископа и хирурга» были напечатаны в журнале «Октябрь». Внук святителя Луки, В.А.Лисичкин, исследовав подлинные документы из архивов КГБ, дополнил и уточнил биографию своего знаменитого деда. Итогом этой исследовательской работы стали две книги: «Крестный путь святителя Луки» и «Земский путь святителя Луки». В 2005 году протоиерей Василий Марущак издал книгу «Святитель-хирург», где биография архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), дополнена его указами, а также посланиями к пастве. В отдельной главе – «Святитель глазами атеистов» – Василий Марущак приводит документы и доклады уполномоченных по делам религии за различные периоды служения архиепископа Луки на святительских кафедрах. В наше время стали доступны широкому кругу читателей проповеди и богословские труды святителя Луки, а также медицинские работы профессора Войно-Ясенецкого.

Пример выдающегося ученого и святителя показывает гармоничное сосуществование в одной личности искренней веры в Бога и целостного научного мировоззрения, при этом вера в Бога помогает раскрыться ученому-медику. Анализ жизненного пути Войно-Ясенецкого Луки, его медицинских и богословских сочинений помогает современному человеку совместить казалось бы несовместимое: глубокую веру и фундаментальную науку. Многие врачи, ученые сформировались под влиянием медицинских трудов профессора Войно-Ясенецкого, в то время как многие наши современники стали верующими после прочтения его богословских трудов.

Биографию святителя можно условно разделить на две части: врачебную и архипастырскую. Это, конечно, условно, поскольку в первой половине жизни, до рукоположения, верующий врач Войно-Ясенецкий преимущественно занимался врачебной деятельностью, а после рукополо-

жения – епископ Лука продолжает помимо архипастырской деятельности заниматься медициной.

Мне посчастливилось встретиться с человеком, который лично знал хирурга и архиепископа Луку. Рассказ Елены Дмитриевны Зимариной дополнил биографию святителя новыми неизвестными ранее сведениями и документами. Жительница города Воронежа Е.Д.Зимарина встречалась с архиепископом Лукой Войно-Ясенецким в августе 1947 года в городе Евпатории. С ее слов, благословение архиепископа Луки помогает ей в течение всей жизни. Мама Елены Дмитриевны, Бакшеева Мария Григорьевна, в 1933 году, после окончания Второго Ленинградского медицинского института для хирургической практики была направлена в город Архангельск. В небольшой амбулатории она выполняла функции ассистента, медицинской сестры и санитарки под руководством профессора хирургии Войно-Ясенецкого Луки. Со слов Марии Григорьевны, в маленькой комнате медицинской амбулатории Владыка выполнял сложнейшие операции, которые не всегда делались в крупных клиниках. Примечателен случай из медицинской практики Войно-Ясенецкого Луки, описанный Еленой Дмитриевной, который произошел в Архангельской амбулатории.

Однажды пришел к Войно-Ясенецкому на прием известный в Архангельске работник КГБ, у которого в поясничном отделе была большая опухоль. Выяснилось, что этот работник КГБ много лет лечился в различных лечебных учреждениях, но без результата. Опухоль постепенно увеличивалась в размерах и приносила страдания. Святитель Войно-Ясенецкий осмотрел больного, затем взял деревянный медицинский молоток и с большой силой ударил по опухоли. Со слов Марии Григорьевны, сотрудник КГБ разразился страшными ругательствами, стал угрожать физической расправой над хирургом и с криками выбежал из кабинета. Войно-Ясенецкий Лука через короткое время, как ни в чем не бывало, продолжал прием больных. Через десять дней все тот же работник КГБ явился к профессору Войно-Ясенецкому с огромным букетом роз. И это в тридцатые годы, когда в условиях архангельского климата достать розы было совершенно невозможно. Он пришел попросить прощения у Валентина Феликсовича и отблагодарить его за мгновенное исцеление. Когда пациент вышел, Войно-Ясенецкий спросил Марию Григорьевну,

помнит ли она этого больного. Забыть его было невозможно. После чего профессор объяснил, что гигрома, то есть опухоль, содержащая внутри себя жидкость, лечится именно таким механическим ударом. Так опыт и глубокие знания медицины позволили Войно-Ясенецкому за одно мгновение вылечить болезнь, которая много лет беспокоила человека.

Затем с 1938 по 1947 годы Мария Григорьевна заведовала Горздравотделом в городе Евпатории. В феврале 1946 года, когда Владыка был архиепископом Тамбовским, Мария Григорьевна Бакшеева приглашала его на отдых в Евпаторию. Архиепископ Тамбовский Лука в письме отказывается приехать: «К сожалению, это невозможно, так как архиереи не могут отлучаться из своих епархий без самых уважительных причин и на очень короткий срок...». Это уникальное письмо до сих пор хранится в личном архиве Елены Дмитриевны, дочери Марии Григорьевны.

В августе 1947 года, после перевода Владыки в Крым, М.Г. Бакшеева снова приглашает архиепископа Луку в Евпаторию, где он живет в течение недели по адресу город Евпатория, улица Кирова, дом 12, квартира 1, служит в соборе города Евпатории, принимает больных. Архиепископ Крымский Лазарь благословил установить мемориальную доску на этом доме в память посещения его великим святым.

Богословские труды архиепископа Луки Войно-Ясенецкого включают в себя более тысячи проповедей, разносторонне раскрывающих самые различные догматические, исторические, противосектантские и многие другие богословские темы. Его архипастырские послания, указы, обращения к пасомым актуальны и сегодня. Особое место среди богословских трудов занимают работы святителя «Наука и религия» и «Дух, душа и тело», в которых сделана попытка найти гармонию между научным мировоззрением и религией. В своей книге «Наука и религия» им ставится вопрос, который актуален и сегодня: «Не в том ли кризис образованного человека, что у него «ум с сердцем не в ладу»? Не та ли односторонняя «умственность» разъединила в России интеллигенцию и народ?»<sup>2</sup> В этих работах святитель однозначно указывает, что наука и религия не противоречат друг другу, и, наоборот, духовное образование позволяет более полно изучать науки светские.

Время написания архиепископом Лукой богословских духовно-

теологических произведений «Наука и религия» и «Дух, душа и тело» – период, когда воинствующий атеизм стал государственной идеологией, и со стороны государства делалось все возможное, чтобы полностью истребить духовность. Идеология безбожия и грубого материализма становилась основой государственной политики в отношении к своим гражданам. Ложный тезис о том, что научное мировоззрение противоположно религии, и поэтому вера есть удел людей необразованных и обманутых церковью, в атеистическом государстве становился главенствующим. Коммунистическая идеология подразумевала равенство между наукой и атеизмом, безбожие научного мира выставлялось как совершившийся факт. В этих условиях выдающийся ученый, профессор медицины и архиепископ Лука собственной биографией опровергал этот ложный тезис о несовместимости науки и религии, а его богословские работы лишь подтверждали это.

Данные труды не анализируют научными методами, наоборот, они представляют собой попытку осмысления верующим человеком последних научных данных, которые, по мнению автора, ярко и однозначно свидетельствуют о Творце, подводят человека к вере в Воскресшего Спасителя и грядущее всеобщее Воскресение. Духовный путь возрастания христианина лежит от веры к знанию, но так как для материалистов это неприемлемо, архиепископ Лука предлагает другую дорогу от знания к вере.

В своем сочинении «Дух, душа и тело» взаимоотношения трех составляющих человека автор рассматривает с точки зрения науки: физики и медицины, подводя под свои выкладки философское понимание, а выводы делает на твердом основании Священного Писания. Опираясь на данные науки, свидетельства которой единственно признаются материалистами, святитель Лука приводит читателя к осознанию того, что известно любому верующему: как и с какой целью, Господь сотворил мир, какие законы управляют миром и человеком. Святитель предлагает для читателя путь от знаний (научных) к вере. В настоящее время работа «Дух, душа и тело» не потеряла своей актуальности, ведь современный человек с рождения попадает под мощный информационный пресс: с экранов телевизоров, СМИ, где утверждается чуждая Православию западная идеология, псев-

донаучная уфология, открыто проповедуются оккультизм и сатанизм, насаждается культ насилия. В наш век информационных технологий труд архиепископа Луки по-прежнему актуален. Действительно, наука шагнула далеко вперед, но идет она в направлениях, указанных владыкой. Новые открытия лишь детализируют то, что уже стало известным, святитель Лука употребляет в книге слова «это науке еще неизвестно». Многие вопросы для науки остаются и сейчас загадкой. Но человек по-прежнему интересуется вопросами бессмертия души, вечной жизни. А ответить на них можно только в свете веры в Господа нашего Иисуса Христа.

Первая медицинская книга Войно-Ясенецкого вышла в 1915 году. Это труд "Региональная анестезия", который он представил и защитил в качестве докторской диссертации в 1916 году в Москве и получил степень доктора медицины. Книга была блестяще иллюстрирована самим автором. В ней он обобщил и результаты прежних исследований, и богатейший хирургический опыт. В своей диссертации он открыл новые доступы и методы обезболивания седалищного и срединного нерва, что до него считалось невозможным. И книга, и диссертация получили высочайшие оценки. Известный ученый профессор Мартынов в официальном отзыве как оппонент писал: «Мы привыкли к тому, что докторские диссертации пишутся обычно на заданную тему с целью получения высоких назначений по службе и научная их ценность невелика. Но когда я читал Вашу книгу, то получил впечатление пения птицы, которая не может не петь, и высоко оценил ее».<sup>3</sup> Все другие, официальные и неофициальные отзывы, были не менее восторженными. За эту работу Варшавский университет присудил Валентину Феликсовичу Войно-Ясенецкому премию имени Хойнацкого с денежным вознаграждением 900 рублей золотом. Она вручалась авторам за особые успехи и новаторство в медицинской науке.

«Очерки гнойной хирургии» воистину монументальный академический труд профессора Войно-Ясенецкого, которому он посвятил большую часть своей жизни. В этой книге отражен чрезвычайно тяжелый путь земского хирурга-самоучки. Владыка сам так характеризовал причины появления этой монографии: «Первое, что я болезненно почувствовал, начав работу на селе, – это крайняя недостаточность полученной мной в университете подготовки по диагностике и терапии гнойных заболеваний,

которые, однако, оказались самой важной, самой повседневной частью хирургии для врача, работающего среди крестьян и рабочих. Надо было собственными силами восполнять этот тяжелый пробел, и я всю жизнь усердно занимался этим делом».<sup>4</sup> Профессор медицины и архиепископ главную задачу этой книги видел в том, чтобы показать молодым хирургам, что топографическая анатомия является основой для диагностики и выработки плана оперативного лечения гнойных заболеваний, которые чаще всего бывают атипичными. В целом настроение книги необычно, скорее, похоже на клинические лекции для студентов-медиков. Монография изобилует множеством красочных практических примеров из собственной практики, но именно изложение при помощи живых примеров лучше всего достигает цели. Часто автор «Очерков гнойной хирургии» настолько живо и поэтично описывает различные случаи из практики земского хирурга, что создается впечатление личного соприсутствия читателя. Например: «Крестьянин 55 лет, наколол гвоздем палец правой руки на уровне межфалангового сустава; ранка нагноилась и разболелась; распух палец, а затем и вся кисть; движения пальцев стало невозможным. От боли в руке больной не спал по ночам; он чувствовал себя весьма тяжело больным и через неделю обратился в уездную земскую больницу. Там сделали довольно большой разрез на тыле кисти, а позже еще два разреза на предплечье. Пролежав в больнице две недели, больной убедился в безуспешности лечения и выписался, чтобы приехать ко мне в участковую земскую больницу».<sup>5</sup>

Этим примером владыка показывает, что из-за недостаточного знания топографической анатомии нет возможности наметить план оперативного лечения для полноценного вскрытия гнойной опухоли. Он говорит, что в дальнейшем в его хирургической практике такие примеры были не единичными и часто подобное лечение флегмон доходит до «выгнивания» и омертвления сухожилий и рука превращается в сухой и негодный крючок, иногда все заканчивается смертью больного. Глубокий анализ, научный подход в данной ситуации позволяет читателям использовать книгу как руководство к практической хирургии. Нередки примеры в книге, как и вышеописанный, когда из вышестоящих больниц (земских) больные приезжали к Войно-Ясенецкому в нижестоящую – участковую



больницу. Всероссийская слава, отличные результаты лечения приводили болящих к профессору и архиерею, и он спасал жизни многих больных. В монографии часто примеры иллюстрированы рисунками автора. Художественный талант в данном случае дал возможность владыке не только высоко поэтически описывать течение и анамнез заболеваний, но и делать собственноручные рисунки к данным случаям. В приложении к «Очеркам гнойной хирургии» есть раздел «Местная анестезия», в котором Войно-Ясенецкий подробно описывает способы регионарной и местной анестезии при операциях в разных областях хирургии. Сам профессор говорит: «Блестящая идея временно прервать проводимость тех нервов, по которым осуществляется болевая чувствительность в области операции, дала возможность создать изящную и привлекательную методику местной анестезии».<sup>6</sup> В конце концов, местная и регионарная анестезия не должны находиться в положении конкурирующих методов. Задача врача – выбрать для каждого больного наиболее удобный и безопасный метод обезболивания. Многие методики обезболивания в настоящее время используются в медицинской практике, что говорит об особой актуальности этого научного труда для современной медицины.

Актуальность и значимость этого труда оценивали многие специалисты медики, выдающиеся хирурги, современники Войно-Ясенецкого, его коллеги и соратники, которые не скрывали восхищения и указывали на значимость для медицины данной монографии. В многочисленных рецензиях ее ставили в один ряд с трудами таких выдающихся хирургов, как С. С. Юдин, Г. Мондор, Ф. Лежар. Подобных публикаций раньше не было. Неудивительно, что книга, охватывающая основные разделы гнойной хирургии, несмотря на большой по тому времени тираж (10200 экземпляров), быстро превратилась в библиографическую редкость. Горячо принятая практическими врачами и научным миром, она стала настольной книгой врачей многих специальностей. Восторженный отзыв о книге дал выдающийся хирург И. И. Греков.<sup>7</sup> Профессора А. Н. Бакулев и П. А. Куприянов указывали, что «Очерки гнойной хирургии» привлекали к себе внимание широтой охвата предмета и глубоким клиническим анализом заболеваний. До выхода в свет этой монографии, пожалуй, никому не удалось провести с такой последовательностью анатомо-топографический принцип в изуче-

ние нагноительных процессов, который впервые был выдвинут великим Н.И. Пироговым. Это капитальный и оригинальный труд, за который по праву автор был удостоен Сталинской премии в 1946 году.

В современной медицине изменились условия и появились многие другие способы лечения, в арсенале врачей имеются современные антибиотики и антисептические средства, которые в корне изменили подход к лечению гнойных ран. Но и на сегодняшний день труд профессора и архиерея является настольной книгой для многих врачей-хирургов, а для студентов и начинающих докторов, по сути, является учебником. Книга «Очерки гнойной хирургии» четыре раза переиздавалась, и современное издание пользуется у врачей многих специальностей репутацией учебного пособия в хирургической практике. Едва ли найдется в профессиональной медицинской среде другая книга, не утратившая актуальности за 73 года со дня первого опубликования.

Используя свой огромный опыт, знания и талант от Бога, владыка своими медицинскими трудами дал возможность врачам заимствовать эти знания и использовать их в повседневной практике. Жизни многих раненых во время Великой Отечественной войны были спасены благодаря «Очеркам гнойной хирургии» и «Поздних резекций суставов». Всего архиепископу Луке принадлежит около шестидесяти трудов (печатных и машинописных), включая доклады в ученых обществах и годовые отчеты по хирургической работе.

Современное общество в целом и здравоохранение в частности переживают духовный кризис, который основан на потере милосердия и любви Христовой. К сожалению, во взаимоотношениях между врачом и больным все чаще вкрадываются корысть и материальная выгода, противоречащие в конечном итоге христианским идеалам. Именно по этой причине по благословению Высокопреосвященнейшего Сергия, митрополита Воронежского и Борисоглебского, создается отделение сестер милосердия на базе Воронежской государственной медицинской академии им. Н.Н. Бурденко. Возрождению христианской традиции любви, милосердия к ближнему может послужить и жизненный путь-подвиг ученого с мировым именем В. Ф. Войно-Ясенецкого, архиепископа Крымского и Симферопольского Луки. Этот путь, вместивший и отразивший всю трагическую

историю России начала и середины двадцатого века, оставивший неизгладимый след в науке и в духовной жизни нашей Родины. Владыка Лука еще во время своей земной жизни был известен далеко за пределами родной земли. Авторитет святителя Луки, хирурга, лауреата Сталинской премии был бесспорен и среди ученых, и среди практикующих хирургов, студентов. Его медицинские труды «Регионарная анестезия», «Поздние резекции при инфицированных ранениях больших суставов» и знаменитые «Очерки гнойной хирургии» стали классикой и до настоящего времени нисколько не утратили своего значения для отечественной хирургии, являясь по сути дела, учебниками для студентов и настольными книгами для врачей-хирургов.

Богословский труд «Дух, душа и тело» вызвал неоднозначную реакцию современников. В нем излагалось понимание христианской антропологии с привлечением современных знаний и развивалось святоотеческое учение о сердце как органе богопознания. Патриарх Алексий I считал, что за данный труд архиепископу Луке следует присвоить ученую степень доктора богословия. Но страна воинствующего атеизма не оценила духовное творчество хирурга с мировым именем. При жизни Войно-Ясенецкого Луки этот труд не был опубликован, и ученую степень доктора богословия архиепископ Лука не получил. Но время разрешило все недоумения – книга «Дух, душа и тело» разделила счастливую судьбу «Очерков гнойной хирургии», выдержала множество переизданий и до сих пор вызывает живой интерес церковных и светских читателей. Замечательная богословская работа «Дух, душа и тело» архиепископа Луки защищала веру от нападок атеистов. Этот труд помогает обрести веру и радость о Господе и преодолеть «антирелигиозные предрассудки». Богословские труды святителя указывают, что именно Христианство создает предпосылки для рождения научной картины мира, поэтому оно не может быть враждебным науке.

Проповеди святителя и его богословские труды «Дух, душа и тело», «Наука и религия» подпольно распространялись среди паствы, перепечатывались, переписывались от руки и хранились как драгоценное сокровище. Каждая его проповедь дышала духом и силой, возрождая и врачую человеческие души.

Владимир Александрович Лисичкин, внук святителя Луки, много сил положил в многолетней борьбе за реабилитацию своего деда официальными органами. По распоряжению премьер-министра В. В. Путина Главной военной прокуратуре было дано правительственное поручение изучить вопрос о реабилитации В. Ф. Войно-Ясенецкого. Военные прокуроры запросили и получили из архивов ФСБ РФ и службы национальной безопасности республики Узбекистан уголовные дела, возбужденные в разные годы ОГПУ и НКВД против В. Ф. Войно-Ясенецкого. К радости всех православных людей России, выдающийся архипастырь Русской Православной Церкви был официально реабилитирован 12 апреля 2000 года – в юбилейный год празднования 2000-летия Рождества Христова.<sup>8</sup> Жизнь святителя Луки является примером самоотверженного подвига, и жертвенного служения другим. До конца своих дней архиепископ Лука пронес живую, отзывчивую, чуткую и самоотверженную любовь к людям. Многие поколения в будущем, изучая житие святителя, смогут увидеть в нем путь истинного христианского служения людям.

Молитвенное предстательство святителя Луки пред Господом за нас, грешных, так же горячо и могуче, как и земные его подвиги в качестве милосердного врача и мужественного епископа Церкви. И многие из нас сегодня с надеждой и любовью произносят: «Святителю отче Лука, моли Бога о нас!».

---

<sup>1</sup> Поповский М. А. Жизнь и житие святителя Луки Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. – СПб: «Сатис Держава», 2003. – С. 16.

<sup>2</sup> Волчегорская Е. Святой целитель нашего времени// Голос совести.– 2003. - № 12. – С. 33.

<sup>3</sup> Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Я полюбил страдания. – М.: «Образ», 2006. – С. 17.

<sup>4</sup> Войно-Ясенецкий В. Ф. Очерки гнойной хирургии. – М.: Медгиз, 1956. – С. 5.

<sup>5</sup> Войно-Ясенецкий В. Ф. Очерки гнойной хирургии. – М.: Медгиз, 1956. – С. 188.

<sup>6</sup> Войно-Ясенецкий В. Ф. Очерки гнойной хирургии. – М.: Медгиз, 1956. – С. 599.

<sup>7</sup> Волчегорская Е. Святой целитель нашего времени// Голос совести.– 2003. – № 12. – С. 4.

<sup>8</sup> Лисичкин В. А. Крестный путь святителя Луки. – М.: «Феникс», 2001. – С. 422 – 423.

## СОДЕРЖАНИЕ

### *Протоиерей Сергей моздор*

Мессианские псалмы:  
исагогико-экзегетический анализ.....3

### *Н. В. Макеев*

Учение о Божественном откровении  
в протестантских евангельских общинах  
и его отличие от Православия .....15

### *И. Н. Романов*

Аскетические аспекты антропологии  
Максима исповедника.....33

### *И. Н. Попов*

Учение о свободе русского философа Н. А. Бердяева  
в свете православного богословия.....49

### *Протоиерей Вячеслав Татьяна*

Расцвет русского монашества в XIX веке.....59

### *Ю. А Никитин*

Исторический путь западного монашества  
на примере орденов бенедиктинцев и августинцев.....77

### *Протоиерей Георгий Высоцкий*

Служение святителя Войно-Ясенецкого Луки  
как врача и епископа.....95

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

Сборник подготовлен силами  
преподавателей и воспитанников ВПДС

Корректоры — Валентина Некрылова, Ольга Якушева

Подписано в печать 12.09.2007 г.

Формат 60x84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Garamond»

Тираж 250 экз.

Издательский отдел

Воронежской православной духовной семинарии

394004, Воронеж, Ленинский проспект, 41

Тел. (8-4732) 49-20-20

e-mail: [vpds@mail.ru](mailto:vpds@mail.ru)



